



Programa de
Pós-Graduação em
Linguística

O DIALOGISMO E A CONSTRUÇÃO DE SENTIDO NAS CARTAS ENCPICLICAS DO PAPA
BENTO XVI

Nanci Moreira Branco

SÃO CARLOS
2012



Universidade Federal de São Carlos

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

O DIALOGISMO E A CONSTRUÇÃO DE SENTIDO NAS CARTAS ENCÍCLICAS DO
PAPA BENTO XVI

NANCI MOREIRA BRANCO
Bolsista: CAPES

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Linguística da
Universidade Federal de São Carlos,
como parte dos requisitos para a obtenção
do Título de Mestre em Linguística.

Orientador: Prof. Dr. Valdemir Miotello
Coorientador: Pe. Dr. Paulo Fernando
Dalla-Déa

São Carlos - São Paulo - Brasil
2012

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

B816dc

Branco, Nanci Moreira.

O dialogismo e a construção de sentido nas cartas encíclicas do papa Bento XVI / Nanci Moreira Branco. -- São Carlos : UFSCar, 2012.

170 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2012.

1. Análise do discurso. 2. Discurso religioso. 3. Bento XVI, Papa, 1927-. 4. Dialogismo. 5. Ideologia. 6. Bakhtin, Mikhail Mikhailovitch, 1895-1975. I. Título.

CDD: 401.41 (20ª)

**BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
NANCI MOREIRA BRANCO**



Prof. Dr. Valdemir Miotello
Orientador e Presidente
UFSCar/São Carlos

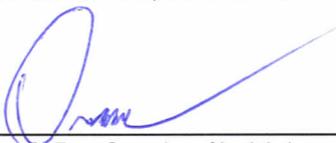


Prof. Dr. Alexandre Ferreira da Costa
Membro titular
UFG/Goiânia



Prof. Dr. Geraldo Tadeu Souza
Membro titular
UFSCar/São Carlos

Submetida a defesa pública em sessão realizada em: 27/março/2012.
Homologada na 48ª reunião da CPGL, realizada em 29/03/2012.



Prof. Dr. Oto Araújo Vale
Coordenador do PPGL

Dedico este trabalho a quem comigo o construiu; e agradeço:

A Deus, pelo dom da vida e do discernimento;

À família, pelo apoio em todos os momentos;

Aos amigos do GEGe, grandes dialogadores;

Aos professores da banca, pela leitura e pelo diálogo;

Ao Miotello e ao pe Paulo, por acreditarem no meu trabalho;

Aos amigos, que reforçam minha fé.

*Deus não nos deu um espírito de timidez, mas
de fortaleza, amor e sabedoria (II Tim 1,7)*

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar como se dão as relações dialógicas e a construção do sentido no discurso religioso católico atual, aqui representado pelas cartas encíclicas do papa Bento XVI. Entendo que mesmo um discurso tão consolidado como o religioso sofre influências de vários outros com os quais partilha e aos quais contrapõe idéias ou delas faz uso para estabelecer o sentido do seu discurso. Dessa forma, o dialogismo e a construção de sentido serão observados no confronto que se dá entre os textos do papa e os discursos presentes na sociedade em diferentes contextos, referidos explícita e implicitamente pelo autor, ou, ainda, os discursos que se formam nos contextos diversos nos quais tais temas estão inseridos. Assim, a análise desenvolvida buscará compreender, a partir da observação da dialogia nos documentos em questão, como se organiza tal gênero discursivo, e depois estabelecer, a partir da constitutividade inegável do extraverbal sobre o verbal, qual a relação que tais textos têm com os que circulam na sociedade. Considero, para tanto, que as relações dialógicas podem ser de convergência ou divergência, de aceitação ou recusa. Assim, cabe questionar: que discursos opostos devem ser mantidos apagados para a preservação da hegemonia do discurso oficial? Que discursos o confrontam? Um discurso que se pretende dominante tende a excluir outros que não pertençam ao seu universo – que não são aceitos ou são desprestigiados. A questão fundamental desta análise é, portanto, entender os discursos dos quais é preciso se defender e os discursos aos quais é preciso recorrer para constituir o sentido pretendido nas cartas encíclicas – em Authier-Revuz (1990): “de que outro é preciso se defender, a que outros é preciso recorrer para se constituir” (p.31). Assim, esta análise busca verificar como se dá, na linguagem, o confronto de idéias que constitui o discurso desta carta, analisando como a voz do Outro entra em tal discurso. O pensamento que norteará esta pesquisa será os estudos do filósofo russo Mikhail Bakhtin sobre Dialogismo e Ideologia.

Palavras-chave: *Discurso Religioso; Bento XVI; Dialogismo; Ideologia e Bakhtin.*

ABSTRACT

This study aims to analyze how the dialogical relationships and construction of meaning are built in current Catholic religious discourse, here represented by the encyclical letters of Pope Benedict XVI. I understand that even a discourse as established as the religious it is influenced by several others with which they share and to which they oppose ideas or use them to establish the meaning of the discourse. Thus, the dialogism and construction of meaning will be observed in the clash that occurs between the texts of the pope and the present discourses in society in different contexts, explicitly and implicitly referred to by the author, or even the discourses that are formed in different contexts in which these themes are inserted. So, the developed analysis will seek to understand, from the observation of dialogism in the documents in question, how to organize such discursive genre, and then establish, from the undeniable formation of extraverbal on the verbal, which is the relationship they have with these texts that circulate in society. I therefore consider that dialogical relations enable convergence or divergence, acceptance or refusal. In that way, one must do the question: what kind of opposing discourses should they keep deleted to preserve the hegemony of the official discourse? Which discourses are confronted with it? A discourse that intends to be dominant it tends to exclude others, not belonging to their universe – that are not accepted or are discredited. The fundamental question of this analysis is therefore to understand the discourses of which we must defend and discourses to which we must resort to form the intended meaning in the encyclical letters – in Authier – Revuz (1990): “that another one needs to defend, the other is needed to resort to be formed” (p.31). Hence, this analysis seeks to verify how it happens, in the language, the confrontation of ideas which constitutes the discourse of this letter, analyzing how the voice of the Other is part of such discourse. The thought that will guide this research will be based on studies of the Russian philosopher Mikhail Bakhtin on Dialogism and Ideology.

Keywords: Religious Discourse; Benedict; Dialogism; Ideology and Bakhtin.

Sumário

Dedicatória.....	2
Resumo.....	4
Abstract.....	5
Primeiras impressões.....	7
O discurso religioso católico: um modo de conceber o mundo.....	9
As cartas encíclicas: um gênero do discurso e sua história.....	20
“Um intelectual vestido de pastor”	26
Um pouco da vida de Joseph Ratzinger.....	28
As encíclicas e as relações dialógicas.....	64
<i>Deus Caritas est</i> – A primeira encíclica do papa professor.....	67
<i>Spe salvi facti sumus</i>	86
<i>Caritas in veritate</i>	120
Algumas considerações.....	154
Perspectivas e provocações.....	161
Referências	167

Primeiras impressões

Segundo Paden (2001), a escolha do nosso objeto de estudo já é o início da interpretação. Assim, falar sobre o discurso religioso católico é, para mim, um passeio pela minha formação pessoal. Afinal, foi participando de um grupo de jovens numa Igreja Católica franciscana que eu aprendi a socializar as minhas ideias e inquietações e, ainda, a valorizar a participação política. É o discurso religioso o responsável pela minha constituição como ser pensante, ideológico. Talvez seja por isso que eu não me adapte muito a essa tendência atual na Igreja Católica de privilegiar a “cura interior”. Os contextos são diferentes, certamente. A sociedade, neste início de terceiro milênio, está bastante voltada para esse olhar sobre as mazelas individuais. As pessoas estão depressivas e, conscientes ou não, veem na Igreja também um “consultório de análise”, de onde esperam sair “leves”, “curadas”.

Sempre achei que da Igreja nós deveríamos sair pensativos, inquietos e com vontade de rever as nossas relações humanas/sociais. Hoje, as pessoas visam a curar o seu interior para, depois, abrirem-se ao social. Penso que o caminho inverso traz muito mais benefícios. Dedicar-se ao próximo faz a gente sair do nosso egoísmo, do nosso olhar sobre nós mesmos, mas esse assunto demanda uma análise maior, que não cabe a mim fazer aqui.

Foi certamente esse “olhar para o Outro” o que me atraiu para os pensamentos de Mikhail Bakhtin. Quando escolhi me dedicar ao estudo desse filósofo, não foi porque descobri uma nova maneira de encarar a vida e a linguagem, mas porque conheci pensamentos que tinham muito a ver com o meu jeito de viver. Meu encontro com Bakhtin é marcado por uma já longa experiência de vida e de trabalho com a linguagem e com o humano. Todas essas vivências estão no meu trabalho. O meu olhar de católica e de ser politizado, assim como o meu olhar de professora da rede pública, juntam-se às minhas inquietações de pesquisadora e são marcas que deixo na análise, o que não exclui, entretanto, uma visão crítica sobre o meu objeto de pesquisa.

A minha proposta, neste trabalho, é analisar como se dão as relações dialógicas e a construção do sentido no discurso religioso católico atual, aqui representado pelas cartas encíclicas do papa Bento XVI. O domínio desse autor sobre a arte da escrita faz com que suas encíclicas apresentem textos bem organizados e em diálogo com fundamentos filosóficos de grande importância na história, como o marxismo, por exemplo. Entendo que mesmo um discurso tão consolidado como o religioso sofre influências de vários

outros com os quais partilha e aos quais contrapõe idéias ou delas faz uso para estabelecer o sentido do seu discurso. Com isso, esta pesquisa pretende elucidar a importância de compreender o trabalho de linguagem realizado neste discurso, pois entendo que o autor, na tentativa de reafirmar sua ideologia, não a faz pela simples repetição de um discurso tradicional, mas usa o diálogo e o embate com outros discursos marcantes na sociedade. O pensamento que norteia esta pesquisa é os estudos do filósofo russo Mikhail Bakhtin sobre Dialogismo e Ideologia, bem como as questões sobre os gêneros do discurso.

Eu organizei o texto de acordo com a necessidade pessoal de aprendizagem para compreender melhor o discurso das cartas encíclicas. Começo com uma reflexão sobre o discurso religioso, dando ênfase ao discurso católico. Essa reflexão alicerça-se, especialmente, na obra de William Paden, *Interpretando o sagrado – modos de conceber a religião*. Destaco, ainda, alguns pensamentos de Eni Orlandi sobre o discurso religioso, em *A linguagem e seu funcionamento*.

Segue-se uma explanação sobre o gênero discursivo carta encíclica e sua história. Apresento, a seguir, as impressões sobre o “intelectual vestido de pastor” ou o “papa-professor”, como ele é chamado, seguidas de uma biografia de Joseph Ratzinger, na qual destaco alguns acontecimentos que, no meu entendimento, muito têm a ver com o seu discurso posterior como chefe da Igreja. Destaco, na sequência, a trajetória acadêmica do então cardeal até a sua escolha como papa e as muitas contrapalavras que o seu discurso, e também o seu posto, proporcionam.

A partir desse ponto, o texto volta-se especificamente para as cartas encíclicas. Segue-se a apresentação das três cartas de Bento XVI e as relações dialógicas nelas estabelecidas, fundamentadas numa perspectiva bakhtiniana.

Desde a escolha do objeto até a forma de trabalhar essa análise, a minha preocupação está em contribuir com uma pesquisa que associe o objeto ao humano. Acredito que não é a neutralidade, a imparcialidade que garantem um estatuto de cientificidade. A pesquisa não pode prescindir da valoração humana sobre o objeto, visto que este mesmo se constitui nas relações de interação social.

Sem dúvida, é preciso que se apontem caminhos que estejam além da “repetição mecânica de certos procedimentos teórico-metodológicos”, sem que isso represente menos rigor científico, mas a conquista de “um rigor e uma autenticidade nos resultados científicos que se definem de outra maneira” (Freitas, Jobim e Souza e Kramer, 2007, p.7).

O saber teórico, incluído academicamente, precisa interagir com as concepções construídas no cotidiano das relações sociais, possibilitando uma permanente troca entre visões de mundo que se expressam através de registros de linguagem ou de gêneros discursivos distintos. Os indivíduos e os grupos podem conquistar uma consciência crítica, cada vez mais elaborada, sobre a experiência humana, na medida em que são capazes de permitir que os diferentes gêneros de discurso (desde o discurso acadêmico até as formas cotidianas de expressão, através de ações, opiniões e representações sociais) possam interagir, transformando e ressignificando mutuamente as concepções sobre o conhecimento e a experiência humana que circulam entre as pessoas num determinado espaço sociocultural, e num dado momento histórico (Freitas, Jobim e Souza e Kramer, p.7-8).

Considero que o discurso religioso é muito presente na vida das pessoas, não só nos templos, mas no cinema, na música, na literatura etc. Ao escolher as cartas encíclicas de Bento XVI, pensei não só na atualidade do discurso, mas também na riqueza dialógica desses textos. É um discurso como meio de poder e supremacia em confronto com muitos outros que estão presentes ou surgindo na sociedade e contra os quais se trava uma luta ideológica pela manutenção da hegemonia de um em detrimento da subjugação de outro.

Bento XVI estabelece confrontos com a filosofia antiga e a moderna e, ao estudá-los, podemos entender como se dá a constituição da ideologia que norteia a Igreja Católica, assim como podemos ter a percepção de como um discurso que se pretende dominante trabalha a linguagem a fim de perpetuar a sua verdade, mesmo em meio às transformações pelas quais o mundo e o homem passam. Assim, esta pesquisa pretende elucidar, através do dialogismo, a formação da ideologia pregada por Bento XVI, em nome da Igreja Católica, e as bases teóricas que compõem as ideologias às quais ele se contrapõe. Ao refletirmos tais relações dialógicas, estamos não só analisando um texto e sua constituição, mas as muitas relações que existem entre o discurso religioso e o mundo. E mais do que explanar sobre o pensamento bakhtiniano, quero assumi-lo como princípio fundamental para realizar tais análises.

O discurso religioso católico: um modo de conceber o mundo

O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (Foucault)

Falar em discurso religioso é falar do poder da palavra, do poder do discurso que é recriado todos os dias, não só nas igrejas, nos templos, mas no nosso cotidiano. E tal palavra faz prosperarem as religiões e perpetuar o sentimento do sagrado. É ela a palavra viva posta em circulação nas relações humanas.

Ao refletirmos sobre tal discurso, uma dificuldade que nos é imposta é a consciência de que não podemos nos ater apenas ao material, ao palpável, mas também ao que não se exprime por palavras, ao inefável, o que é, por sua vez, o que traz o encantamento de tal discurso e mantém viva a fé. Daí, muitas vezes, a dificuldade em entender o fundamento do discurso religioso, pois ele se pauta no sagrado e na fé e, se nos falta a percepção deste sentimento do sagrado, foge-nos a essência de tal discurso.

Além disso, muitas vezes, as pesquisas referentes a tal discurso são movidas por algum tipo de preconceito alimentado não pela descrença, mas por ter que trabalhar com um objeto envolto por essa característica de inefável, o que se pensa, muitas vezes, ainda, distante do campo científico. Assim, chega-se ao discurso religioso movido por uma pré-concepção de tal sentimento que envolve a religião. Mas, por outro lado, reconhecemos que isso não se dá apenas em relação ao religioso, mas em todas as esferas de pesquisa. A escolha do objeto já é o começo da interpretação. Como destacou Paden¹ (2001, p.9) “não podemos chegar à religião – e assim ao mundo – senão por meio de um ponto de vista, e o que vemos será inevitavelmente uma consequência do nosso enfoque particular”.

A questão que norteia este trabalho não é fazer um enfoque acerca da religião em si, mas entender a concepção de mundo sob o prisma desse discurso. Certamente que, ao escolhê-lo, não há como se furtar da perspectiva religiosa que ele impõe. “Será ela [a religião] a grande verdade ou a grande ilusão? Ela pode ser encarada de dentro com apreço ou de fora com hostilidade. Através de que olhos, através de que óculos devemos vê-la?” (Paden, 2001, p.13). O discurso religioso é, pois, o meio pelo qual chegamos à concepção de mundo de uma determinada religião.

Quero retomar, aqui, o pensamento de Foucault (2008, p.10) destacado na epígrafe: o discurso não é simplesmente o meio de alcançarmos o poder, mas é ele próprio o poder do qual queremos nos assenhorear. Sem dúvida. As relações humanas são relações de poder e nós estamos em contato diário com uma infinidade de discursos que aspiram a ser

¹ Em sua obra *Interpretando o sagrado – modos de conceber a religião*, William Paden “se situa numa perspectiva genérica e procura expor e analisar com clareza as diversas maneiras como a religião foi e é entendida do ponto de vista dos diversos campos do saber moderno. Analisa a idéia que tiveram da religião os que a rejeitaram radicalmente: Marx e Freud; os que a interpretaram como um fato social: Durkheim e Weber; e os que a analisaram como um fato psíquico: Jung e Frankl. Expõe, em seguida, o pensamento de Max Müller e Mircea Eliade - os precursores dos estudos comparados de história das religiões - e mostra como as próprias religiões se entenderam, na sua diversidade”. Descrição disponível em: <http://www.livrariaresposta.com.br/v2/produto.php?id=63110>, com acesso em 22 de maio de 2011, às 12h40.

dominantes na sociedade. Alguns são efêmeros e outros mais enraizados, já que ganharam prestígio.

De fato: pensar um discurso tão consolidado como o religioso, em especial o católico, é, antes, pensar na luta pelo poder, pela hegemonia social. O que não é, certamente, característica exclusiva desse discurso em questão, visto que cada indivíduo tem seu lugar, e cada lugar tem seus contextos e propósitos próprios e que, na interação social, entram em contato com muitos outros discursos que também concebem o mundo segundo seus critérios. Aí, fundam-se as relações dialógicas das quais nenhum discurso pode (consegue) se privar.

Segundo Paden (2001), devemos considerar que, em algum momento da história, algumas culturas e religiões tradicionais foram envoltas numa ideia de absolutismo. Não entenderam que suas crenças eram uma em meio a muitas outras concepções de mundo. Fizeram de sua visão da realidade a própria realidade. Daí, compreendermos que ainda persistem, nessas culturas e religiões, um discurso monolítico que exclui as diferenças formadoras dos diversos contextos sociais, que ignora a pluralidade cultural e religiosa e não consegue conceber a ideia de que a sua (cultura e/ou religião) é uma entre outras diversas interpretações da realidade.

Devemos lembrar, ainda, que essa visão unilateral da realidade também foi dada pela ciência que, no século XIX, contrapondo-se à religião, colocou-se como única forma de se conceber o mundo, o que “foi equivalente à substituição de uma lente por outra, e não à liberdade da escravidão de visões de mundo singulares” (Paden, 2001, p.16).

Logo, toda essa ideia do absoluto está ligada, certamente, ao poder conquistado, em algum momento histórico, por algumas linhas de pensamento: o teocentrismo, o antropocentrismo, o iluminismo, o marxismo etc.

A escolha de um determinado discurso implica entender a realidade concebida sob tal prisma e acatar seus paradigmas, as premissas pelas quais tal concepção é feita. Não há como mergulhar num discurso sem entender os pontos que o norteiam; não há como sair incólume frente a tais percepções. Entender o sagrado implica um sentimento do sagrado.

Não há como fugir disso. Em especial, quando nos remetemos ao discurso religioso, é necessário compreender os fundamentos que norteiam tal discurso.

Neste trabalho, tomo como objeto o discurso cristão, especificamente o discurso religioso católico. Em tal contexto, devemos entender que o referido discurso tem na palavra o seu instrumento de trabalho – o trabalho da fé. É a palavra da Bíblia, do padre; a

oração dos fiéis; os documentos, livros, revistas, que a Igreja publica para informar e formar seus seguidores. Sabemos que os símbolos religiosos ligados aos rituais e ao contexto católico são detentores de valioso poder sobre a fé das pessoas e são signos que as palavras não podem substituir ou fazer representar. Mas é pela *Palavra*² que a Igreja se perpetua. E esta Palavra é fruto das relações na sociedade em todos os tempos – relações ideológicas³, relações de poder. Conforme o filósofo russo Mikhail Bakhtin reflete: a palavra é um “fenômeno ideológico por excelência” (2006b, p.36). Assim, a realidade da palavra se dá pela sua função de signo, e ela não compreende nada que não esteja ligado a tal função, pois “é o modo mais puro e sensível de relação social” (idem).

Jesus não escreveu livros, mas sua Palavra se mantém viva no tempo por meio dos evangelhos, que nasceram da sua pregação e da convivência com as pessoas, das relações de amor, de poder, de fé, de confrontos, de ensinamentos; enfim, que se formaram *nas condições da comunicação discursiva imediata* (Bakhtin, 2006a). Dessa forma, das réplicas do diálogo cotidiano, do embate entre Jesus e as pessoas naquele determinado contexto (o que Bakhtin chama de *gênero primário*), nasce um enunciado⁴ mais complexo (*gênero secundário*), ou seja, os textos bíblicos. Assim, Jesus não proferiu apenas palavras, mas valores de amor e de fé, quando curou os que necessitavam; de indignação, quando se negou a sucumbir aos poderosos; de conforto, quando perdoou os pecadores.

Bakhtin nos alerta que, em qualquer campo de investigação linguística, há necessidade de se conhecer a natureza do enunciado de forma geral, bem como as particularidades dos gêneros discursivos. Acrescenta que o desconhecimento dessas peculiaridades acaba redundando “em formalismo e em uma abstração exagerada, [que] deformam a historicidade da investigação, debilitam as relações da língua com a vida” (Bakhtin, 2006a, p.264-265), pois é pelos enunciados concretos que a língua integra a vida e é por tais enunciados que a vida penetra na língua.

² *Palavra*, neste trecho e em outros, ao longo do texto, deve ser entendida como *discurso*.

³ Bakhtin descentraliza a consciência individual da filosofia idealista e da visão psicologista da cultura que “afirmam que a ideologia é um fato de consciência e que o aspecto exterior do signo é simplesmente um revestimento, um meio técnico de realização do efeito interior, isto é, da compreensão’ [...]. Para o referido autor, o verdadeiro lugar do ideológico é o material social particular de signos criados pelo homem. “Sua especificidade reside, precisamente, no fato de que ele se situa entre indivíduos organizados, sendo o meio de sua comunicação. Os signos só podem aparecer em um *terreno interindividual* [...]” (Marques, 2004)

⁴ Pela perspectiva de Bakhtin, o *enunciado* é compreendido como elemento da comunicação em relação indissociável com a vida. Neste sentido, o enunciado concreto é um evento social e não pode ser reduzido a abstrações. Em *Gêneros do discurso*, o enunciado é definido como a unidade real da comunicação discursiva, diferenciando esta unidade (real) das unidades da língua, como palavras e orações (convencional) (GEGe, 2009, p.36).

E pelo uso da palavra que salva e repreende em enunciados e situações concretas, é que tal palavra nos chega, através da escrita daqueles que a ouviram, testemunharam ou que tiveram contato com quem as ouviu ou presenciou as ações descritas nos evangelhos. E essas palavras geraram, não só no momento de sua concepção, mas em todos os tempos, um diálogo permanente com a sociedade, onde ela permanece viva. Sim, porque, a palavra é um signo e este

recebe um “ponto de vista”, pois representa a realidade a partir de um lugar valorativo, revelando-a como verdadeira ou falsa, boa ou má, positiva ou negativa, o que faz o signo coincidir com o domínio do ideológico. Logo todo signo é signo ideológico. O ponto de vista, o lugar valorativo e a situação são sempre determinados sócio-historicamente. E seu lugar de constituição e de materialização é na comunicação incessante que se dá nos grupos organizados ao redor de todas as esferas das atividades humanas. (Miotello, 2008, p.170)

Considerando, ainda, os evangelhos (*gêneros secundários*) em sua função, deparamo-nos com as dificuldades que o estudo dos gêneros do discurso empreende. De acordo com Bakhtin,

O emprego da língua efetua-se em forma de enunciados (orais ou escritos) concretos e únicos, proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo da atividade humana. Esses enunciados refletem as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo (temático) e pelo estilo da linguagem, ou seja, pela seleção dos recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais da língua, mas, acima de tudo, por sua construção composicional. Todos esses três elementos – o conteúdo temático, o estilo, a construção composicional – estão indissolúvelmente ligados no todo do enunciado e são igualmente determinados pela especificidade de um determinado campo da comunicação. (2006a, p.261-262)

Bakhtin nos fala da importância do estudo da natureza do enunciado e da diversidade dos gêneros, porque tais enunciados são concretos e se relacionam com a grande diversidade de atividade humana e de comunicação, o que contribui para entendermos os fatos linguísticos de que dispõe cada um desses campos de atividade e situações.

Uma reflexão importante, no Brasil, acerca do discurso religioso, encontra-se no livro *A linguagem e seu funcionamento*, de Eni Orlandi. A princípio, Orlandi (1996) propõe um agrupamento de três tipos de discursos: o *autoritário*, o *polêmico* e o *lúdico*, com base nos critérios de *reversibilidade* e *polissemia*. Para ilustrar o discurso autoritário, ela toma como base de análise o discurso cristão católico. De acordo com a autora, tal discurso, por sua característica de autoritarismo, tende à monossemia.

A autora nos coloca que a *reversibilidade* se dá pela “troca de papéis na interação que constitui o discurso e que o discurso constitui” e que os papéis de locutor e ouvinte “não se definem em sua essência, mas quando referidos ao processo discursivo: um se define pelo outro, e, na sua relação, definem o espaço da discursividade” (Orlandi, 1996, p.239).

Assim, os discursos considerados autoritários, como o religioso, não querendo expor sua tendência ao autoritarismo, proporcionam uma *ilusão da reversibilidade*.

De acordo com a autora, a reversibilidade é a condição do discurso, que, sem essa dinâmica de interlocução, não acontece, não se constitui. Discursos autoritários, como o religioso, tendem a anular ou eludir tal reversibilidade. Segundo propõe, o discurso religioso se caracteriza, de fato, por uma “ilusão da reversibilidade”, pois tende à monossemia, ou melhor, sendo de base polissêmica por natureza (como todo discurso o é), “o discurso autoritário tende a estancar a polissemia” (Orlandi, 1996, p.240).

Um princípio que norteia a ideologia religiosa, segundo a autora, é o fato de tal ideologia ser construída num paradoxo: o livre arbítrio e a coerção, ou seja, o sujeito livre escolhe ser sujeitado (remetendo a autora, aqui, a Althusser).

É o discurso religioso aquele em que “fala a voz de Deus”, ou seja, a voz do sacerdote é a voz de Deus. Há, então, uma relação entre humano e divino. E, aí, prevalece uma desigualdade entre locutor/ouvinte: segundo a crença, *Deus* (que está no plano espiritual) é todo-poderoso, eterno, infalível; o *homem* (que está no plano temporal), mortal, com pouco poder e falível. Assim, “o mundo espiritual domina o temporal” (Orlandi, 1996, p.243) – Deus domina o homem. Com isso, este se torna dependente, carece de salvação e perdão divino. Nessa relação, na interlocução, não é dada ao homem a possibilidade de reverter o papel, de ocupar o lugar de locutor. Daí a *não-reversibilidade*.

Percebe-se que a autora coloca o processo de não-reversibilidade tendo em mente que, em referido discurso, o homem é dado como ouvinte na interlocução, não podendo ocupar o lugar de Deus, o locutor, e, assim, realizar a reversibilidade. Nessa interlocução, o homem é sempre suplicante e ouvinte da palavra de Deus. E, mesmo nos momentos em que se coloca como locutor, se sujeita a regras ditadas pela própria palavra divina. Nisso, tem ele a ilusão da reversibilidade, como veremos a seguir.

Quando a autora diz que, no discurso religioso, a voz do sacerdote é a voz de Deus, há uma “subsunção de uma voz pela outra” (Orlandi, 1996, p.244). É como se Deus falasse; o que implica uma total falta de autonomia do seu representante, já que ele não pode fazer qualquer alteração na mensagem divina, sendo tal voz regulada pelos textos sagrados ou mesmo pela instituição à qual ele representa. Se há entre Deus e o homem uma relação de desigualdade, tal relação é refletida numa certa obscuridade, já que a palavra de Deus está sujeita a diferentes interpretações, daí surgirem sempre novas seitas e religiões.

Diante dessa possível diversidade interpretativa, a Igreja se coloca no papel de um intérprete oficial da palavra de Deus, o que fortalece a sua tendência à monossímia. Assim, para que a interpretação ocorra, a Igreja institui os seus “agentes de interpretação” – os *representantes* da Igreja: o papa, os bispos, os padres e os *mediadores*: os santos e Nossa Senhora. Jesus Cristo “não é nem representante nem mediador”, pois, mesmo tendo-se feito humano, “é o próprio Deus” (Orlandi, 1996, p.246).

Segundo a autora, o fato de o homem poder se comunicar com Deus não altera o seu poder de dizer. É sempre ele submisso em relação à onipotência divina. Até na sua comunicação pessoal com Deus, há certa ritualização, regras e fórmulas a serem seguidas.

Orlandi nos fala, ainda, de certo *princípio de exclusão* que impera nas religiões. Este princípio está posto pela fé. Segundo ela, a Igreja é o espaço onde se dá esse princípio de exclusão. Então “a fé, sendo um dom divino e se submetendo ao espaço religioso determinado pela igreja e suas leis, longe de negar, é mais um fator que comprova a não-reversibilidade” (Orlandi, 1996, p.251).

Por outro lado, a comunicação de Deus com os homens é marcada por “fórmulas religiosas em seu caráter performativo: a infalibilidade do papa, a possibilidade de ministrar sacramentos, a consagração na missa, as bênçãos etc” (idem). Considerando que para que tais atos de linguagem, como *Eu te batizo* ou *Teus pecados estão perdoados*, se efetivem, há regras a seguir. “Para realizar esses atos, é preciso estar investido de uma autoridade dada, ou pelo menos reconhecida, pelo poder temporal, em condições sociais bastante ritualizadas”. Tal performatividade comprova o poder que a Palavra tem para a religião, como já foi atestado anteriormente. É a linguagem estabelecida como ação, “não como ação decorrente do falar, mas como ação estruturalmente (organicamente) inscrita no próprio ato de falar” (Orlandi, 1996, p.252).

O que pode distinguir, segundo a autora, o discurso religioso dos outros é exatamente o fato de o representante, aquele que fala em nome de Deus, não se confundir com Deus, de ele apenas *estar no lugar de, como se fosse Deus*, mas de não ser este o seu próprio lugar. Daí o que Orlandi chama de *ilusão da reversibilidade*.

Outro aspecto que a autora estabelece é a *vontade de poder*: como “a relação com o sagrado revela, entre outros fatores, a relação do homem com o poder, no caso, com o *poder absoluto*, a ilusão da reversibilidade toma apoio na *vontade de poder*” (Orlandi, 1996, p. 253). Então, se, por um lado, experimentamos a ilusão da reversibilidade nos colocando como representantes da voz de Deus, por outro, tal experiência nos é dada

quando transgredimos os limites por meio da heresia, do pecado etc. Assim, a transgressão nos dá uma ideia de possuir poder, de não estarmos submissos a alguma autoridade, mesmo divina. Esse, aliás, é um sentimento que faz parte da natureza humana e é muito corrente em todas as esferas da sociedade, em todos os tempos, desde que algum poder se institua. Lembremos que até o próprio Jesus foi tido como um transgressor por não sucumbir ao poder político e religioso do seu tempo. E cabe lembrar, ainda, quantos chamados “transgressores” foram mártires não só de causas religiosas, mas políticas, ambientais, sociais etc.

Outro fator importante a que a autora se refere é a apropriação de um discurso pelo outro, que revela “uma relação de fundamentação recíproca entre os diferentes tipos de discurso. Todas essas possibilidades de relação nos levam a afirmar que os discursos não se distinguem entre si de forma categórica, mas segundo seu funcionamento” (Orlandi, 1996, p.256).

Isso se dá desde um autor em relação à sua obra até textos jornalísticos que emprestam frases e recursos estilísticos característicos do discurso religioso. Assim, as chamadas propriedades do discurso religioso estão presentes na literatura, no jornalismo, na propaganda; bem como, podemos notar o uso de recursos, por exemplo, de marketing, inseridos no discurso religioso.

Destacamos que um discurso como o jornalístico, por exemplo, é carregado de mensagens que lembram o religioso, o místico, e “revelam ‘testemunhos de fé’, atuam como profetas e oráculos (...), trazem conhecimentos reveladores, detêm a verdade e a credibilidade popular”, considerando que os “leitores reagem às mensagens jornalísticas de forma análoga aos crentes frente a uma experiência religiosa” (Custódio, 2006, p.17). Logo, a idéia de “revelação”, típica do discurso religioso, insere ao jornalismo um caráter de verdade absoluta. “Assumindo um discurso persuasivo *religioso*, o jornalismo reveste seus textos de um dogmatismo velado, no qual subjaz, num nível ainda mais sutil – mas não menos ideológico ou afetivo – um discurso autoritário” (Custódio, 2006, p.106).

Ainda, Paden (2001) diz que cada “religião, bem como cada campo científico, é uma espécie de sistema de treinamento para o próprio modo de construir o mundo” (p.28). Com isso, percebemos que o jornalismo, assim como outros discursos, também constrói o real por meio de palavras e imagens e que objetiva, inclusive, definir a compreensão das pessoas nessa imitação que faz da realidade.

Na sequência, outra propriedade do discurso religioso que Orlandi destaca é a *intertextualidade*, que “se define pela remissão de um texto a outros textos para que ele signifique”. Assim, o discurso religioso se caracteriza por ser um discurso sobre outro discurso. Segundo a autora, tal discurso não considera o contexto imediato em que ocorre e, sim, está vinculado a um texto de origem. Isso torna o discurso fechado, o que é verificado pela falta de autonomia do representante. “Há um dizer, obscuro, sempre-já-dito, que se fala para os homens. Para todos os homens. Para este discurso, então, a situação imediata só entra como motivo (ilustração?) para se redizer a significação divina” (Orlandi, 1996, p.260).

São essas características que podemos refletir ao longo do trabalho, aqui, proposto. A princípio, podemos entender que tais aspectos levantados pela autora são frutos de uma visão reducionista do discurso religioso. Isso é comprovado com a análise apresentada por Paden, que situa a religiosidade num campo de saber bem mais complexo e em relação ao seu contexto de interação.

Retomando a Paden (2001), verificamos que este autor nos apresenta, ainda, pelo prisma da religião comparada⁵, a “ideia de que a religião é em si uma lente que recria e transfigura o mundo perceptivo”. Assim como os métodos que se usam para entender um determinado discurso religioso são já repletos de pré-conceitos, o “entendimento sempre ocorre em termos de um horizonte conceitual. A comparação é sempre uma seleção intencional de dados de uma série infinita de coisas possíveis de comparar” (Paden, 2001, p.149).

Outra questão levantada pelo autor é a da “particularidade histórica da vida religiosa”. Quando falamos em uma determinada religião ou discurso religioso, temos que considerar tal particularidade, pois “o comportamento religioso é sempre o comportamento de pessoas específicas em tempos específicos, dentro de contexto de mundos específicos” (Paden, 2001, p.151). Isso explica a diversidade religiosa ou mesmo as diferentes tendências dentro de uma mesma crença.

Quando o objeto da interpretação chega vestido em linguagem, a interpretação já começou. As palavras (...) e suas inevitáveis associações se transformam em intérpretes. Coisas e eventos, pessoas e histórias, chegam envolvidos em ressonâncias linguísticas, e certamente a maior parte da

⁵ “As premissas da religião comparada são de que a religião é uma forma universal de cultura que precisa ser entendida antes de ser explicada, e que entendê-la significa conhecer seus padrões e variedades transculturais de uma perspectiva equilibrada. As partes podem então ser vistas em relação ao todo, variações em relação a temas, e inovações em relação a padrões históricos globais. Assim, não se pode entender completamente um deus, um salvador ou mito de criação sem compreender toda a gama de deuses, salvadores e mitos de criação” (Paden, 2001, p.123).

história da religião só nos é acessível por meio de recapitulações e formulações da linguagem. (Paden, 2001, p.210)

Diante disso, devemos considerar que “cada mundo ou pessoa é de fato singular, mas cada mundo ou pessoa é também uma versão de um mundo ou pessoa” (Paden, 2001, p.151). Assim, cada um expressa a sua religiosidade de acordo com o que esta representa para si. E pode representar coisas diferentes para pessoas diferentes ou, ainda, ser essa representação diferente para a mesma pessoa em situações de vivência diferentes.

Assim, quando estudamos um discurso como o religioso, devemos considerar que há muitas lentes de interpretação, como já vimos, mas também que as vozes dos fiéis são também interpretativas, ou seja, é mais uma lente focalizadora, junto às demais. De acordo com Paden,

O discurso religioso assume aqui seu lugar em meio a uma gama de maneiras de falar sobre o mundo, e não simplesmente como modo ‘não-científico’, de certa forma excluído de todas as outras explicações formais, naturalísticas, de como as coisas são. Todas as visões, como vimos, são filtros (Paden, 2001, p.155).

O autor ressalta que a interpretação religiosa se constrói pela sua própria linguagem e pelos meios de que ela dispõe para interpretar o mundo, especificamente o que para ela é o sagrado; no caso do catolicismo, os textos bíblicos. Assim, essa interpretação ocorre como um “ato de fé, um ato de aprofundamento no que é considerado mais sagrado na sua própria tradição. Se a religiosidade é uma atividade, um tipo de comportamento, então a interpretação religiosa é uma forma daquela atividade” (Paden, 2001, p.156). Logo, a “linguagem religiosa não só particulariza e compromete, como também universaliza e aprofunda a si mesma” (Paden, 2001, p.157).

Dentre muitas, uma interpretação religiosa que se destaca, segundo Paden, é a de “absolutizar a própria versão do sagrado” (idem). Assim, mesmo frente a muitas similaridades entre as diversas crenças, nenhuma abre mão do objeto que consideram sagrado; como é o caso da figura de Jesus Cristo, para o cristianismo. Isso apenas reforça a ideia de que as visões são filtros e que estão vinculadas aos seus contextos. Todos os discursos religiosos são pregações do que cada religião tem como sua verdade. A fé implica uma relação de confiança e não apenas o entendimento de uma doutrina. “A religião não é apenas algo que contém uma tradição interpretativa; ela é uma tradição interpretativa” (Paden, 2001, p.161).

O autor ressalta que, mesmo parecendo “doutrinariamente imutável”, a teologia “é um processo constante de elucidação criativa do significado da religião para a geração atual” (idem). Essa ideia rechaça, de certa forma, o pensamento exposto por Orlandi de que o

discurso religioso “pouco tem a ver com o seu contexto imediato de enunciação” (1996, p.259). Ou seja, há uma preocupação constante, no discurso religioso, em dialogar com a realidade. Isso, claro, em se tratando do catolicismo, não implica uma atualização de dogmas⁶, mas uma preocupação em expor temas atuais, como sexualidade, meio ambiente, saúde e outros, à luz da Palavra sagrada. Não se trata de usar tais temas como ilustração para a pregação de suas verdades, mas de mostrar que as Sagradas Escrituras têm valor também nos dias atuais.

Que significa *hoje* ser cristão, judeu ou budista? O que a tradição tem a dizer sobre questões como meio ambiente, sexualidade, pobreza, evolução, política, psicologia e secularização? O que Deus, salvação, ritual, moralidade, iluminação, o mal, escritura ou linguagem religiosa significam na vida moderna? Como devemos pensar a respeito de outras religiões? Como defender a fé contra os críticos? É a interpretação que provê respostas a essas constantes perguntas. (Paden, 2001, p.162)

Uma importante questão que Paden nos coloca, ainda, diz respeito ao absolutismo a que tende toda religião, ou seja, de tratar a sua verdade como a única verdade. Isso vai de encontro ao respeito à pluralidade de crenças e à própria alteridade. O pluralismo é uma opção bastante respeitosa de coexistência entre as diversas crenças. Isso não implica concordância de doutrinas, mas respeito. Paden cita o teólogo cristão John Hick: “Podemos dizer que há salvação em Cristo sem ter que dizer que não há salvação a não ser em Cristo” (Paden, 2001, p.165). Portanto, “todas as religiões afirmam uma suprema realidade perante a qual somos, de alguma forma, responsáveis. Mas cada uma delas tem seus próprios termos para essa realidade” (Paden, 2001, p.168). Há de se pensar, por conseguinte, numa questão mais abrangente que é o respeito à pluralidade religiosa, tal qual ela se apresenta. Conhecer uma religião é compreender seus textos, inclusive o maior deles que é o mundo focado por sua lente, entendendo que as “diferentes religiões focalizam suas leituras em diferentes áreas e tipos de experiência” (Paden, 2001, p.171); “a religião vasculha seus mundos para revelar o que não é visto pelo olho comum” (Paden, 2001, p.172).

Os símbolos e termos religiosos não significam simplesmente, eles falam e desempenham – e, ao fazer isso, transformam a percepção, operam uma ruptura no mundo rotineiro com a sua própria força, incorporam presenças sentidas e comprometem o participante. A finalidade da linguagem religiosa não é só representar o mundo, mas encená-lo. O sagrado é encenado por palavras, histórias, imagens, e pela construção de espaço e tempo consagrados. (Paden, 2001, p.173)

⁶ *Dogma*: 2. Doutrina religiosa fundada numa verdade revelada e que exige o acatamento e a aceitação incondicionais por parte dos fiéis. No catolicismo, o dogma possui duas fontes: as Escrituras e o Magistério da Igreja. Está contido, em substância, no *credo* ou símbolo dos Apóstolos (Concílio de Niceia, ano 325). Assim, os dogmas da Trindade e da Imaculada Conceição, por exemplo, são “verdades reveladas” estabelecidas pela Igreja como fundamentais e incontestáveis, mesmo que pareçam desafiar a razão. (Japiassú/ Marcondes, 2008, p.78)

Em se tratando das Escrituras, o autor destaca que elas só são escrituras porque passam por lentes e filtros de interpretação. “Elas não vêm interpretadas, precisam *ser* interpretadas” (Paden, 2001, p.174). Assim, as palavras que são lidas nesses textos podem apoiar qualquer filosofia ou mesmo justificar a escravidão, a guerra e muitos desmandos que o mundo já sofreu; depende de como e com que intenção é feita tal leitura (Paden, 2001, p.175).

De acordo com a tradição, muito da interpretação pode-se dar pelas características e habilidades do seu intérprete. Quando se afirma que a revelação só é dada aos que amam, seja a Bíblia ou a Torá, faz-se necessário enxergar a alma da religião e não apenas o seu exterior.

Outra questão válida de se destacar é o *princípio da reciprocidade*. Tal princípio é revelado na relação dos crentes com o objeto sagrado.

Essa reciprocidade é expressa em máximas bíblicas como “procura e encontrarás”, ou “quem crer em mim terá a vida eterna”, ou em observações asiáticas como “o ignorante vê somente o mundo, mas o sábio vê Deus”, ou “a Verdade espera por olhos que não estejam turvados pelo desejo”. A “realidade” religiosa – seja ela concebida como Deus, seja como um *self* interior – se torna, em termos religiosos, uma função de tais transações. O místico Mestre Eckhart disse que “o olho pelo qual vejo Deus é o mesmo pelo qual Deus vê a mim”. Talvez essa seja a versão religiosa de “a escala cria o fenômeno” (Paden, 2001, p.188).

Entende-se, dessa forma, que a consciência humana é parte essencial no esquema da interpretação religiosa. Assim, “o surgimento do sagrado se relaciona com as transformações da subjetividade do próprio participante religioso. Nós, seres humanos, somos parte da equação da realidade” (Paden, 2001, p.188-189).

Muito mais do que a voz exterior, a voz do participante reflete a vida religiosa. “É uma forma universal de discurso, e varia em conteúdo assim como mudam os horizontes do mundo” (Paden, 2001, p.189). “Num efeito de espelho, e com múltiplas espécies de espelhos culturais, a religião revela-se mais uma vez de acordo com o modo como é abordada” (Paden, 2001, p.192).

As cartas encíclicas: um gênero do discurso e sua história

Bakhtin (2006a) nos fala sobre a importância de se ter a noção dos diversos gêneros do discurso para não cair em formalismo ou abstração exagerados. Há, ainda, que se compreender que os gêneros, tendo suas particularidades, refletem também a individualidade do seu autor, num enunciado oral ou escrito. Daí tais gêneros serem “relativamente estáveis”.

A “relativa instabilidade de um gênero estaria relacionada à sua historicidade passada (memória do passado)”, pois esses gêneros se apresentam como “o retrato dos usos já feitos anteriormente, em várias atividades humanas, e são a *memória* e o acúmulo da *história* de suas utilizações”. Dessa forma, os enunciados, nas atividades humanas, vão se constituindo mais especificamente. E esses “*enunciados*, relativamente estáveis, também se constituem como lugar de emergência dos sentidos históricos das comunicações existentes em determinados contextos e com determinadas significações, e mantêm vivas aquelas significações já socialmente consolidadas” (Bakhtin apud GEGe, 2009, p.50-51). Podemos, dessa forma, pensar nas cartas encíclicas como um gênero que pertence a uma cadeia constitutiva e derivativa. Cada publicação responde a um contexto imediato, mas retoma questões que certamente estão em pauta já há algum tempo na Igreja e mesmo nos estudos do seu autor. Assim, percebemos que Bento XVI retoma muitas questões, nas encíclicas, que já lhe eram bastante importantes tanto na sua carreira acadêmica quanto no seu trabalho como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. São questões como a ligação da Igreja, em um determinado contexto, com alguns preceitos marxistas; a herança deixada pelo Concílio Vaticano II e as interpretações posteriores de tal encontro. Todas essas inquietações são trazidas para os textos aqui analisados e provocam muitas respostas de aceitação e mesmo de contestação dentro e fora da Igreja.

E como, aqui neste trabalho, destacamos a questão do estilo individual num gênero consolidado (nem por isso estabilizado), é importante ressaltar que

A possibilidade de os *gêneros* irem se atualizando, se modificando, está relacionada ao trabalho desenvolvido pelo *sujeito* ocupado com um projeto de dizer, junção de seu passado e de seu futuro, frente a uma alteridade viva e atuante, seu interlocutor. O trabalho responsivo do *sujeito* instabiliza o *gênero* a cada vez que determinado enunciado é empregado em determinada atividade humana. Esse movimento não nega a historicidade do sentido, nem o tipo e a forma já relativamente estabilizada, mas a movimentação para novas possibilidades, instaurando novas formas e novos tipos de *enunciados*, relacionando com tipos e formas que são usualmente empregados em outras atividades humanas; esse movimento relaciona *gêneros*, joga um dentro do outro, obriga enunciados a frequentarem novas atividades e significá-las e, ao mesmo tempo, renova o *gênero* dentro do qual se enuncia (Bakhtin apud GEGe, 2009, p.51).

No trabalho de linguagem das cartas encíclicas de Bento XVI, nos deparamos com uma atualização do método escolástico medieval, o qual consiste basicamente de três etapas: a leitura (*lectio*), o comentário (*glossa*), as questões (*quaestio*) e a discussão (*disputatio*). É um método que traduz um extremo formalismo e utilização, com máximo rigor, da lógica aristotélica. É importante destacar que as discussões do método escolástico não alçam voos muito altos por acharem-se vinculadas às verdades reveladas e ao estrito controle da ortodoxia religiosa.

Ao lermos as encíclicas de Bento XVI, percebemos, com clareza, que ele sempre faz uso do discurso adversário, que embasaria um contra-argumento, e antecipa as réplicas do interlocutor para, em seguida, rechaçá-los e justificar a sua tese; o que se aproxima da *Técnica das sumas*, ou seja, a técnica das discussões dos *prós* e *contras* e a solução da questão subsequente ao debate que constituíam a estrutura das *Sumas medievais*. Assim, por exemplo, “na *Summa Theologica* de S. Tomás, primeiro se apresentam os argumentos contrários (*objectiones*) à solução da tese; com a expressão *sed contra* expõe-se, de ordinário apoiada numa autoridade, o ponto de vista oposto. O tema é então tratado, em si mesmo, na parte principal do artigo (*corpus articuli*). Daí resultam as respostas aos argumentos em contrário, aduzidos no princípio”⁷.

Essa aproximação do gênero encíclica do método escolástico é um recurso que Bento XVI traz e que lhe dá a oportunidade de abrir um diálogo com seu interlocutor e, ao mesmo tempo, aproxima o seu discurso da realidade atual, deixando claro o seu objetivo de refleti-la à luz da religião. Fazer essa junção de gêneros requer o cuidado de não inserir nas encíclicas um formalismo e uma intransigência que o método escolástico previa. As encíclicas são documentos de doutrina e que refletem questões de fé, abrindo a possibilidade de um diálogo com seu interlocutor e com diferentes vozes sociais com as quais a Igreja Católica converge ou diverge.

Em *Gêneros do Discurso*, Bakhtin (2006a) coloca algumas propriedades que caracterizam um enunciado: *a alternância dos sujeitos, a conclusibilidade, a expressividade*. A *alternância dos sujeitos* do discurso define limites precisos para cada enunciado nos diversos campos da atividade humana. Assim, todo enunciado tem um princípio e um fim absoluto:

antes do seu início, os enunciados de outros; depois do seu término, os enunciados responsivos de outros (ou ao menos uma compreensão ativamente responsiva silenciosa do outro ou, por último, uma ação responsiva baseada nessa compreensão). O falante termina o seu enunciado para passar a palavra ao outro ou dar lugar à sua compreensão ativamente responsiva (Bakhtin, 2006a, p.275).

Além dessa alternância dos sujeitos, Bakhtin nos apresenta outra peculiaridade do enunciado que é a *conclusibilidade*. Esta é um tipo interno da alternância dos sujeitos e pode ocorrer quando se tem a impressão de que o falante (ou quem escreveu) já disse tudo o que pretendia, em determinada situação. Assim, “o primeiro e mais importante critério de conclusibilidade do enunciado é a possibilidade de *responder a ele*, em termos mais precisos e amplos de ocupar em relação a ele uma posição responsiva”. Assim, concluído o

⁷ Informações disponíveis em http://www.consciencia.org/filosofia_medieval8_escolastica.shtml, com acesso em 21/08/2011 às 10h54.

enunciado do falante, pode-se tomar uma posição, em relação a ele, avaliando-o em seu conjunto.

Essa *conclusibilidade* é determinada, segundo o autor, por três elementos: 1) exauribilidade do objeto e do sentido; 2) projeto de discurso ou vontade do falante; 3) formas típicas composicionais de gênero do acabamento (Bakhtin, 2006a, p.281). No caso das encíclicas, podemos notar que o objeto ganha, na situação prevista para este gênero, um ar de exauribilidade, mas isso não o impede de suscitar respostas; pelo contrário, tais respostas já são previstas pelo autor, provocadas por ele. Isso se relaciona à *intenção discursiva*, à vontade do autor, pois esta determina não só a escolha do objeto, como também os seus limites e a sua exauribilidade.

Essa intencionalidade determina a escolha do gênero no qual o autor aborda o tema. Se o enunciado é constituído por tudo que o precede e também pelo que o sucede, visto que pressupõe uma resposta, ele “é marcado pelo passado, acontece no presente trazendo expectativas para o futuro” (idem). Assim, a *intencionalidade* é fator determinante do gênero no qual será construído o enunciado.

O termo *encíclica*⁸ vem do grego e significa ‘circular’, carta que o papa enviava às Igrejas em comunhão com Roma. A encíclica é uma carta universal, pela qual o papa empenha a sua autoridade como sucessor de Pedro e primeiro responsável pela Igreja Católica. É dirigida aos bispos do mundo inteiro e, por meio deles, a todos os fiéis.

A encíclica é uma forma muito antiga de correspondência eclesiástica, dado que na Igreja nascente os bispos enviavam frequentemente cartas a outros bispos para assegurar a unidade entre a doutrina e a vida eclesial. Bento XIV (1740-1758) reavivou tal costume, enviando “cartas circulares” aos bispos. Tais cartas papais abordavam temas de doutrina, moral ou disciplina que afetavam toda a Igreja. Assim, o termo *epistola encyclica* foi introduzido por este papa, dando início, assim, a essa forma de magistério (magistério ordinário exercido pelo papa).

Tal carta mostra conteúdo doutrinário em variados campos: fé, costumes, culto, sociedade etc. A matéria nela contida não é formalmente objeto de fé, mas não pode ser contradita oficialmente pelas autoridades da Igreja que dela fazem uso. A encíclica

⁸ As informações básicas sobre as encíclicas, que aqui constam, estão disponíveis em <http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?id=74017> e também em http://storico.radiovaticana.org/bra/storico/2009-07/300883_enciclicas_que_marcam_a_historia.html. Acesso em 25/06/2011, às 9h17.

atualiza a doutrina católica através de um ensinamento ou um tema da atualidade e é vista como a posição da Igreja Católica. Tem como objetivo refletir questões de fé, avivar a devoção, condenar os erros ou chamar a atenção dos fiéis sobre eventuais perigos para a fé. Normalmente, uma encíclica é designada pelas suas primeiras palavras, a partir do texto em latim.

O papa que mais produziu esse tipo de cartas é Leão XIII, tendo escrito 86 encíclicas - embora muitos desses textos fossem, nos nossos dias, classificados como Cartas Apostólicas ou Mensagens. João Paulo II escreveu 14 encíclicas.

Quando tratam de questões sociais, econômicas ou políticas, as cartas são dirigidas, normalmente, não só aos católicos, mas também a todos os homens e mulheres de boa vontade. Esta prática foi iniciada pelo papa João XXIII com a sua encíclica *Pacem in Terris* (1963).

Um total de 296 encíclicas foram publicadas pela Igreja Católica no curso dos últimos dois séculos, sobre os mais variados temas, como: matrimônio; liberdade humana; cinema; comunismo ateu; cinematografia, rádio e televisão; paz; desenvolvimento dos povos; regulação da natalidade; valor da vida humana; relações entre fé e razão etc. Algumas marcaram a história da humanidade como a *Rerum Novarum* ('coisas novas'), de Leão XIII (1891), na qual foram denunciadas as condições desumanas de trabalho da classe operária, sendo considerada, por isso, como um dos marcos na conquista dos operários por melhores condições de trabalho.

Para entender o impacto político e a importância dessa encíclica, é preciso levar em conta o momento histórico do papa Leão XIII, que assumiu o pontificado em plena revolução industrial, a grande transformadora das relações de trabalho no mundo.

Em face à terrível exploração trabalhista dos operários, no final do século XIX, a Igreja Católica se viu obrigada a responder com um documento no qual explicava como era a situação operária, defendendo a justiça social e os trabalhadores.

A solução proposta, chamada de *Carta Magna do Trabalho*, teve grande influência, já que envolvia o Estado, a Igreja, o trabalhador e o empresário e os instruiu para que trabalhassem juntos. "É desumano abusar dos homens, como se fossem coisas, para tirar proveito deles", afirmava o texto.

Muitas encíclicas serviram, ainda, para denunciar erros e condenar tendências e movimentos como o ateísmo, a maçonaria e o modernismo. Podemos entender, assim, que tais documentos sempre estão relacionados ao contexto em que são produzidos.

Entre as encíclicas memoráveis, figuram a *Pacem en terris* (Paz na Terra) de João XXIII, escrita em 1963, que convidava à paz entre todas as nações e condenava a corrida armamentista, enquanto imperava a chamada Guerra Fria. “É impossível pensar que na era atômica a guerra possa ser utilizada como instrumento de justiça”, afirmou João XXIII.

Outra encíclica papal de teor social foi a de Paulo VI *Populorum Progressio*, publicada em 1967, sobre o "desenvolvimento dos povos", na qual a Igreja reconhecia que apenas com o desenvolvimento social se pode alcançar a paz entre os povos. A terceira encíclica de Bento XVI se entrelaça com esta carta de Paulo VI e também com a *Centesimus Annus* (1991) de João Paulo II, a fim de examinar a globalização no contexto atual. Nela, Bento XVI pede ao mundo, no início do terceiro milênio, que governe a globalização com ética e se crie uma nova e verdadeira autoridade política mundial baseada na solidariedade e caridade.

As encíclicas que o papa Bento XVI publicou, desde que assumiu o pontificado em 2005, revelam a continuidade dos seus pensamentos construídos durante a sua experiência como teólogo e professor e, depois, como cardeal responsável pela Congregação para a Doutrina da Fé, por mais de 20 anos.

No primeiro ano como Sumo Pontífice da Igreja Católica, Bento XVI escreve a carta encíclica *Deus Caritas Est*, publicada em 25 de janeiro de 2006. A segunda carta, *Spe Salvi*, é publicada em 30 de novembro de 2007 e a terceira, *Caritas in Veritate*, em 29 de junho de 2009, obedecendo, assim, a um intervalo de cerca de dois anos entre cada publicação.

Devemos entender que, se por um lado, os pensamentos de Bento XVI estão em continuidade e não dependem da função que ocupa, como ele mesmo afirma; por outro, sua condição de Sumo Pontífice atribui uma responsabilidade a tais pensamentos, diferente dos posicionamentos assumidos por um teólogo ou mesmo um cardeal a respeito dos temas apresentados. As palavras de Bento XVI são as palavras da Igreja Católica. Só ele as pode pronunciar em forma de encíclicas. O lugar que ele ocupa é único e suas palavras são portadoras da Palavra de Deus.

Em relação a esse lugar próprio, singular, único, Bakhtin nos fala nos manuscritos posteriormente intitulados *Para uma filosofia do ato responsável*:

“Postupok” é um ato, de pensamento, de sentimento, de desejo, de fala, de ação, que é intencional, e que caracteriza a singularidade, a peculiaridade, o monograma de cada um, em sua unicidade, em sua impossibilidade de ser substituído, em seu dever responder, responsabilmente, a partir do lugar que ocupa, sem alibi e sem exceção. (Ponzio, em *Introdução à Bakhtin*, 2010, p.10)

Assim, reiteramos a ideia de que a responsabilidade de um papa sobre o seu discurso é superior a de qualquer integrante da Igreja. Diferente das reflexões de um intelectual acostumado a expor sua teologia (como sempre Ratzinger o fez), o papa responde pela Igreja, em nome de Deus, num lugar que só ele ocupa; e a responsabilidade de suas palavras é um ato intransferível. Não é este um lugar do qual ele possa ser deposto. Ele tem a garantia (e, ao mesmo tempo, a responsabilidade) da infalibilidade que é própria do lugar que ocupa.

Dessa forma, o seu texto estabelece as linhas diretrizes doutrinárias, comportamentais e de ação para a Igreja Católica. As encíclicas são enunciados que possuem organização temática, eixos argumentativos e concepções específicas que os caracterizam e lhe dão fundamentação.

Antes de iniciarmos o estudo das cartas, penso ser importante conhecermos um pouco do universo de seu autor, o que facilita e, muitas vezes, justifica as suas posições enquanto representante da Igreja Católica.

“Um intelectual vestido de pastor”

O discurso religioso está ligado à concepção de poder. É usado como meio de poder e supremacia em confronto com muitos outros discursos que estão presentes ou surgindo na sociedade e contra os quais se trava uma luta ideológica⁹ pela busca e/ou manutenção de uma hegemonia. Sim, todo discurso quer ser dominante, por mais simples que aparente ser. O discurso não é apenas “aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo: é, também, aquilo que é o objeto do desejo”. (Foucault, 2008, p.19).

Um representante do discurso religioso que, sem dúvida, “encarna” a visão de poder é o papa – Sumo Pontífice da Igreja Católica. Cada um que ocupa esse posto, certamente, é muito visado pela imprensa e alvo de críticas dos que representam um discurso oposto ao dessa Igreja. A Palavra do papa sintetiza o paradigma da Igreja Católica – instituição esta vista como uma das mais influentes no mundo.

Desde 2005, essa Igreja é representada por Bento XVI, nome que o cardeal Joseph Ratzinger assumiu ao ser escolhido papa. E, ao nos referirmos a esse sujeito, devemos considerar que sua ação doutrinária não começou com seu pontificado, mas entendê-la

⁹ Para o filósofo russo Mikhail Bakhtin, “a *ideologia* é social e se constrói em todas as esferas das interações”. Por ser ideológico, o *signo* comporta as crenças, os sonhos, as visões de mundo, os modos de interpretar a realidade. (GEGe, 2009, p.59)

como a continuidade de um trabalho feito desde o início dos anos 1980, quando foi nomeado, pelo então papa João Paulo II, Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé¹⁰ e escolhido para presidir a Comissão Teológica Internacional, tornando-se, assim, “braço direito” de seu antecessor, já que a Congregação para a Doutrina da Fé ocupa o primeiro lugar na lista oficial das congregações da Cúria Romana; é “o instrumento por meio do qual a Santa Sé promove o aprofundamento da fé e vela pela sua integridade. É, pois, a própria guarda defensora da ortodoxia católica” (Ratzinger/Messori, 1985, p.2).

O cardeal Ratzinger, desde então, tornou-se figura polêmica por algumas decisões que lhe eram impostas pelo cargo. Uma delas o fez criar muitos desafetos, por demonstrar uma visão considerada “eurocêntrica” de Igreja: a de lutar fervorosamente contra a Teologia da Libertação, concepção teológica que se desenvolveu na América Latina e propunha uma libertação social, uma forma de pensar a teologia mais na prática, a exemplo de Jesus, e que fazia uma opção preferencial pelos pobres. Se ligada a um contexto social, essa proposta buscava nas ciências sociais uma base, especificamente o marxismo, em contraposição ao capitalismo. Indo de encontro à teologia clássica do Vaticano, encontrou, ali, opositores, como o então cardeal Joseph Ratzinger. Atitudes como condenar o brasileiro Leonardo Boff, um dos expoentes da Teologia da Libertação, em 1995, a um “silêncio obsequioso”¹¹ foi uma tomada de posição vista por muitos como punitiva e conservadora e que demonstrava a sua convicção em relação a ter uma Igreja “voltada mais para questões espirituais que para temas sociais”¹². Dessa forma, quando foi eleito papa, toda essa polêmica veio à tona. Começava ali a tentativa de constituição ideológica do novo pontífice da Igreja Católica.

Como, aqui, analiso as encíclicas deste papa, convém lembrar, ainda, que tais polêmicas aparecem também refletidas em seus textos, em questões como a identidade da Igreja e de Cristo e as manifestações de religiosidade popular. Questões que ele retoma em resposta a esse perfil conservador que lhe fora atribuído por atitudes como essa em relação

¹⁰ A Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (outrora chamada Sagrada Congregação da Inquisição Universal e, depois, Santo Ofício) “costuma ter reuniões semanais, de que participam o prefeito e sete bispos, quinze cardeais e uns trinta oficiais. Nelas se abordam os temas relacionados com as quatro seções que compõem a Congregação: doutrinal, disciplinar, sacerdotal e matrimonial” (Blanco, 2005, p. 107).

¹¹ O *silêncio obsequioso* é uma punição imposta pela Santa Sé a religiosos que, no seu entendimento, pregam ou divulgam doutrinas consideradas errôneas em relação à ortodoxia doutrinária da Igreja Católica, seja através de declarações ou da publicação de livros e artigos. Consiste em exigir ao subordinado, no caso um padre ou religioso que tenha feito voto de obediência, um afastamento da pregação ou publicação de textos por um período de tempo determinado. Pesquisado em http://pt.wikipedia.org/wiki/Silêncio_obsequioso, disponível em 6 de agosto de 2010, às 15h31min.

¹² *Revista do Brasil* p.10, abril, 2007.

a Leonardo Boff. A sua contestação à Teologia da Libertação não cessou e é assunto ainda presente em seus textos, mesmo que, às vezes, de forma velada.

Se, por um lado, Bento XVI é constantemente lembrado por suas ações ditas “polêmicas” enquanto cardeal; por outro, é uma personalidade notadamente respeitada, no meio religioso, como teólogo e pensador; reconhecido como escritor e por sua notável carreira como professor. Doutorou-se jovem e, desde então, dedicou-se ao magistério. Sua postura constantemente revela esse seu lado catedrático. E essa postura é sempre vista pela imprensa e outros como demonstração de pouco carisma, claro, em comparação ao seu antecessor João Paulo II, personagem notoriamente carismática e que conseguia usar sabiamente a mídia. É difícil não perceber tal diferença. João Paulo II era muito admirado por suas atitudes e manifestação de carinho em cada lugar por onde passava (como quando beijava o solo da terra visitada ao descer do avião) e, além disso, exerceu um longo pontificado – tornou-se uma “celebridade”. Já Bento XVI é mais reservado. Suas palavras revelam as reflexões de um intelectual astuto, de um pensador contemporâneo. Quando da sua eleição, em 2005, o jornal italiano *Corriere della sera* anunciou: “Ele será um papa amado e temido, um intelectual vestido de pastor”¹³. Essa expressão resume a identidade que seria traçada do sujeito Bento XVI.

Um pouco da vida de Joseph Ratzinger

O contato com a vida de Joseph Ratzinger é também um passeio pela história recente da Alemanha. Sua vida passa pela segunda grande guerra, que arrasou o país e marcou profundamente o mundo, e pelo contato com uma infinidade de filósofos e teólogos. É, ainda, um aprendizado sobre a formação cristã do seu país. A Alemanha é, certamente, um berço da filosofia. Entender o pensamento desse intelectual é transpor, de certa forma, uma barreira: ele pensa como um alemão. E tal visão, muitas vezes, difere da nossa formação latinoamericana.

Sobre isso, Bakhtin atesta a importância de considerarmos o *contexto extraverbal*, que, segundo o autor, compreende três fatores: “1) *o horizonte espacial comum* dos interlocutores (...), 2) *o conhecimento e a compreensão comum* da situação por parte dos interlocutores, e 3) *sua avaliação comum* dessa situação” (Bakhtin, 1926, p.7). Assim, entendemos que a não compreensão advém, muitas vezes, da falta de participarmos de um

¹³ Jornal *Corriere della Sera*, 20 de abril de 2005, 06h45 ☒ Atualizada às 09h17. Pesquisado em www.noticias.terra.com.br/mundo/novopapa/. Acesso em 08/09/2008 às 9h14min.

mesmo “horizonte compartilhado”, levando em conta não só o espaço geográfico, mas o cultural de cada um.

Tal contato com um pensamento que perpassa toda uma linha filosófica e ideológica é, ainda, um aprendizado acerca da alteridade. Assim, não é uma questão de identificar tal posicionamento como certo ou errado, mas sabê-lo fruto de uma forma diferente de construção. Dessa maneira, percebemos, por exemplo, que ele encara a leitura de Marx como um alemão que lê outro alemão, no contexto sócio-histórico que os une, e não apenas como o competente teólogo que é.

Em *Sal da Terra*, o próprio Ratzinger destaca:

As virtudes e os defeitos dos alemães estão estreitamente relacionados. Somos um povo que valoriza muito a disciplina, a eficiência, o trabalho, a pontualidade, e que, graças a tudo isso, conseguiu novamente ser a primeira potência econômica e o sistema monetário mais estável da Europa. [...] Isto poderia levar-nos novamente a sentir um certo orgulho em face das outras nações, e assim fazer-nos pensar que unicamente o que é alemão é realmente bom, porque o resto são coisas malfeitas etc. Esta tentação de nos justificarmos e de nos avaliarmos unilateralmente pelos parâmetros da eficiência é, sem dúvida, muito própria da Alemanha, sobretudo na história recente, e devemos tê-lo em conta. (Blanco, 2005, p.5)

*Joseph Ratzinger is very much a Bavarian theologian*¹⁴ – “a terra em que nasceu e viveu configurou-o até intelectualmente”¹⁵.

A Baviera, província de Ratzinger, é uma terra católica. No início da reforma protestante, Guilherme IV opta pela religião católica para o seu reino. É uma época de “hegemonia política e esplendor cultural. Construir-se-ão na ‘santa Baviera’ pequenas igrejas com torres rematadas em forma de bulbo, bem como os grandes mosteiros do barroco ou do rococó – autênticas ‘fortalezas de Deus’” –, que acolherão numerosas peregrinações. A espiritualidade rústica e tradicional dos bávaros são lembranças eternas na vida de Ratzinger.

“Os bávaros caracterizam-se por ser gente nobre e de fé viva, rude (na sua maioria são camponeses), mas ao mesmo tempo dotada de grande sensibilidade”. Munique é uma grande capital cultural e artística.

“O século XIX – sob a influência de Napoleão – será na Baviera um século de reformas”, por meio da Constituição de 1808, baseada nos princípios de igualdade e liberdade. E por tais princípios trabalhará o tio-avô de Ratzinger, também Joseph Ratzinger: “sacerdote, escritor e político, amigo e assistente, na Universidade, do teólogo e

¹⁴ A. Nichols, *The theology of Joseph Ratzinger*, T&T. Clark, Edimburgo, 1985, p.5 (nota do autor).

¹⁵ As citações em que não conste autoria, neste trecho, estão em Blanco, 2005, da p.15 a 19.

historiador Döllinger¹⁶; que será também um defensor dos pobres e lutará por implantar a doutrina social da Igreja lançada por Leão XIII”.

Em Munique, nasceu o partido nacional-socialista e Hitler chega ao poder em 1933. Pouco depois, os bispos da região publicam “um documento contra o nazismo e o cardeal Faulhaber defenderá os judeus nos seus sermões do Advento na catedral”. Em consequência, “a partir de 1935, suceder-se-ão os ataques do regime nazista às instituições católicas, como também a algumas protestantes”.

Assim, todas as circunstâncias que envolvem a formação da sua terra influenciam na formação do próprio teólogo. Ratzinger considera-se profundamente ligado à Bavária.

Quando perguntado, em 1984, por Messori, se nunca se sentira atraído pelo protestantismo (fato comum entre os teólogos alemães), ele responde prontamente:

Oh não! O catolicismo da minha Baviera sabia deixar espaço para tudo o que é humano: para a oração e para as festas, para a penitência e para a alegria. Um cristianismo alegre, multicolorido, humano. Talvez seja por isso que não tenho uma sensibilidade ‘puritana’; respirei o barroco desde a infância. E, com todo o respeito pelos meus amigos protestantes, nunca experimentei uma atração desse tipo, quer por motivos psicológicos, quer no plano teológico: o protestantismo podia dar uma sensação de ‘superioridade’, de um maior rigor científico, mas a grande tradição dos Padres da Igreja e dos mestres medievais eram para mim mais convincente. (Ratzinger&Massori, 1985, p.127-128)

Em 1997, o cardeal Ratzinger publica *Lembranças da minha vida – uma autobiografia parcial (1927-1977)*.

É raro um alto dignitário da Igreja expor-se abertamente para que todos o conheçam. As relações familiares; as vivências e experiências que marcaram sua infância; os motivos íntimos que o levaram a abraçar o sacerdócio; os desígnios que o conduziram à academia e sua participação no Concílio Vaticano II; o caminho até a nomeação a arcebispo, tudo isso o leitor fica sabendo por este relato, autocrítico e sem vaidade, de Joseph Ratzinger. (nota da edição)

Segundo nos conta, sua infância foi marcada pela paisagem e história de um triângulo entre dois rios: o Inn e o Salzach. Isso porque seu pai, um oficial da polícia rural, era frequentemente transferido (Ratzinger, 2007, p.5).

O seu nascimento é todo significativo: nasceu num Sábado de Aleluia, às margens do rio Inn. Por isso, foi batizado com a água que tinha acabado de ser consagrada na noite pascal – “ser o primeiro a ser batizado com a nova água batismal era considerado um significativo presságio”, “um sinal de bênção” (Ratzinger, 2007, p.6).

Bem, ao ler um pouco sobre a vida familiar de Ratzinger, percebe-se que o sacerdócio é naturalmente concebido tanto na vida dele quanto na do seu irmão. Pode-se notar que

¹⁶ Johann Joseph Ignaz von Döllinger foi um teólogo alemão, padre católico e historiador da igreja que rejeitou o dogma da infalibilidade papal. Ele é considerado um importante contribuinte para a doutrina, crescimento e desenvolvimento da Velha Igreja Católica (Nota do autor).

todas as lembranças dos lugares por onde ele passou, na sua Baviera, são marcadas pelos símbolos religiosos, principalmente as igrejas.

Sua vocação aflorou bem cedo. Não só a sua vocação sacerdotal, mas a sua habilidade intelectual. Georg Ratzinger¹⁷, mais tarde, relatou que os companheiros de escola se surpreendiam com os dotes intelectuais de seu irmão, sua precisão de memória e capacidade de expressar-se; assim como com seu entusiasmo diante das discussões e debates. Ratzinger ressalta que não só as festas litúrgicas o entusiasmavam, mas também “tudo o que se relacionava com a religião do ponto de vista racional” (Blanco, 2005, p.28).

Assim, ele sentia sempre necessidade de estar bem preparado para as polêmicas que se travavam, até mesmo nas ruas, naqueles anos do nacional-socialismo, em que meninos como ele eram apontados em público como católicos ou futuros sacerdotes, e, por isso, desafiados.

É com grande comoção que o cardeal também relata os momentos de maior tensão na sua vida e na do povo alemão. Isso aconteceu a partir de 1933, quando Hindenburgo¹⁸ entregou a função de chanceler do *Reich* a Hitler – o que foi chamado pelo partido de “tomada de poder” (Ratzinger, 2007, p.14).

O avanço do novo sistema político significou o crescimento da oposição da Igreja ao nacional-socialismo. Após acontecimentos como o apedrejamento de lojas dos judeus pelos integrantes da juventude hitlerista, o papa Pio XI publica a encíclica *Mit brennender Sorge*, condenando as teorias do nacional-socialismo (Blanco, 2005).

“A luta contra a escola confessional estava começando; o laço ainda existente entre a escola e a Igreja tinha de ser dissolvido, e a base espiritual da escola não devia mais ser a fé cristã, mas a ideologia do *Führer*¹⁹” (Ratzinger, 2007, p.15). Pouco tempo depois, o ensino religioso seria excluído da escola, que daria prioridade à prática de esportes.

¹⁷ Georg Ratzinger, *La testimonianza del fratello*, p.224 (nota do autor).

¹⁸ Paul von Hindenburg foi um marechal alemão, importante figura durante a Primeira Guerra Mundial. Foi também presidente da Alemanha de 12 de maio de 1925 a 2 de agosto de 1934. Em fins de 1932 foi convencido por Franz von Papen a chamar Adolf Hitler à chancelaria. Em 30 de Janeiro de 1933, Hindenburg nomeia Hitler chanceler, a quem o Reichstag (Parlamento) viria a dar poderes ditatoriais; a partir de então, Hindenburg passou a ser uma simples figura decorativa no governo germânico. Pesquisado em http://pt.wikipedia.org/wiki/Paul_von_Hindenbug, com referência: Hindenburg, Paul (Ludwig Hans Anton von Beneckendorff und) von (em inglês). Acesso em 19/06/2011 às 22h02.

¹⁹ *Führer* em alemão, o "condutor", "guia", "líder" ou "chefe". Embora a palavra permaneça comum no alemão, está tradicionalmente associado a Adolf Hitler, que a usou para se designar líder da Alemanha Nazista. Pesquisado em <http://pt.wikipedia.org/Führer>, com referências: *História Global Brasil e Geral*. Volume único (Gilberto Cotrim) e *Ascensão e queda do Terceiro Reich - Triunfo e Consolidação 1933-1939*. Volume I. (William L. Shirer). Tradução de Pedro Pomar. Agir Editora, 2008, Pág. 308, 312. Acesso em 23/06/2011, às 17h02.

Enquanto a guerra era deflagrada, entre os desmandos de poder de Hitler e suas consequências desastrosas no mundo, Ratzinger vive as suas experiências como seminarista.

Com novas conquistas territoriais, 1940 foi um ano de triunfos para Hitler, mas tais vitórias nunca foram vistas como uma vitória da Alemanha, do povo alemão.

O avançar da guerra trouxe a necessidade de convocar mais soldados; assim, seu irmão Georg, também seminarista, foi “convocado para o treinamento básico da infantaria”, seguindo a convocação para o exército (Ratzinger, 2007, p.31). Ratzinger permaneceu em casa, visto que os seminários eram usados como hospital militar.

Conforme a guerra se expandia e com a crescente perda de homens, os poderosos decidiram, em 1943, que os estudantes de internato deveriam ser engajados nas baterias da defesa aérea (Flak), aproveitando o tempo livre no serviço de defesa contra aviões inimigos. Foi assim que Ratzinger e seus colegas de turma acabaram participando diretamente dos serviços militares da época.

Ao atingir a idade militar, foi dispensado da Flak, porém, ao chegar em casa, a convocação para o treinamento na infantaria alemã já “estava sobre a mesa” (idem).

Ratzinger nos conta dos momentos de tortura psicológica sob o comando de militares que haviam sido líderes da chamada Legião Austríaca – “ideólogos fanáticos”. Segundo ele, houve uma pressão muito grande para que o grupo ao qual ele pertencia se alistasse “voluntariamente” a SS²⁰. E assim ocorreu com muitos. Ratzinger e alguns, por dizerem que seriam sacerdotes católicos, foram tratados com desdém, mas conseguiram se livrar de servir a esse grupo criminoso.

Interessante é o paralelo que o autor faz entre a “pseudo-liturgia” com a pá (enxada) e a situação do país naquele momento. Ao iniciar o treinamento, eram orientados “para uma espécie de culto da pá e do trabalho como força libertadora”. Era todo um ritual de cuidado com esse objeto, que jamais poderia ser guardado com um grão de sujeira sequer. “Mas esse mundo de aparências desmoronou-se de um dia para outro quando[e], em outubro, a

24 Schutzstaffel (em português "Tropa de Proteção"), abreviada como SS, S S ou  (em Alfabeto rúnico) foi uma organização paramilitar ligada do partido nazista e de Adolf Hitler. Seu lema era "Mein Ehre heißt Treue" ("Minha honra chama-se lealdade"). Inicialmente era uma pequena unidade paramilitar, posteriormente agregou quase um milhão de homens e conseguiu exercer grande influência política no Terceiro Reich. Construída sobre a Ideologia nazista, a SS sob o comando de Heinrich Himmler, foi responsável por muitos dos crimes contra a humanidade perpetrados pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. Pesquisado em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Schutzstaffel>, com referências: <http://dbpedia.org/page/Schutzstaffel> e *Nazismo Violência e propaganda foram as armas de Adolf Hitler*. Uol (Página visitada em 2009-12-07). Acesso em 15/4/2011, às 11h19.

vizinha Hungria, em cuja fronteira estávamos localizados, rendeu-se às tropas russas [...]” (Ratzinger, 2007, p.37). Em meio aos confrontos, ninguém mais cuidava daquele objeto tão “venerado” anteriormente.

“Foi exatamente essa degradação do objeto de culto em ferramenta banal do cotidiano que nos fez perceber o profundo colapso que estava em andamento. Toda uma liturgia mostrava-se mentirosa, bem como o mundo por trás dela” (idem).

Mais tarde, já em casa, Ratzinger foi identificado como soldado pelos americanos que acolheram a casa de seus pais como quartel-general, e juntou-se aos prisioneiros de guerra de um exército derrotado. Levou consigo um lápis e um caderno onde pôde anotar seus pensamentos e considerações. Eram cerca de 50 mil prisioneiros que foram enviados a um campo aberto e expostos ao tempo. Alguns sacerdotes que lá estavam celebravam diariamente a missa; reuniam-se também acadêmicos de diversas áreas para um estudo em grupo – tudo isso em poucas tendas para abrigarem-se das chuvas. Permaneceram ali por um bom tempo, com uma alimentação mínima até começarem as dispensas (Ratzinger, 2007, p.42-43). O desconhecimento desses fatos reais leva, hoje, a muitas críticas infundadas de que o papa participou do exército nazista.

Em junho de 1945, pôde, finalmente, voltar pra casa. Mas a vida na Alemanha estava difícil. “Não encontrávamos livros para comprar naquela Alemanha destruída e economicamente arrasada” (Ratzinger, 2007, p.45).

Ratzinger, a partir de então, vai para o seminário de formação de sacerdote, em Frisinga. Lá, começa uma nova fase de descobertas, de Dostoievski a Martin Buber, passando por autores como o filósofo Aloys Wenzel e sua *Filosofia da Liberdade*, obra em que “tentava nos mostrar que a visão determinista do mundo, própria da física e que não deixava lugar para Deus, foi substituída por uma cosmovisão aberta, na qual havia espaço para o novo, o imprevisível, o não-calculável de antemão” (Ratzinger, 2007, p.49). Ainda relembra leituras de Heidegger, Jaspers, Nietzsche, Klages, Bergson, Kant, Steinbüchel e seu livro *A transformação do pensar* e, ainda, Agostinho e Tomás de Aquino.

Relevante a descrição que faz do cardeal Faulhaber, que o impressionava profundamente, por sentir nele o peso de quem suportou o sofrimento na época do nazismo e que agora era envolvido “em uma invisível dignidade. Nele não procurávamos um ‘bispo a quem abraçar’; emocionava-me, antes, a imponente grandeza de sua tarefa, com a qual ele se tinha identificado totalmente” (Ratzinger, 2007, p.52). Interessante ver o quanto essa descrição se assemelha a que, hoje, é atribuída ao próprio Bento XVI.

Foi, então, autorizado pelo bispo a seguir os estudos de teologia em Munique, onde, familiarizando-se com os debates culturais de seu tempo, pretendia dedicar-se por completo à teologia científica. Essa faculdade havia sido fechada pelos nazistas, em 1938, “porque o cardeal Faulhaber tinha recusado seu consentimento para a nomeação de um professor, conhecido como adepto de Hitler, que os detentores do poder tinham indicado para a cátedra de Direito Canônico” (Ratzinger, 2007, p.56). A consequência foi que, após a guerra, a faculdade teve que ser reconstruída. Provisoriamente instalada numa antiga residência real, a faculdade de teologia contava com belíssimos jardins, onde Ratzinger gostava de meditar não apenas sobre as aulas, mas sobre questões que se debatiam em sua vida: a escolha entre o trabalho pastoral ou a vida acadêmica como professor de teologia e, ainda, sobre a capacidade de viver o celibato e não se casar (Blanco, 2005).

Segundo nos relata, a diversidade de origens dos acadêmicos trouxe nova vida à faculdade, que atraiu estudantes de toda a Alemanha.

Fala-nos do professor que seria o “astro” da universidade da época: Friedrich Wilhelm Maier, professor de exegese do Novo Testamento, que, mesmo brilhante, segundo Ratzinger, “não tinha aproveitado a reviravolta que Bultmann e Barth²¹, cada um à sua maneira, haviam trazido à exegese” (Ratzinger, 2007, p.60). Destaco, aqui, uma passagem que, creio, muito tem a ver com os escritos posteriores de Bento XVI, em especial, as exegeses em torno da figura de Jesus Cristo²².

Em retrospecto, eu diria que ele [Maier], a bem dizer, foi um caso exemplar daquela orientação que Romano Guardini viu em seus professores de Tubinga e que caracterizou como liberalismo limitado pelo dogma. Diante da nova orientação, [...], a posição de Maier era certamente insuficiente: o dogma não opera como uma realidade capaz de infundir força na construção da teologia, mas como grilhão, negação e limitação. Porém, a uma distância de quase cinquenta anos, posso ainda hoje ver o lado positivo: o questionamento desembaraçado, a partir dos horizontes do método histórico liberal, criava um contato novo, direto, com as Sagradas Escrituras e libertava as dimensões do texto que não eram mais percebidas em uma leitura por demais fixa, a partir do dogma. A Bíblia agora nos falava de uma maneira mais direta e mais viva. O que, porém, era arbitrário e superficial no método liberal [...], era evitado pela obediência diante do dogma. Exatamente o equilíbrio entre o liberalismo e o dogma tinha sua própria fertilidade. [...] A exegese continuou sempre, para mim, o centro do meu trabalho teológico. [...]. Embora tenha sentido cada

²¹ *Karl Barth* (Basileia, 10 de maio de 1886 — 10 de dezembro de 1968) foi um teólogo cristão-protestante, pastor da Igreja Reformada e um dos líderes da teologia dialética e da neo-ortodoxia protestante. Foi um dos mais destacados teólogos protestantes que já existiu. Ele celebrou-se como criador da teologia dialética do século XX, que ressalta o sentido existencial do cristianismo e o reintegra em sua base bíblica, de doutrina da revelação e da fé. Fez estudos universitários em Berna, Berlim e Tübingen, terminando-os em Marburg. Foi editor assistente do jornal *Die Christliche Welt*, pároco da Igreja Reformada Alemã em Genebra e pastor em Safenwil, ainda na Suíça. Lecionou teologia nas universidades alemãs de Göttingen, de Munique e de Bonn. Demitido dessa última em 1935 pelo governo nazista, teve seus diplomas de teologias anulados por Hitler devido a sua oposição, conforme declaração teológica do Sínodo de Barmen, à nazificação da Igreja Reformada. Pesquisado em http://pt.wikipedia.org/wiki/Karl_Barth, disponível em 23/06/2011, às 17h13.

²² Refiro-me a Ratzinger, J./Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 2007 e *Jesus de Nazaré II*, 2011.

vez mais os pontos fracos dos princípios de Maier, que não conseguiu ver toda a profundidade da figura do Cristo, o que ouvi dele e o que aprendi metodicamente com ele continuam fundamentais para mim. (Ratzinger, 2007, p.60-61)

Mesmo diante da grandeza de Maier, o estudante Ratzinger identificou-se muito com o professor Friedrich Stummer, exegeta do Antigo Testamento, que, segundo nos relata, era um homem bastante “calado e reservado, cujo valor estava em seu trabalho rigorosamente histórico e filológico, enquanto apontava apenas com muita cautela as linhas teológicas”. Participando ativamente das reuniões de estudo, foi entendendo que “o Novo Testamento não é um outro livro, de uma outra religião, que tinha se apropriado, por algum motivo, dos livros sagrados dos judeus, como uma espécie de apêndice”. Na verdade, na época de Jesus, “os textos do Antigo Testamento ainda não se tinham ajuntado em um cânon definitivo” (Ratzinger, 2007, p.61). Assim, conclui que o “judaísmo (que em sentido escrito só começou quando a formação do cânon terminou, portanto, no século I depois de Cristo) e a fé cristã definitiva no Novo Testamento são duas maneiras de apropriação das Escrituras de Israel” que “são determinadas pela tomada de posição diante da figura de Jesus de Nazaré” (Ratzinger, 2007, p.61-62).

Conta-nos da *Carta aos Romanos*, obra de Karl Barth que se tornou “uma declaração de luta contra o liberalismo²³ e um programa para uma nova teologia conscientemente eclesial” (Ratzinger, 2007, p.62-63). Além disso, fala-nos da influência decisiva, na sua formação, de Gottlieb Söhngen, que, de filósofo, encaminhou-se para a teologia dos mistérios, a qual coloca em evidência a relação entre a razão e o mistério, e também de Pascher, teólogo pastoral, que refletia a essência da santa missa, como em sua obra *Eucaristia*.

Pelas palestras de Pascher e pela maneira respeitosa como ele nos ensinava a celebrar a liturgia, partindo do que é a sua essência, tornei-me um adepto do movimento litúrgico. Assim como aprendi a entender o Novo Testamento como a alma de toda teologia, entendi a liturgia como sua terra de plantio, sem a qual ela só pode murchar. Por isso considerei, no início do Concílio, o projeto para a constituição sobre a liturgia como um grandioso ponto de partida para a Assembleia eclesial e aconselhei o cardeal Frings nesse sentido. Que os lados negativos do movimento litúrgico depois voltariam reforçados e até tenderiam à autodestruição da liturgia, isso eu não pude prever. (Ratzinger, 2007, p.65)

Ratzinger nos coloca, ainda, a sua surpresa diante do que hoje se diz da igreja pré-conciliar, pois, para ele, foi uma época marcada por “uma teologia que interrogava com

²³ “A primeira Guerra Mundial foi sentida como o fracasso do dogma liberal do progresso e, por isso, de toda a teologia liberal. Foi exatamente com a ajuda das conquistas modernas que se chegara às destruições do ser humano e de sua dignidade que antes disso nem teriam sido possíveis” (Ratzinger, 2007, p.62).

nova coragem” e por “uma espiritualidade que abandonava as coisas antiquadas e empoeiradas, a fim de conduzir a uma nova alegria pela redenção”. Assim, o dogma não representava uma imposição de fora, mas a “fonte viva, antes de tudo, na liturgia e na grande riqueza da tradição teológica” (Ratzinger, 2007, p.65-66).

Mostra-nos o valor do dogma como na exigência do celibato que, embora lhes fosse difícil, havia a confiança “na experiência secular da Igreja” e a ciência de que a renúncia que lhes era imposta seria fecunda, pois atingiria o mais íntimo de suas almas (Ratzinger, 2007, p.66).

Questão mais polêmica deu-se, segundo nos relata, em torno da proclamação do dogma da assunção corporal de Maria ao céu, quando foram consultadas as faculdades teológicas do mundo inteiro. Entrou-se em questão a *tradição*, que era entendida como o que pode ser “provado com textos”. O patrólogo Altaner, de Würzburg, provara que “a doutrina corporal de Maria ao céu era desconhecida antes do século quinto. Portanto, não podia pertencer à ‘tradição’”. Segundo Ratzinger, tal argumento só tem valor se a tradição for entendida “rigorosamente como transmissão de conteúdos e textos fixos”. Mas quando ela é vista como “o processo vital pelo qual o Espírito Santo nos introduz em toda a verdade e nos ensina a entender o que antes ainda não éramos capazes de compreender (cf. Jo 16,12s), então o ‘recordar-se’ posterior (cf. Jo 16,4) pode reconhecer o que antes não tinha ficado perceptível, mas já estivera entregue na palavra original” (Ratzinger, 2007, p.67). Lembra, então, que para os teólogos alemães esta visão ainda não era acessível. Assim, diante da possibilidade de confirmação do dogma, o teólogo Söhngen (declarado contrário ao dogma) foi interpelado pelo teólogo luterano Edmund Schlink, que lhe perguntou se ele se afastaria da Igreja Católica caso o dogma fosse confirmado, ao que ele respondeu: “Se o dogma sair, eu me lembrarei de que a Igreja é mais sábia do que eu e hei de confiar mais nela do que na minha própria erudição” (Ratzinger, 2007, p.67-68). Expressiva declaração revela muito da representação de um dogma para a Igreja.

Na faculdade de teologia, leu *Catolicismo. Aspectos sociais do dogma*, de Henri de Lubac, obra que considerou sua “leitura-chave”.

Por ele desenvolvi não apenas uma nova e profunda relação com o pensamento dos Santos Padres, mas também uma nova visão da teologia e da fé em sua totalidade. Nele, a fé tornara-se uma intuição interna, novamente atualizada pelo pensamento em união com os Santos Padres. Naquele livro sentíamos uma discussão implícita tanto com o liberalismo quanto com o marxismo, a luta dramática do catolicismo francês por uma nova entrada da vida na fé espiritual do nosso tempo. De uma fé estreitada por individualismo e moralismo, Lubac conduzia seus leitores de volta ao espaço livre de uma fé vista essencialmente como social, pensada e vivida como ‘nossa’ fé, que como tal era essencialmente também esperança, atingindo a história como um todo, e não apenas prometendo bem-aventurança individual a cada um. (Ratzinger, 2007, p.70)

“Embora a sua teologia não seja uniforme nem de igual valor, é indubitável a grande influência desse pensador em todo o século XX, incluído o Concílio Vaticano II” (Blanco, 2005, p.40-41), bem como nas encíclicas do próprio Bento XVI, quando recusa tanto o liberalismo quanto o marxismo.

Ao fim do curso, Ratzinger foi encarregado de desenvolver o tema “O povo e a casa de Deus na doutrina de Santo Agostinho sobre a Igreja”. Tal incumbência foi-lhe dada por Söhngen com a intenção de que, ao final de nove meses de pesquisa, tal trabalho fosse premiado e aceito como dissertação, abrindo-lhe o caminho para o doutorado. Com a ajuda de seu irmão, seminarista como ele, na preparação para a ordenação sacerdotal, e da sua irmã, que passava a limpo seus manuscritos, concluiu seu trabalho. Ordenou-se em 29 de junho de 1951, e partiu para um tempo de trabalho pastoral – “Foi uma experiência muito interessante para mim deixar o mundo intelectual para, de um dia para o outro, dirigir-me às crianças²⁴” (Blanco, 2005, p.46) – era esta a atividade pastoral que mais lhe agradava. Mas logo foi convidado a retornar aos estudos em Frisinga e, em 1953, doutorou-se.

Seu professor, Söhnger, sugeriu-lhe que, após o trabalho, em seu doutorado, sobre os Santos Padres, deveria voltar-se para a Idade Média. Escolheu Boaventura²⁵ e um tema de teologia fundamental: “o conceito de revelação” (Ratzinger, 2007, p.78). “Agora ‘revelação’ não era mais vista simplesmente como uma comunicação de verdades ao intelecto, mas como o agir histórico de Deus, em que gradativamente se revela verdade” (idem). Trabalhou, então, em sua tese de livre-docência, com a tentativa de “elucidar se de alguma maneira havia em Boaventura algo que correspondesse à noção de ‘história da salvação’, e se tal tema – se reconhecível – estava relacionado com a ideia de ‘revelação’” (Ratzinger, 2007, p.78-79).

Ao fim do verão de 1955, finalizou, de próprio punho, seu trabalho. Seu professor leu e aprovou, mas houve recusa de Schmaus²⁶, seu correlator, o qual justificou que sua tese não satisfazia aos critérios científicos habituais. Schmaus não via nessa tese uma “reprodução fiel do pensamento de Boaventura”, mas “um perigoso modernismo, que devia levar a uma subjetivação do conceito de revelação” (Ratzinger, 2007, p.84).

²⁴ Ratzinger *O sal da terra*, 2006 (nota do autor).

²⁵ Ratzinger concentra-se nesse teólogo franciscano, contemporâneo de São Tomás, que seguia fielmente a tradição agostiniana (Blanco, 2005).

²⁶ “O teólogo Michael Schmaus (1897-1993) era um grande amante do montanhismo, das línguas clássicas e da matemática. [...] Na sua bem-sucedida carreira acadêmica, destacara-se pelos estudos históricos sobre a filosofia e a teologia medievais; era um espírito aberto, e o seu manual de Teologia Dogmática constituía uma renovação na exposição da doutrina” [...] (Blanco, 2005, p.49).

Já que achava impossível entrar em consenso sobre suas ideias com o correlator, optou por uma solução prática: aproveitar a última parte de sua pesquisa – sobre a Teologia da História em Boaventura – já que esta não havia recebido críticas, e que, contando com umas 200 páginas, era suficiente como habilitação para a livre-docência. E assim foi aceita, em 1957.

A distância teórica em relação a Schmaus aproximou-o de Karl Rahner, que, na época, era “um jovem jesuíta admirador de Kant e Heidegger” cuja “originalidade e capacidade especulativa foram apreciadas rapidamente por todo o mundo teológico alemão”. Ele “tentava criar uma filosofia da religião centrada na essencial abertura do homem a Deus: o homem ouve e recebe livremente a livre autocomunicação de Deus na História por meio da Palavra”. Por fim, sua teologia “olha muito mais para o crente do que para aquilo em que se crê, é antes antropologia do que filosofia”. Assim, com o tempo, tais teses revelaram-se problemáticas por sua natureza ambígua (Blanco, 2005, p.52).

Por esses anos, o jovem Ratzinger ocupa diversas cátedras em várias Universidades alemãs. “Essa será a sua vocação: estudar, dar aulas, pesquisar, publicar”. Um professor muito admirado que sempre falava “primeiro como sacerdote e depois como professor”. Suas aulas eram bastante acessíveis ao ponto de ter muita gente na cidade que, “antes de se dirigir ao trabalho, ia escutar as aulas de Ratzinger”, pois ele “tinha a habilidade de revelar uma fantástica erudição em termos que os não iniciados podiam entender”, segundo Hughes, um ex-aluno (Blanco, 2005, p.54).

Ratzinger destaca, ainda, um trabalho que considera “uma magnífica experiência do ponto de vista humano”, que é o trabalho com os seus alunos de doutorado.

Sempre me esforcei por fazer análises valentes e, precisamente por isso, procurei ajudar os meus doutorandos a identificar os pontos fracos de uma argumentação. [...]. Em vez de trabalhar a sós com cada doutorando, reuníamos todos algumas horas por semana para que cada um pudesse pôr em discussão as dificuldades que encontrava na sua pesquisa. Era um sistema de trabalho que agradava muito. Depois o círculo foi-se ampliando e convidamos outros professores, gente importante. [...] Todos os alunos tinham muitas inquietações²⁷. (Blanco, 2005, p.55-56)

E, assim, passou pela universidade de Munique; depois, à nomeação para professor titular de Teologia Fundamental e Dogmática na Faculdade Filosófica-Teológica de Frisinga e, um tempo depois, como professor titular de Teologia Fundamental, na Universidade de Bonn. Teve oportunidade de dialogar “com alguns dos teólogos mais representativos do momento, ao mesmo tempo em que se manteria numa posição de crítica a respeito da ‘teologia oficial’ dominante. Ia em busca de um novo saber teológico”

²⁷ Joseph Ratzinger, *O sal da terra*, 2006 (nota do autor).

(Blanco, 2005, p.56). Dos contatos com outros docentes, destaca-nos o indólogo Paul Hacker, um estudioso de Lutero a quem Ratzinger diz dever muito de seu conhecimento sobre ciência das religiões e teologia.

Em 1960, publica *A fraternidade cristã*, obra na qual “estabelece uma teologia da fraternidade que se baseia na fé compartilhada. Como consequência prática dessa premissa, oferece uma perspectiva ampla a respeito dos ‘irmãos separados’ das igrejas luteranas” (Blanco, 2005, p.56-57).

Em 1961, em colaboração com Karl Rahner, publica o volume *episcopado e primado*. Nele, os autores sustentam “uma doutrina sobre a colegialidade e o episcopado que depois viria a ser proclamada pelo Vaticano II, assim como a concepção da Igreja como ‘comunidade de Eucaristia’” (Blanco, 2005, p.57-58).

A 13 de agosto desse mesmo ano, dá-se início à construção do Muro de Berlim, que dividiria a Alemanha por muitos anos, ao mesmo tempo em que se podiam perceber sinais de uma descristianização no ocidente.

Em 1962, João XXIII anuncia o Concílio Vaticano II, reavivando, assim, um sentimento de esperança e renascimento. Ratzinger participa da revisão de uns projetos de textos que, no concílio, seriam propostos para deliberação e votação dos membros. Já no concílio, foi nomeado “teólogo oficial (*peritus*) do Concílio” (Ratzinger, 2007, p.98). Embora não pudesse falar na aula conciliar, ministrou conferências sobre os temas conciliares em alguns lugares de Roma, organizou reuniões informativas para os padres conciliares e publicou comentários sobre o Concílio (Blanco, 2005).

Era de comum entendimento que o tema norteador do Concílio seria a *Igreja*, visto como uma forma de complementação ao Concílio Vaticano I, interrompido pela guerra entre Alemanha e França, em 1870. Dentro dessa temática, percebia-se a forte tendência a resolver questões importantes da atualidade, como a relação entre a Igreja e o mundo. A temática envolvendo a questão da liturgia estava inserida no tema geral da Igreja. Não havia, segundo Ratzinger, uma pretensão de se fazer uma revolução litúrgica, como muitos teólogos interpretaram posteriormente. Era, na verdade, uma continuidade das reformas já iniciadas por Pio X e Pio XII nas quais era exigido “que se superassem certas tendências da liturgia barroca e da piedosa religiosidade do século XIX, e que se promovesse uma nova centralização, humilde e objetiva, no mistério essencial da presença de Cristo na sua Igreja” (Ratzinger, 2007, p.101). Segundo nos relata Ratzinger, muitas publicações

posteriores de pretensão mais abrangente em relação à reforma litúrgica certamente não condisseram com o que foi discutido durante o Concílio.

Lembra, ainda, que quando escreveu um texto em conjunto com Karl Rahner para ser divulgado entre os prelados, pôde perceber que, embora tivessem concordância em muitos pontos em relação à reforma litúrgica ou à exegese em Igreja e Teologia, os dois divergiam em questões teológicas. Essas divergências teológicas entre eles se deviam ao fato de que Rahner seguia a tradição da escolástica suareziana, à luz do idealismo alemão e de Heidegger, enquanto Ratzinger vinha da escola de Munique, fortemente marcada pela Bíblia, os Santos Padres e por um pensamento essencialmente histórico (Ratzinger, 2007, p.106-107).

Porém, tal texto deu origem, em 1965, à *Revelação e Tradição*, “obra em que Ratzinger faz um detido exame histórico do conceito de Tradição e da sua relação com a Escritura” (Blanco, 2005, p.63).

Na última fase de discussões, foi aprovada a Constituição dogmática *Dei Verbum*, sobre a Palavra de Deus.

Havia uma comoção geral em torno da ideia do poder do Concílio.

Cada vez mais o Concílio aparecia como um grande parlamento eclesiástico, que podia mudar tudo e dar a tudo uma nova forma, de seu jeito. Muito claro tornou-se o crescente ressentimento contra Roma e contra a Cúria, que aparecia como o verdadeiro inimigo de tudo o que é novo e progressista. As tensões dentro do Concílio foram cada vez mais imaginadas e acordo com o esquema dos partidos políticos do parlamentarismo moderno. Quem era informado dessa maneira, sentia-se forçado a tomar partido também. [...]

Pastores, que até então eram considerados rigorosamente conservadores, apareciam de repente como porta-vozes do progressismo – mas isso vinha de suas cabeças? O papel que os teólogos tinham assumido no Concílio criava, de certa forma cada vez mais clara, uma nova autoconsciência entre os doutos, os quais agora se entendiam como os verdadeiros administradores do conhecimento, e, por isso, não podiam mais aparecer como subordinados aos pastores. [...] Em seu tempo, Lutero tinha trocado a veste sacerdotal pela beca dos doutos, a fim de mostrar que os que entendem a Escrituras são os que na Igreja realmente tomam as decisões; essa reviravolta, porém, tinha sido abafada novamente pelo caráter normativo do Credo (profissão de fé). [...] Por trás dessa tendência ao domínio dos especialistas, porém, já se podia perceber outra coisa: a ideia de uma soberania eclesiástica do povo, em que ele próprio determina o que quer entender por “Igreja”, já que ela agora parecia claramente definida como “Povo de Deus”. E já se anunciava a ideia da “Igreja de baixo”, da “Igreja do povo”, que depois, especialmente no contexto da “Teologia da Libertação”, se tornaria o objetivo de uma reforma. (Ratzinger, 2007, p.112-113)

A 3 de junho de 1963, morre João XXIII e o Concílio é interrompido. A 14 de setembro de 1964, recomeça com um novo período de discussões para o qual Ratzinger comparece como perito nomeado pelo novo papa Paulo VI. Colabora, então, “na redação da Constituição dogmática *Lumen gentium* e do decreto *Ad gentes* sobre a dimensão missionária da Igreja” (Blanco, 2005, p.69).

No discurso inaugural, o papa Paulo VI fala “não só de paz, esperança e amor, mas também de fome, guerra, e perguntas sem resposta. Como eco a essas palavras, redigiu-se nesse período a Constituição pastoral *Gaudium et spes*, sobre a missão da Igreja no mundo”. Ratzinger entende que, nesse primeiro momento, construía-se uma eclesiologia diferente da apresentada em *Lumen gentium*, pois “se silenciava em parte a dimensão vertical e teológica, para sublinhar a horizontal e puramente humana”, reduzindo, assim, a Igreja a uma espécie de “ONG”. Também Frings, o porta-voz dos bispos alemães, pede “uma maior cautela na utilização de categorias como ‘mundo’, ‘progresso’ e ‘salvação’” (Blanco, 2005, p.70). Essas observações culminam, posteriormente, numa condenação dos princípios que nortearam a Teologia da libertação, acusada de privilegiar o aspecto humano de Cristo e de demonstrar uma interpretação equivocada da citada Constituição pastoral.

Apesar desses entraves, o Concílio Vaticano II foi considerado como uma continuidade perfeita dos ensinamentos da Igreja ao longo dos séculos. Completava-se, assim, segundo Paulo VI, a obra doutrinal do primeiro Concílio ecumênico vaticano II. O que foi também sublinhado por um dos observadores, o teólogo calvinista Karl Barth, o qual atesta que o Vaticano II estava apoiado com o pé esquerdo nos concílios anteriores e seguia, com o direito, na direção indicada por eles. E, a 8 de dezembro de 1965, o Concílio é encerrado com resultados positivos evidentes: importância dada à Bíblia e aos Santos padres; nova imagem personalista do homem; acento ecumênico; integração da mentalidade hierárquica no mistério único do Corpo de Cristo; reintrodução da mariologia nas grandes disciplinas e a renovação litúrgica (Blanco, 2005, p.71).

Ratzinger proferiu uma palestra, na Universidade de Münster, onde então lecionava, alertando “sobre a verdadeira e a falsa renovação da Igreja”, mas não lhe deram muita atenção (Ratzinger, 2007, p.114).

Novos tempos em Tubinga

A mudança de Münster para a universidade de Tubinga ocorreu pela saudade que Ratzinger sentia da Baviera, sua terra natal. Assim, o convite para a cátedra de Dogmática foi irresistível. Sua nomeação foi fruto do empenho de um colega muito querido, Hans Küng, de quem havia conhecido a tese. Ratzinger viu surgir, então, uma boa amizade, bons diálogos com ele, mas, por fim, muitas controvérsias em relação a um crescimento da

tendência de Küng²⁸ a uma teologia política e, ainda, a suas ideias sobre a natureza da Igreja, já que este dizia que a única que pode ser estável é a carismática e não a institucional.

O que Ratzinger chamou de “sinais dos tempos”, em Münster, tomou rumos cada vez mais “dramáticos” (Ratzinger, 2007, p.116). A mudança no paradigma ideológico deu-se de uma hora para outra. Assim o esquema existencialista dava lugar ao marxista; a então teologia dominante de Bultmann e a filosofia de Heidegger não eram mais determinantes.

O existencialismo desmoronou, e a revolução marxista incendiou toda a universidade, sacudindo-a em seus fundamentos. Anos antes, podia-se esperar que as faculdades teológicas significassem um baluarte contra a tentação marxista. Agora acontecia o contrário: elas se tornaram mesmo o centro ideológico. A recepção do existencialismo, como Bultmann tinha idealizado, não tinha sido um perigo para a teologia. [...], em minha cristologia tinha tentado combater a redução existencialista, e aqui e acolá [...] tinha até colocado uns contrapesos, derivados do pensamento marxista, o qual, devido à sua raiz judaico-messiânica, não deixa de conter também temas bíblicos. Mas a destruição da teologia, como agora estava acontecendo pela politização no sentido do messianismo marxista, era bem mais radical, exatamente porque se baseava na esperança bíblica, mas agora a invertia pelo fato de que o fervor se conservava, mas eliminava-se Deus, substituindo-o pela ação política do ser humano. Assim, a esperança permanecia, mas no lugar de Deus entrava o partido, e com isso o totalitarismo de uma adoração ateísta, pronta para imolar a seu falso deus todo humanitarismo. Vi o rosto horrível, sem disfarce, dessa piedade ateia; vi o terror psicológico, desenfreado, com o qual se conseguia sacrificar toda consideração moral como restante de um espírito burguês, quando se tratava da meta ideológica. Tudo isso já aflige bastante, mas provoca inexoravelmente o teólogo quando a ideologia é apresentada em nome da fé e da Igreja, utilizada como seu instrumento. (Ratzinger, 2007, p.116-117)

À mesma época em que Ratzinger chega para ocupar a cátedra na faculdade de teologia católica, na evangélica, chega Jürgen Moltmann que, “no seu fascinante livro *Teologia da Esperança*, repensa a teologia partindo de Bloch” (Blanco, 2005, p.74). Enfim, o marxismo se estendia por toda a universidade. O filósofo marxista Ernst Bloch havia feito uma interpretação do marxismo com ‘rostro humano’ e colocou a ‘esperança’ como centro de sua teologia, “mas em contrapartida tinha introduzido o homem num messianismo incapaz de resolver os problemas e de satisfazer as ânsias do coração humano”. Já Moltmann, aplica tal princípio à teologia. “A esperança seria determinante na mensagem cristã; mais ainda, a práxis – também política – seria determinante para transformar o futuro”. Após a teologia da esperança, viria a da revolução. “Tudo isso teria um final inevitável na utopia política da já próxima teologia da libertação” (Blanco, 2005, p.75).

²⁸ As divergências entre Küng e Ratzinger ainda persistem. Um exemplo está numa recente entrevista concedida por Küng a Ralf Caspary, na qual fala sobre o seu livro e de um cisma na Igreja, com a questão: “Diagnóstico: doença terminal. A Igreja ainda tem salvação?” (Fonte: *Religião Digital*, 30-07-2011). Disponível em <http://www.domtotal.com/direito/pagina/detalhe/31989/cisma-na-igreja.-entrevista-com-hans-kung>. Acesso em 02/08/2011.

Pouco depois, é publicado *O catolicismo depois do Concílio*, em que Ratzinger faz um balanço da Igreja pós-Concílio. Conclui que a relação entre Igreja e mundo culminou numa “mundanização” da Igreja, que poderia levá-la a seu fim.

Em 1968, “Hans Küng publica *Veracidade pelo futuro da Igreja*, em que reexamina a figura do sacerdote e questiona o celibato”. Entra em debate a encíclica *Humanae vitae*, publicada por Paulo VI, no mesmo ano. Vêm à tona algumas iniciativas da igreja alemã que contrariam, muitas delas, os dizeres do Concílio: colaboração “com as missões e as iniciativas do Terceiro Mundo, sem excluir o apoio à teologia da libertação e mesmo à revolução armada. É patente o desconcerto no seio dos cristãos”. O que se via, segundo Ratzinger, era uma verdadeira digladição entre cristãos, apolíticos, filomarxistas etc. Ele refletiria mais tarde, que, como o organismo necessita de um processo cirúrgico para se curar, assim também é a Igreja.

Em 1968, Ratzinger “vive e sofre as revoluções estudantis de Tubinga (ao mesmo tempo, porém, subscreve a declaração de Nimega, assinada por 130 teólogos e dirigida ao ex-Santo Ofício, em que se pede um maior pluralismo religioso)” (Blanco, 2005, p.77). Foram anos difíceis. Mas já havia uma reação contra os chamados ‘dogmas progressistas’: Balthasar havia publicado *Cordula*, uma crítica declarada aos desvios da doutrina do Concílio.

Numas palestras radiofônicas, em 1970, Ratzinger profetiza os caminhos da Igreja naqueles anos pós-Concílio: “A crise autêntica ainda não começou. É preciso contar com futuros grandes abalos. Mas também estou completamente seguro de que a Igreja permanecerá até o fim: não a Igreja do culto político, [...] mas a Igreja da fé” (Blanco, 2005, p.78)

Ainda em relação aos manifestos estudantis, perguntaram a ele se era verdade que lhe haviam arrebatado o microfone em uma de suas aulas e ele respondeu que não teve esse tipo de problema, pois suas aulas eram bem acolhidas e mantinha muito boa relação com os estudantes. Mas que era perceptível a infiltração de uma “tendência nova que – fanaticamente – se servia do cristianismo como instrumento a serviço de sua ideologia” (Blanco, 2005, p.79).

Ratzinger, ainda, cita umas frases colhidas por um colega seu, o pastor Beyerhaus, no meio universitário protestante.

São frases que não procedem de um opúsculo bolchevista de propaganda ateia. Foram publicadas em fichas no verão de 1969, para serem distribuídas entre os estudantes de teologia evangélica de Tubinga. O encabeçamento rezava assim: *Ó Senhor Jesus, guerrilheiro*, e depois continuava: *Que*

outra coisa pode ser a cruz de Cristo senão uma expressão sadomasoquista de exaltação da dor?
Ou esta outra: *O Novo Testamento é um documento cruel, uma grande fraude de massas!*²⁹
(Blanco, 2005, p.79)

Em meio a toda essa turbulência, Ratzinger publica um de seus livros mais conhecidos: *Introdução ao cristianismo*, que foi traduzido em dezessete idiomas e reeditado várias vezes. Em introdução à edição de 2000, Ratzinger escreve:

A partir de então (final dos anos sessenta) [...], a situação mudou muito: o comunismo triunfou e caiu, a teologia da libertação tentou consertar o mundo, ao mesmo tempo que atualmente se fazem experiências com embriões e a corrupção e o narcotráfico aparecem também nas sociedades cristãs; por outro lado, estende-se todo por todo o planeta a mística do budismo e de outras religiões. Em semelhantes circunstâncias, pode ainda o cristianismo fazer alguma coisa? Sim! O cristianismo ainda pode transformar o mundo [...], sempre que se mantenha como o que é: uma religião com Cristo no centro. (Blanco, 2005, p.80)

É convidado, então, a lecionar na recém-fundada universidade de Ratisbona. Aceitou trocar uma universidade de renome por uma em construção, pois queria desenvolver sua teologia “num contexto menos agitado” e menos “envolvido em contínuas polêmicas” (Blanco, 2005, p.82). Também contribuiu para a sua decisão, o fato de seu irmão estar trabalhando nessa cidade.

Logo de início, foi nomeado para a Comissão Teológica Internacional. Essa Comissão fora criada pelo papa Paulo VI a pedido de bispos e cardeais da ala progressista do Concílio e tinha a finalidade de propiciar a participação dos bispos da Igreja mundial nas decisões centrais e também que as “evoluções teológicas modernas” entrassem nas decisões dos bispos e da Santa Sé (Ratzinger, 2007, p.123). Foi, ainda, nomeado decano e vice-reitor da Universidade de Ratisbona.

Da convivência na citada comissão, destaca a amizade com Henri de Lubac e Hans Urs Von Balthasar³⁰. “Nunca mais encontrei pessoas com uma formação tão abrangente na história da teologia e da espiritualidade como Balthasar e de Lubac” (Ratzinger, 2007, p.124-125). Balthasar defendia a ideia de que a teologia deveria se livrar da formação de partidos. Isso vai de encontro ao caminho tomado por um antigo amigo de Balthasar, Karl Rahner, o qual “confiava muito nos lemas progressistas, e deixou-se levar também a posições políticas aventureiras [...]” (Ratzinger, 2007, p.125)

²⁹ J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, p.105 (nota do autor).

³⁰ *Hans Urs von Balthasar* (Lucerna, Suíça; 12 de Agosto de 1905 - Basileia, Suíça; 26 de Junho de 1988). Nas recentes comemorações do centenário do nascimento, o seu amigo Joseph Ratzinger (Bento XVI) afirmou: “foi um teólogo que pôs a sua pesquisa ao serviço da Igreja, porque vivia convencido de que a teologia podia ser conotada apenas pela eclesialidade. A teologia, assim como ele a concebia, devia conjugar-se com a espiritualidade; só assim, de fato, podia ser profunda e eficaz [...]”. Texto completo disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20051006_von-balthasar_po.html. Acesso em: 24/06/2011, às 08h48.

Dessa relação com Lubac e Balthasar, nasce “a ideia de uma revista internacional, que deveria atuar pela força da *communio* nos sacramentos e na fé, e introduzir o leitor nessa *communio*” (idem). Se a crise teológica era derivada de uma crise na cultura, a revista deveria ter também um caráter cultural, e não apenas teológico; assim como deveria olhar para a diversidade cultural dos países. Naquela época, o discurso hegemônico era o de outra revista, a *Concilium*, que havia surgido em 1965 e, na época, estava nas mãos de Küng e Schillebeeckx. “Era preciso neutralizar a hegemonia progressista em nome de uma teologia mais segura³¹” – assim, afirmava Ratzinger (Blanco, 2005, p.86).

Em 19 de novembro de 1971, faz uma pregação na paróquia de Santa Ágnes, em Colônia, por ocasião dos funerais do professor Gottlieb Söhngen. Suas palavras revelam a admiração e gratidão pelo seu professor, bem como os pensamentos que nortearam a sua postura teológica.

Na vastidão de seu pensamento estava a sua grandeza e também o seu destino. Porque quem pede com uma abertura tão ampla não pode exibir uma síntese fechada. Söhngen sabia disso; sabia que não havia ainda soado a hora da *summae theologice*. Sabia que devia se contentar com fragmentos. Mas sempre se esforçou por ver o todo no fragmento, por pensar os fragmentos a partir do todo e por delinear-los como reflexos do todo.

Com isso se indica também a sua atitude espiritual de fundo: Söhngen era alguém que perguntava de modo radical e crítico. Até hoje não é possível perguntar de modo mais radical do que ele fez. Mas, ao mesmo tempo, era um radical homem de fé. O que nele fascinava a nós, alunos, de modo sempre novo, era justamente a unidade destes dois elementos: a coragem com a qual fazia qualquer pergunta, e a evidência de que sabia que, ao agir assim, a fé não tem nada a temer da ampla busca do conhecimento.

Por isso não tinha medo de que seu pensamento pudesse parecer hesitante, balbuciante, despreparado ou contraditório diante de um determinado autor ou até diante de um inteiro período. Sabia que é preciso extorquir soluções violentas, quando elas sinceramente não são encontradas [...]. Assim, para ele estava claro também que o teólogo não fala em seu nome, por mais que deva oferecer-se a si mesmo, mas, em vez disso, afirma a fé da Igreja, que não inventa, mas recebe. A coragem da sua atitude de pergunta brotava do reconhecimento íntimo de que, com relação à verdade, nós não poderíamos ter perguntado se antes a verdade não tivesse perguntado a nós, se primeiro não tivéssemos sido encontrados por ela.

Creio que o humor, a naturalidade e a desenvoltura que manteve no grandioso esforço de pensamento estejam relacionados com isso. Daqui se entende também a sua relação com a Igreja, que mesmo com toda a crítica da sua abordagem, nunca foi posta em discussão por ele; e isso talvez também porque essa relação era muito concreta. A Igreja para ele não era uma abstração distante qualquer [...].³²

Outro fato importante que destaca foi o curso de férias que ofereceu dos anos 1970 a 1977, em uma velha fazenda que um de seus alunos destinara como casa de estudo. Essa ideia foi inspirada no importante trabalho, nos anos 1920 e 1930, idealizado e desenvolvido por Romano Guardini. Tal atividade oferecia um centro espiritual, que elevava e complementava o seu trabalho para além do acadêmico. Nesse projeto, Ratzinger

³¹ L. Brunelli, Apresentação a “Teólogos de centro”, *30 Días*, VI, 58-59 (1992), p.48 (nota do autor).

³² Pesquisado em http://www.30giorni.it/articoli_id_10200_l6.htm, com acesso em 24/06/2011.

reencontra o exegeta Heinrich Schlier, convertido ao catolicismo. Havia conhecido esse exegeta na universidade de Bonn e puderam, ali, manter diálogo acerca da sua “exegese filologicamente exata e espiritualmente profunda da Bíblia” (Ratzinger, 2007, p.127). Ratzinger o destaca como um dos nobres estudiosos da teologia do século XX, “que muito devia a Heidegger e a Bultmann, seu professor, mas ultrapassou muito a ambos” (Ratzinger, 2007, p.127-128).

Ressalta, ainda, o seu descontentamento em relação à proibição ao uso do missal antigo após a publicação do missal de Paulo VI. Ele estranhou exatamente o caráter de oposição de um missal novo ao seu anterior. Tal fato foi inédito, pois o missal era considerado uma revisão e continuação do anterior; um crescimento e não rompimento, segundo Ratzinger. A “proibição, agora decretada, do missal que se tinha desenvolvido continuamente através de todos os séculos (...) causou na história da liturgia uma ruptura cujas consequências só podiam ser trágicas” (Ratzinger, 2007, p.129). Não que o novo fosse um missal equivocado; pelo contrário, trouxe muitos melhoramentos. O problema está no caráter de rompimento que ele estabeleceu, privando a liturgia de ser um crescimento vivo e tornando-a fruto de decisões.

Mas quando a liturgia é algo feito por nós mesmos, então ela deixa de nos oferecer o que deveria ser sua verdadeira dádiva: o encontro com o mistério, que não é produto nosso, mas nossa origem e fonte de nossa vida. Uma renovação da consciência litúrgica, uma reconciliação litúrgica que reconheça novamente a unidade a história da liturgia e que entenda o Vaticano II não como ruptura, mas como degrau na evolução, é urgentemente necessária para a vida da Igreja. Estou convencido de que a crise na Igreja, pela qual passamos hoje, é causada em grande parte pela decadência da liturgia [...]. (Ratzinger, 2007, p.130)

Em 1973, publica suas reflexões sobre liturgia e pastoral: *Dogma und Verkündigung*³³. Tal título estabelece a relação entre dogma e o anúncio (Blanco, 2005).

Em 1975, faz um balanço dos dez anos de Concílio. “Vê a Igreja dividida em facções, os seminários e os conventos vazios, a confusão campeando à solta”. Por ver os fatos assim, não se diz um pessimista, mas um realista. “Para avaliar a situação dessa época, o professor alemão recorre à famosa cena da queima de livros pelo pároco e pelo barbeiro no *Dom Quixote*”. Reflete que, “ao queimarem o passado, perdem um pouco de si mesmos”. E adverte: a “decisão definitiva sobre o valor histórico do Concílio Vaticano II depende de que existam pessoas capazes de enfrentar o drama de ter que separar o trigo do joio” (Blanco, 2005, p.89).

³³ Em português, recebe o título de *A Palavra na Igreja*.

O cardeal Ratzinger – “o professor converte-se um pouco mais em pastor” (Blanco, 2005, p.92)

Quando da notícia da morte do arcebispo de Munique, Julius Döpfner, em julho de 1976, cogitou-se da escolha de Ratzinger como seu sucessor. Mas este duvidava, visto que se “sabia chamado para uma vida de letrado. Os cargos acadêmicos [...] ficavam dentro do âmbito das funções que um professor deve assumir e estavam longe da responsabilidade de um bispo” (Ratzinger, 2007, p.133)

Ele recebeu, porém, em mãos, uma carta de nomeação para arcebispo de Munique e Frisinga. Embora cheio de receios, resolveu seguir conselhos e aceitou. Entendeu que a problemática da Igreja, na época, estava ligada à teologia e que seria necessário um bispo teólogo com sentido pastoral. Sua nomeação representou, portanto, a vontade de Paulo VI em “oferecer ao catolicismo alemão uma linha de resistência aos desenvolvimentos pastorais que eram considerados arriscados para a Igreja alemã³⁴” (Blanco, 2005, p.96).

Escolheu como lema episcopal a palavra da terceira carta de são João: “*Cooperadores da Verdade*”, pois sentia que este era a continuação de um trabalho, sempre a serviço da verdade. Essa nova função o fez refletir sobre a importância da verdade proclamada pelo cristianismo (se é uma arrogância ou falta de respeito em relação aos outros), e concluiu que renunciar a essa verdade seria como renunciar aos fundamentos do cristianismo.

Escolheu, ainda, como símbolo, a *concha*, que lhe fazia lembrar o mestre Agostinho, seu trabalho teológico e “a grandeza do mistério que ultrapassa todo o nosso saber” (Ratzinger, 2007, p.137). Adotou, ainda, “o urso da lenda de Corbiniano, o fundador de Frisinga” (Ratzinger, 2007, p.138). Esse urso teria devorado o cavalo do santo na sua viagem a Roma e, por isso, fora repreendido e teve que levar a bagagem até Roma. Tal lenda traz à lembrança de Ratzinger a interpretação de Agostinho aos versículos 22 e 23 do Salmo 73(72): *ut iumentum factus sum apud te et ego semper tecum* (Um animal de tração sou, diante de ti, para ti, e é exatamente assim que estou contigo). Assim era a vida de Agostinho, que deixara o douto para exercer um serviço humilde e, por isso, estava mais perto de Deus. Colocar-se a serviço de Deus e estar mais próximo dele, tal qual o animal de tração está mais próximo do agricultor. Tal aprendizagem Ratzinger insere, então, em sua própria vida.

Muitos desafios estavam no caminho do novo arcebispo. Ele via a Igreja dividida, os seminários e conventos esvaziando e um clima nada ameno. “Costuma-se falar da

³⁴ A. Riccardi, “Europa occidentale”, em Vários Autores, *La Chiesa Del Vaticano II (1958-1978). Storia della Chiesa*, vol.XXV/2, p.396 (nota do autor).

reviravolta copernicana que o teólogo Ratzinger deu por ocasião das suas novas responsabilidades pastorais”, mas ele a vê apenas como uma continuidade. Lembra para tanto do cardeal Newman que dizia que “viver é mudar, e viveu muito quem foi capaz de mudar muito” (Blanco, 2005, p.96). Estava, pois, pronto para os novos desafios.

Relembra as palavras de Paulo VI sobre as vestes vermelhas dos cardeais, que simbolizavam “a disposição de sofrer o martírio. A Igreja explica-o do seguinte modo: quem a usa deve estar disposto a responder pela fé *usque ad effusionem sanguinis*, até o derramamento do seu sangue” (Blanco, 2005, p.97). Deixar a academia para encarar tantos problemas que a Igreja enfrentava era a sua contribuição fiel.

O livro *Eucharistie, Mitte der Kirche* (Eucaristia, núcleo central da Igreja) reúne algumas das principais homilias que o novo arcebispo pronunciou após assumir o ministério. Nelas, fala da Eucaristia e de ideias confusas a esse respeito.

“A Eucaristia não é, em si mesma, o sacrifício da reconciliação, mas pressupõe esse sacramento. É o sacramento dos reconciliados, ao qual o Senhor convida aqueles que se fizeram uma só coisa com Ele”. Não se trata da mesa dos pecadores, mas da mesa dos eleitos e dos reconciliados. (idem)

Mais tarde, no conclave para eleger o papa João Paulo I, reencontra o bispo polonês Karol Wojtyła, com quem trocava livros por correspondência. Foi o encontro de um dos intelectuais da constituição dogmática *Lumen gentium* com um dos idealizadores da constituição pastoral sobre a Igreja no mundo *Gaudium et spes*; e descobriram uma sintonia necessária para “garantir o legado do concílio Vaticano II. Para sermos concisos, a *Gaudium et spes* tinha de ser interpretada através do prisma da *Lumen gentium*, de modo que a Igreja pudesse atrair o mundo moderno com a sua mensagem própria e única³⁵” (Blanco, 2005, p.98).

Após o breve pontificado de João Paulo I (de 26 de agosto a 28 de setembro de 1978), Karol Wojtyła é eleito papa e adota o nome de João Paulo II.

Um caso que marcou muito a visão teológica e pastoral de Ratzinger é o ocorrido com Hans Küng, velho conhecido do arcebispo. Primeiro, Küng fora convocado pelos bispos alemães para dar satisfações sobre o seu livro *Ser Cristão* e, quando as coisas pareciam estar resolvidas, ele escreve “de modo pouco sereno sobre a infalibilidade do papa”, atitude criticada por Ratzinger (Blanco, 2005, p.99). Enfim, küng ficou proibido de ensinar teologia católica.

³⁵ G. Weigel, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*, Harper-Collins, São Francisco, 1999; trad. port. *Testemunha da esperança. A biografia do Papa João Paulo II*, Bertrand Editora, Lisboa, 2000. A frase de Ratzinger foi dita de viva voz ao autor (nota do autor).

Ratzinger, então, em suas homilias, discorre sobre a fé dos humildes: “Não são os intelectuais que dão a medida aos simples, mas os simples que movem os intelectuais. Não são as explicações eruditas que dão a medida à profissão de fé batismal [...]” (Blanco, 2005, p.100).

Outra preocupação que tomou conta das pregações do novo arcebispo foram os atentados contra a vida humana. No início dos anos 1980, já se ouviam as vozes dos grupos ecologistas. E Ratzinger relaciona a questão da vida humana à da criação, em Gênesis. “Começará então a comentar os primeiros capítulos do Gênesis, confrontando-os com afirmações de cientistas como Galileu e Monod, e de ideólogos como Marx e Bloch” (Blanco, 2005, p.101). Refletia sobre o fato da necessidade da Igreja em assumir que crê na Criação. E é pelo homem que Deus entra na Criação e faz o homem à sua imagem e semelhança. Isso, porém, não fecha os olhos de Ratzinger sobre o homem, “em quem habita também uma semente de maldade” (Blanco, 2005, p.101-102).

Fala, ainda, do fato de o homem, muitas vezes, não aceitar a sua condição de criatura. E, em *Sal da Terra*³⁶, recorda:

A Igreja tem de falar à consciência dos poderosos e dos intelectuais, mas também à dos frívolos que passam pela vida sem querer ver a miséria que existe à sua volta, bem como à consciência de muitos outros. Eu me vi obrigado a acometer essa tarefa como bispo. Saltava aos olhos o déficit espiritual, a perda da fé, a diminuição das vocações, a pouca estatura moral – mesmo entre homens da Igreja –, assim como a alarmante inclinação para a violência e muitas coisas mais. Como entre os Padres da Igreja, ressoavam em mim as palavras da Escritura em que se condenam os pastores que, para evitarem problemas, se comportam como cães mudos e permitem que esses perigos se alastrem (Blanco, 2005, p.103).

Ratzinger enfatiza a sua ideia citando Santo Agostinho: “corrigir, repreender e sofrer desgostos”. Mas assume sua condição e diz que o “pastor é um ‘despertador’ de consciências” (Blanco, 2005, p.103).

“A 25 de novembro de 1981, o cardeal Ratzinger é nomeado por João Paulo II Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e Presidente da Comissão Teológica Internacional” (Blanco, 2005, p.106).

Começava, assim, um longo período de amizade e colaboração entre o teólogo Ratzinger e o Papa João Paulo II. Interessante que as pessoas que conviveram com Ratzinger, nesses tempos de Prefeito, o descrevem de uma forma totalmente contrastante com a imagem de “inquisidor” divulgada por algumas mídias. Descrevem-no como o homem de hábitos simples e caseiro, muito ligado a sua terra, que toca piano em dias festivos, de muito bom humor e uma admirável característica: a “capacidade de escutar, a

³⁶ Ratzinger, *Sal da terra*, 2006 (nota do autor).

disponibilidade com que se deixa interromper pelo interlocutor e a rapidez com que responde com franqueza total a qualquer pergunta, sem se importar de que esteja ligado o gravador”. Descrição de um “homem, pois, muito distante do estereótipo do ‘cardeal da Cúria’ evasivo e astutamente diplomático” (Ratzinger/Messori, 1985, p.3-5).

O período seria, ainda, de muitos debates acerca das questões pouco amenas que circundavam a Igreja Católica naquele período.

A 25 de março de 1982, publica o relatório final da Congregação a respeito do diálogo entre católicos e anglicanos. O texto se tratava de um acordo, mas Ratzinger afirmou pontualmente: “concordamos em discordar”. E lhe vieram críticas dos dois lados (Blanco, 2005, p.108). “Depois, a 7 de setembro, manteve uma longa conversa com Leonardo Boff, que pressagiava os acontecimentos posteriores relacionados com a teologia da libertação” (idem). Era de se esperar a intervenção do Prefeito nessa questão também.

“A 6 de novembro de 1983, pouco antes da promulgação do novo Código de Direito Canônico, a Congregação emitiu um documento em que proibia os católicos de filiar-se à maçonaria” (Blanco, 2005, p.109). Nova polêmica que se junta ao fato de o prefeito ter mantido conversas com o teólogo holandês Edward Schillebeeckx³⁷ e com o moralista americano Charles Curran³⁸; o que lhe rendeu umas manchetes de jornal nada elogiosas.

³⁷ Em 1968, sua obra foi alvo de um processo da Congregação para a Doutrina da Fé, por sua visão positiva da secularização. Em 1979, seu livro *Jesus. A história de um vivente* (São Paulo: Paulus, 2008) foi investigado. Em 1981, sofreu novo processo pela obra *O mistério eclesial*. Nenhum dos três processos resultou em condenação. É um dos teólogos mais importantes do século XX. Pesquisado em http://pt.wikipedia.org/wiki/Edward_Schillebeeckx, com referências: *Edward Schillebeeckx (1914-2009), um dos maiores teólogos do século XX*. Página do Instituto Humanitas. Universidade do Vale do Rio dos Sinos). Acesso em 12 de junho de 2011, às 10h44.

³⁸ *Charles Curran* era um jovem sacerdote *peritus* no Concílio Vaticano II. Foi previamente removido de sua posição de professor efetivo na Universidade Católica da América (CUA), em 1967, devido à sua opinião sobre o controle da natalidade, mas foi restabelecido. Em seguida, voltou à proeminência, no entanto, em 1968, quando, juntamente com um grupo de cerca de 600 teólogos, foi autor de uma resposta a *Humanae Vitae*, encíclica de Paulo VI, afirmando que a proibição da contracepção era artificial. Curran continuou a ensinar e escrever sobre o ensino da Igreja em várias questões morais, incluindo sexo pré-matrimonial, masturbação, contracepção, aborto, atos homossexuais, divórcio, eutanásia e fertilização *in vitro* nos anos 1970 e 1980. Foi removido do corpo docente da Universidade Católica da América, em 1986, acusado de dissidência contra a moral do ensinamento da Igreja. Ele se mantém, em sua 1986, como "Dissent Fiel", que são os católicos dissidentes que podem aceitar a autoridade do ensino do papa, dos bispos e da Congregação para a Doutrina da Fé. Em 1986, o Vaticano declarou que, apesar de ser um professor orientador, Curran já não poderia ensinar teologia na Universidade Católica de escolas dos Estados Unidos, porque "os confrontos com as autoridades da Igreja culminou na decisão pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, chefiada pelo então Cardeal Josef Ratzinger [hoje Papa Bento XVI], que Curran não era adequado nem elegível para ser um professor de teologia católica (Traduzido de [http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Curran_\(theologian\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Curran_(theologian))), com acesso em 12 de junho de 2011 e com as referências: *An Urge to Retire* Time Magazine July 21, 1967, *Loyal Dissent Memoir of a Catholic Theologian*, <http://www.aaup.org/NR/rdonlyres/9CA4679F-7BC7-4AD7-BA37-0C1B00AEBAA1/0/CatholicUUSA.pdf> quoting Cardinal Ratzinger. Retrieved 2009-07-30 e "Academic Freedom and Tenure". *Academe*. Sept-Oct 1989. Retrieved 2009-07-30.

A maior polêmica, porém, acontece em 6 de agosto do mesmo ano, quando a Congregação publica a “Instrução sobre alguns aspectos da teologia da Libertação”.

“O documento tinha as suas origens numa conversa mantida em 1982 entre João Paulo II e o cardeal Ratzinger. A iniciativa intelectual era de João Paulo, persuadido de que a libertação constituía um grande tema bíblico e cristão, e de que a Igreja tinha a responsabilidade de elaborar a verdadeira teologia da libertação, sobretudo à luz do que vinha acontecendo na América Central”³⁹. Em março de 1983, por ocasião da sua visita pastoral à Nicarágua, João Paulo II pudera observar com seus próprios olhos quais as consequências de uma interpretação do cristianismo em chave marxista. Com o novo documento, abordou-se o tema do ponto de vista teórico. Em face de uma evidente injustiça social em países do Terceiro Mundo, certos paladinos da teologia da libertação propunham uma revolução política com pinceladas religiosas, destinada a suprimir essa situação injusta (Blanco, 2005, p.109).

Todo esse contexto fez o cardeal recordar os seus anos na universidade de Tubinga, sob o domínio “da filosofia marxista de Bloch e da teologia política de Metz e Moltmann. Não em vão alguns teólogos da libertação tinham estudado a Alemanha”⁴⁰ (Blanco, 2005, p.110).

Na *Instrução*, ressalta: “O marxismo [...] ofereceu modelos de ação com os quais se acreditou poder responder ao desafio da miséria no mundo e, ao mesmo tempo, atualizar o sentido correto da mensagem bíblica” (Ratzinger/Messori, 1985, p.138). Assim, “impõem-se aos homens, de modo imediato, a tarefa de fazer do cristianismo um instrumento da transformação concreta do mundo, o que pareceria uni-lo a todas as forças progressivas da nossa época” (Ratzinger/Messori, 1985, p.144). Essa polêmica é retomada nas três cartas encíclicas de Bento XVI.

As origens que Ratzinger via em tal teologia estavam, porém, em questões mais remotas, especificamente na interpretação dada à teologia de Rudolf Bultmann.

A importância de Bultmann não está em suas afirmações positivas da exegese bíblica, mas no lado negativo da sua crítica, pois o núcleo da fé, a cristologia, ficou aberto a novas interpretações. Do muito que foi superado de sua teoria, “permaneceu a separação entre a figura de Jesus da tradição clássica e a ideia de que se possa e se deva transferir essa figura ao presente, através de uma nova hermenêutica” (Ratzinger/Messori, 1985, p.139-140). Isso porque Bultmann propôs uma visão dicotômica de Cristo: o mítico e o histórico. É a reflexão acerca da “demitologização”, ponto central de sua obra. Essa demitologização consiste em analisar o sentido real, original, da linguagem mitológica que é usada na Bíblia, especificamente os evangelhos. A ideia proposta por Bultmann é a de se extrair o

³⁹ Citação do biógrafo de João Paulo II, G. Weigel, em *Testemunha de esperança*, p.615 (nota do autor).

⁴⁰ Citação de JL Allen em *Cardinal Ratzinger*, p. 137 (nota do autor).

componente mitológico das sagradas escrituras para que o seu entendimento se torne mais claro para o homem moderno. Assim, a mensagem da bíblia estaria mais próxima do mundo tecnológico e científico da atualidade.

Bultmann (1999) expõe a sua concepção sobre o Cristo mítico e o histórico, abordando, por exemplo, o evento da *morte e ressurreição de Cristo*.

Jesus Cristo, como filho de Deus, uma figura mítica na qualidade de ser divino preexistente, é simultaneamente um determinado ser humano histórico, Jesus de Nazaré. A sorte de sua pessoa não é apenas um acontecimento mítico, mas simultaneamente a sorte de um ser humano, que termina com a crucificação. Aqui, *o histórico e o mítico estão peculiarmente interconectados*. Pretende-se que o Jesus histórico, cujos pais são conhecidos (Jo 6.47), seja simultaneamente o filho de Deus preexistente. E ao lado do evento histórico da cruz encontra-se a ressurreição, que não é um evento histórico (p.38).

Bem, a verdade é que a *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* foi um documento que causou muita polêmica e uma onda de críticas e contrapalavras. Como resposta, em março de 1986, a Congregação publica a *Instrução sobre a Libertação e a Liberdade Cristã*, documento que rendeu ao Prefeito alguns elogios, pois estimulava os cristãos a intervirem na vida pública, lutando contra as injustiças, “ao mesmo tempo que se aprofundava nos conceitos de liberdade e de libertação” (Blanco, 2005, p.110). A *liberdade* é um dos temas que marcará a segunda carta encíclica do futuro papa Bento XVI, *Spe salvi*.

Em 1986, “a Congregação para a Doutrina da Fé publica um documento sobre a atenção pastoral a prestar aos homossexuais, que será também amplamente comentado. Em 1987, ocupa-se do problema da vida humana e lança o documento *Donum vitae*” acerca do respeito à vida. Aliás, é esse um tema que muito interessa a Ratzinger pela situação que viveu a Igreja alemã na história recente. Diante dos marcantes e inúmeros atentados à vida humana nos anos do nazismo, Ratzinger reflete: “Que pensariam os cristãos das próximas gerações e épocas se a Igreja dos nossos dias desse a sua aquiescência ao aborto, à eutanásia, às manipulações genéticas? Não temos o direito de calar-nos”⁴¹ (Blanco, 2005, p.111). O tema *vida humana*, bem como as questões do aborto e pesquisas genéticas são retomadas pelo papa Bento XVI, especialmente na terceira encíclica, *Caritas in veritate*.

O ano de 1988 foi marcado pelas conversas e tentativas de acordo com o arcebispo tradicionalista francês Marcel Lefebvre⁴² para tentar evitar uma divisão na Igreja. Mas um

⁴¹ T. Ricci, “Ratzinger de 82 a 92”, p.35-36 (nota do autor).

⁴²Arcebispo católico francês se notabilizou pela resistência às reformas da Igreja Católica instauradas pelo Concílio Vaticano II. É a personalidade mais notável do Catolicismo tradicionalista e grande iniciador e promotor do movimento tradicionalista católico. É, sobretudo, conhecido pela fundação da Fraternidade Sacerdotal de S. Pio X, que se dedica à formação de padres e ao apostolado na forma

dia após ele e Ratzinger assinarem um acordo, Lefebvre retira a sua assinatura. Posteriormente, um cisma acontecerá por causa da ordenação de quatro bispos realizada por Lefebvre sem a autorização da Santa Sé.

“A 25 de janeiro de 1989, cento e sessenta e três teólogos da Europa central assinavam uma declaração em Colônia na qual pediam um maior pluralismo teológico e criticavam as ‘ingerências’ da Congregação para a Doutrina da Fé nos seus trabalhos” (Blanco, 2005, p.111). Marcaram, ainda, esse ano, discussões acerca do ecumenismo e foi realizada uma sessão plenária entre a Congregação presidida pelo cardeal Ratzinger e o Conselho para a Unidade dos Cristãos. A congregação, sobretudo Ratzinger, considerava o ecumenismo “como uma pesquisa conjunta das verdades da fé cristã, não um processo de regateios em que os ‘lucros’ de um bando se converteriam em ‘perdas’ do outro⁴³”. Enfim, houve um acordo entre eles (Blanco, 2005, p.112).

“A 25 de fevereiro, o *Osservatore Romano* publicava uma fórmula da profissão de fé e do juramento de fidelidade que deveria ser prestada pelos bispos, párocos e professores de instituições católicas” – o *Ad tuendam fidem*. Ocorreram algumas polêmicas, pois muitos teólogos viram nele uma correção ao direito canônico e não uma complementação ao Código de 1983 (Blanco, 2005, p.112-113). No mesmo ano, ainda, é publicada a Carta *Orationis formas*, que alerta os cristãos sobre alguns desvios na forma de se fazer oração, especialmente a substituição dela por métodos orientais de meditação, como a ioga.

A 9 de novembro de 1989, caía o Muro de Berlim e a Alemanha voltava a unificar-se. No ano seguinte, a Congregação publica um documento sobre *A vocação eclesial do teólogo*, o qual era uma resposta aos protestos de alguns teólogos europeus e que chamava a atenção para a teologia como fruto da fé e do espírito de comunhão, e não da razão; que a missão do teólogo não é de protagonista, mas de serviço à Igreja (Blanco, 2005, p.113).

Em maio de 1992, a Congregação publica *Alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão*, ressaltando o primado de Pedro como princípio de unidade de todas as Igrejas. Ainda nesse ano, apresenta o *Catecismo da Igreja Católica*.

Em 1994, são postos em pauta alguns assuntos que sempre causaram algum incômodo à Igreja. João Paulo II publica a Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, “na qual recorda que, por vontade expressa de Jesus Cristo, as mulheres não podem ter acesso ao sacerdócio” (Blanco, 2005, p.114). Um tempo depois, a Congregação escreve aos bispos

tradicional. Pesquisado em http://pt.wikipedia.org/wiki/Marcel_Lefebvre, disponível em 12/06/2011, às 14h13.

⁴³ G. Weigel, *Testemunha da esperança*, p.782 (nota do autor).

alemães a fim de orientá-los na pastoral com os divorciados que voltaram a se casar. Tal orientação foi considerada um retrocesso em relação às declarações feitas pelo episcopado alemão diante desse tema.

Em 1997, Ratzinger reúne-se com líderes luteranos para chegar a um acordo doutrinal. A 31 de outubro de 1998, é assinada “uma declaração conjunta sobre a doutrina da justificação. Em maio de 1999, cria-se uma comissão mista formada por católicos e protestantes, que dá origem ao documento *O dom da autoridade*” (Blanco, 2005, p.114).

Houve um período de intensos debates a respeito da questão do aborto, em que o Prefeito e o Papa João Paulo II escreveram aos bispos alemães para que esses não apoiassem tal procedimento.

Em 2000, o ano do Jubileu da Igreja Católica é marcado pelo pedido de perdão do papa João Paulo II pelos erros passados da Igreja, em 12 de março. Em 6 de agosto, a Congregação “publica a Declaração *Dominus Iesus*, na qual recorda que Jesus Cristo é o único Salvador, em contraposição a algumas propostas – sobretudo asiáticas – que sugeriam outras salvações e redensões” (Blanco, 2005, p.114). Tal declaração causa alguns mal-entendidos que obrigaram João Paulo II a sair em defesa do Prefeito.

O conhecido teólogo – um bispo dedicado à sua grei e um eficiente Prefeito, ainda que outrora fosse tido por progressista – não deixa escapar nenhuma oportunidade: por um lado, ecumenismo e teologia da libertação, a moral e a escatologia, os homossexuais e a ordenação de mulheres; por outro, Cristo, a Igreja e as religiões – esses foram os temas em que a Congregação interveio de algum modo. Ratzinger não deixa nenhum fio solto (Blanco, 2005, p.114-115).

Diante de constantes acusações de “teimosia alemã e de ser um *panzerkardinal*”, Ratzinger se defende afirmando que em todas as decisões sempre procurou estabelecer um diálogo com os interessados e com os bispos, que considera como os seus interlocutores imediatos. Essa declaração vai ao encontro do perfil que um jornalista descreveu.

Descobrimos um intelectual notadamente dotado para a análise e a polêmica, que no entanto relativiza o valor e a utilidade de uma e outra. Nas suas respostas, notamos que a única coisa absolutamente essencial é a experiência da fé, vivida no seio da Igreja. Tão fino na formulação doutrinal como no olfato pessoal, aquele que alguns chamaram *Panzerkardinal* demonstra uma ponderação e uma benignidade extremas ao referir-se às pessoas e suas intenções. Do mesmo modo, a sua confissão de fé não cheira à defesa desesperada, mas tem um tom alegre e esperançoso; conhece as suas mais íntimas articulações [da fé], mas posiciona-se perante ela como um servidor admirado e agradecido⁴⁴ (Blanco, 2005, p.115).

Ratzinger defende que, mesmo em meio a tantas mudanças, manteve sua vida num processo de continuidade. Mesmo diante do apreço que sentia pela carreira docente e pela pesquisa, aceitou a “dura” tarefa pelo bem da Igreja; sentiu que sua vida não dependia do

⁴⁴ J.L.Restán, em *Ser cristiano em la era neopagana*, p. 89 (nota do autor).

cargo ocupado ou do papel que se desempenha, “mas da fé que se vive e da reflexão teológica que dela deriva”. Considera a sua visão de Igreja igual a quando estava em Munique, mas com amadurecimento pelas experiências.

*Rapporto sulla fede*⁴⁵ – Esse livro foi o mote para um sínodo convocado extraordinariamente pelo papa João Paulo II, em 25 de janeiro de 1985, o qual faria uma revisão do Concílio Vaticano II passados vinte anos de seu encerramento.

A propósito desse livro, Ratzinger diria mais tarde com ironia e espanto: “Surgiu o debate em torno do meu livro *Rapporto sulla fede*, publicado em 1985. O clamor de protesto que se fez ouvir contra esse livro sem pretensões culminava com uma acusação: é um livro pessimista. Houve algum lugar em que se tentou até proibir a venda, porque não se podia tolerar uma heresia desse calibre. Os que detinham o poder da opinião pública puseram o livro no seu ‘Índice’; a nova inquisição fez sentir a sua força. Demonstrou-se uma vez mais que não há pior pecado contra o espírito da época que converter-se em rei da falta de otimismo. A questão não era: é verdade ou não o que se afirma?, é justo ou não o diagnóstico? Pude perceber que ninguém se preocupava de formular tais questões tão passadas de moda. O critério era simplesmente: há otimismo ou não? Com semelhante critério, o livro era sem dúvida, uma frustração”⁴⁶. (Blanco, 2005, p.121).

Na entrevista concedida ao jornalista Vittorio Messori, o cardeal Ratzinger passa a limpo todos os temas que faziam parte do contexto da Igreja naqueles vinte anos após o encerramento do Concílio: liturgia, teologia da libertação, ecumenismo, eucaristia, conferências episcopais entre outros. “Ratzinger aborda sem medo os problemas e as suas possíveis causas, e vai em busca das raízes dos fenômenos negativos que se apresentavam em fins do século XX: o ceticismo, o relativismo e a crise da verdade no mundo atual” (Blanco, 2005, p.118). É “um relatório claro e firme acerca dos perigos que ameaçam a fé, vistos por quem diariamente recebe, de todos os continentes, as informações mais reservadas”⁴⁷. Sobre esses aspectos, vale sublinhar alguns pontos nessa entrevista.

Ratzinger reflete que num mundo contagiado pelo ceticismo, o fato de a Igreja assumir que há uma Verdade e que ela deve ser reconhecida, expressada e definida, chega a ser considerado um escândalo (Blanco, 2005, p.118). Alerta, ainda, dos perigos de se pensar que as verdades são decididas por votação. A doutrina é verdadeira ou não é.

Fala, também, da leitura bíblica feita a partir de métodos científicos e não pela tradição da Igreja e com a Igreja, o que está gerando uma crise de dispersão de leituras e interpretações.

⁴⁵ Livro-entrevista no qual o cardeal Ratzinger reflete questões relacionadas à Igreja e ao Concílio. Tal entrevista foi concedida ao jornalista especializado em questões religiosas, Vittorio Messori, em 1985. No Brasil, é publicada com o título *A fé em crise?* – O cardeal Ratzinger se interroga, São Paulo: EPU.

⁴⁶ *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Friburgo, 1989; trad.cast. *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, Edicep, Valencia, 1990, p. 49-50 (nota do autor).

⁴⁷ Nota da edição em português.

Outra questão importante que ele levanta é sobre os dogmas. A visão subjetiva da teologia vê o dogma como uma “jaula intolerável, um atentado à liberdade do pesquisador”. Alerta, ainda, sobre o perigo de ver a teologia como um estudo individual e não como um “serviço eclesial”, e de não entender que a verdadeira função do teólogo é “aprofundar, ajudar a compreender e a anunciar o depósito comum da fé, nunca ‘criar’” (Blanco, 2005, p.119).

Sobre o Concílio Vaticano II. Considera-o como diretamente relacionado a toda história e tradição da Igreja; uma continuidade que não permite retornos ao passado nem fugas para o futuro. “Temos que permanecer fiéis ao ‘hoje’ da Igreja [...]. E este ‘hoje’ da Igreja são os documentos autênticos do Vaticano II. Sem reservas que os cerceiem, sem arbitrariedades que os desfigurem” (Blanco, 2005, p.119). Reflete, ainda, que os vinte anos que se seguiram ao Concílio foram desfavoráveis à Igreja, já que “os papas e os padres conciliares esperavam uma nova unidade católica e sobreveio uma divisão de tal ordem que – com palavras de Paulo VI – se passou da autocrítica para a autodestruição” (Blanco, 2005, p.119-120).

Relembrando o cardeal Newman, “historiador dos Concílios, o grande estudioso convertido ao catolicismo”: um concílio sempre constitui um risco para a Igreja. Mas nem por isso não deve ser realizado (Ratzinger/Messori, 1985). O que se deve ter em conta é que a verdadeira reforma “não significa tanto um atarefar-se para erigir novas fachadas, e sim fazer desaparecer, por todos os modos, na maior medida do possível, aquilo que é nosso, para que apareça melhor o que é Seu, do Cristo” (Ratzinger/Messori, 1985, p.35).

Enfim, o relatório de encerramento do Sínodo acabou sendo bem mais otimista que as reflexões de Ratzinger sobre esses anos pós-Concílio. “Mas trata-se propriamente de diferenças de gênero mais do que de substância”, já que uma reunião solene de Episcopado não pode perder de vista “a virtude teologal da esperança”, o que já não é uma obrigação para um indivíduo que faz uma profecia sobre um futuro que considera inquietante (Blanco, 2005, p.121).

Foi, ainda, nesse sínodo, que se decidiu sobre a elaboração de um Catecismo universal para toda a Igreja. Segundo Ratzinger, tal Catecismo teria como base a Bíblia, a liturgia e a atualidade, e, ainda, os Padres da Igreja, os textos da liturgia e os documentos do

Magistério; “e nisso cuidou-se muito de escutar com o maior equilíbrio possível tanto a Igreja oriental como a ocidental”⁴⁸ (Blanco, 2005, p.122).

Ratzinger vê a catequese como uma “função vital e central da Igreja”, mas que passava por uma crise, cujas causas se pautavam, a princípio, em uma “condição do homem do século XX como um ser técnico que pretende salvar-se a si próprio”. Assim, privilegia a técnica, a utilidade em detrimento da ética. Depois, viria a influência dos meios de comunicação, “que vinham suplantando os âmbitos tradicionais de formação e informação, como eram a família e a paróquia” (Blanco, 2005, p.122).

“Assim a catequese parece condenada ao silêncio, numa época em que a linguagem e o pensamento se nutrem unicamente das experiências do mundo que o próprio homem fabricou”⁴⁹. Para ele, o catecismo deveria “fixar-se na fé que se professou e confessou ao longo dos séculos, mais do que nas últimas aquisições teóricas ou acadêmicas”, pois só assim garante a fidelidade à Bíblia (Blanco, 2005, p.123). Já no *Rapporto sulla fede*, dizia dos perigos de uma catequese que pretende tornar mais humanamente interessantes os seus ensinamentos, deixando à margem os conteúdos próprios da fé cristã.

Diante dessa urgência, a 10 de julho de 1986, João Paulo II convocou uma comissão composta de doze bispos e cardeais para discutirem o projeto do Catecismo. Em 14 de fevereiro de 1992, foi, enfim, finalizado o texto. Um catecismo escrito por pastores, e não por eruditos, numa linguagem acessível. Era um livro de pregação da fé eclesial, e não de opiniões.

Um dos assuntos mais pertinentes é a liturgia. Alguns apontamentos muito demonstram os pensamentos do cardeal sobre tal assunto bem como a sua visão geral da Igreja; visão esta que em muito se difere, em alguns aspectos, da forma latina de se fazer liturgia.

Em *La fiesta de la fe*, afirma que a “liturgia não se ‘faz’ na comunidade, antes é a comunidade que a recebe a si mesma como comunidade dentro de uma globalidade⁵⁰” (Blanco, 2005, p.127). Diz, ainda, que o excesso de comunitarismo, de participação ativa fez perder a emoção intrínseca da liturgia.

Retornando ao *Rapporto*. Nessa entrevista, ele expõe as suas preocupações em relação à forma de se fazer liturgia. Por trás das maneiras diferentes de conceber a liturgia, “estão,

⁴⁸ *Ser Cristiano em La neopagana*, p.79-80 (nota do autor).

⁴⁹ “Tansmisión de la fe y fuentes de la Fe”, *Scripta Theologica*, 15 (1983/1), p. 10-11 (nota do autor).

⁵⁰ *La fiesta de la fe*, p.195 (nota do autor).

como sempre, modos diversos de se conceber a Igreja, portanto Deus e o relacionamento do homem com Ele. O argumento litúrgico não é marginal: foi o próprio Concílio que recordou se encontrar aqui o coração da fé cristã” (Ratzinger/Messori, 1985, p.89). E ainda adverte: “A liturgia não é um show, um espetáculo que necessite de diretores geniais e de atores de talento. [...] não vive de surpresas ‘simpáticas’, de invenções ‘cativantes’, mas de repetições solenes”. O “que nela se manifesta é o absolutamente Outro que, através da comunidade (que não é, portanto, dona, mas serve, mero instrumento), chega até nós” (Ratzinger/Messori, 1985, p.94).

Sua preocupação está em algumas ações litúrgicas a que ele chama de trivialização da liturgia. Houve um entendimento de que a participação ativa compreendia apenas “uma atividade externa, palpável: discursos, palavras, cânticos, homilias, leituras, aperto de mãos... Mas esqueceu-se que o Concílio entende por *actuosa participatio* também o silêncio, que permite uma participação verdadeiramente real e profunda, abrindo-nos à escuta da Palavra do Senhor” (Ratzinger/Messori, 1985, p.130). Podemos reconhecer essa postura em relação à participação ativa nos pautando na ideia de que a compreensão ativamente responsiva pode aparecer no momento imediato ou pode acontecer como compreensão responsiva silenciosa, ou seja, “o que foi ouvido e ativamente entendido responde nos discursos subsequentes ou no comportamento do ouvinte” (Bakhtin, 2006b, p.272). Assim, a resposta do fiel na celebração não acontece apenas nos momentos em que fala, canta, mas essa interação está também no silêncio de quem ouve e reflete.

O Prefeito, assim, alerta para “tendências falsamente populistas” que tratam a solenidade do culto com certo triunfalismo, de certa forma, transformando a liturgia em liturgia secularizada.

Em *Um canto novo para o Senhor* (1995), ressalta: “Devemos encontrar o justo meio entre o ritualismo, em que o sacerdote realiza a ação litúrgica de um modo ininteligível e isolado, e um afã de compreensividade que no final dissolve tudo em obra humana e escamoteia a dimensão católica e a objetividade do mistério” (Blanco, 2005, p.130-131).

Em 2000, publica *O espírito da liturgia*, livro que despertou tanto expectativas como polêmicas, no qual faz uma reflexão crítica da reforma litúrgica pós-Concílio. Destaca que o centro da liturgia é Cristo e não o celebrante. Ainda ressalta a necessidade do sacrário, que dá vida à Igreja, e das imagens como arte e frutos de inspiração, de dom, e não resultado de encomenda igual a de um objeto qualquer.

O tema que marca a obra de Ratzinger, portanto, é o cristocentrismo. Isso se dá numa continuidade aos trabalhos de Guardini e aos textos do Concílio Vaticano II e devido ao chamado “pluralismo religioso” que tinha crescido muito nas últimas décadas. Assim como a Teologia da Libertação, essa questão “reflete a ‘irrupção’ do Terceiro Mundo na consciência católica”⁵¹ (Blanco, 2005, p.134).

As mudanças que se verificaram a partir de 1989 [com a queda do Muro de Berlim] levaram também a uma mudança de temas no âmbito da teologia. A teologia da libertação, entendida politicamente, tinha proporcionado aos problemas da Redenção e da esperança do mundo – esquecidos há tempos – uma forma nova, precisamente a política, atribuindo-lhe uma missão que esta não podia assumir. [...] O contexto diferente [em que nos encontramos agora] pede o diálogo entre as religiões do mundo, [um diálogo] que, com o desenvolvimento do encontro e do entrelaçamento das culturas, se converteu numa necessidade interna⁵² (Blanco, 2005, p.134-135).

O anúncio de Cristo se deve ao perigo do que Ratzinger chama de um possível “relativismo” religioso. Ele afirma que o “encontro entre as religiões não pode dar-se por uma renúncia à verdade, mas pelo seu aprofundamento. O ceticismo não une, como também não o pragmatismo”⁵³. Essas atitudes só abrem espaço às ideologias (Blanco, 2005, p.135).

Ressalta que existe uma interpretação de Jesus de forma muito sentimental ou mesmo política, resultante do não-entendimento da doutrina da Redenção, e mesmo da missão de Cristo. “O que atrai nEle é o lado humano; reconhecê-lo como Filho unigênito de Deus parece afastá-lo de nós [...]. A separação entre Jesus e Cristo é, ao mesmo tempo, separação entre Jesus e a Igreja: deixa-se Cristo a cargo da Igreja [...]”⁵⁴ (Blanco, 2005, p.137).

Com essa evolução cronológica do pensamento de Ratzinger, podemos verificar a unidade e coerência de suas ideias.

Por um lado é verdade que houve um desenvolvimento em sua personalidade intelectual e espiritual, especialmente nos anos anteriores, quando do Concílio Vaticano II, e nos subsequentes, em que Ratzinger foi se afastando decididamente das posições “progressistas”, que ele próprio havia de alguma forma alimentado e vivido pessoalmente (entre outras coisas, ele foi um dos fundadores, em 1964, da revista teológica progressista *Concilium*). Por outro lado, é verdade também que, depois da reviravolta dos anos do Concílio, sua visão de mundo e da Igreja permaneceu essencialmente unitária e coerente⁵⁵.

⁵¹ J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, p.235 (nota do autor).

⁵² *La Chiesa, Israele e Le religioni del mondo* (1998), San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, p.5 (nota do autor).

⁵³ *Um canto nuevo para el Señor*, p.19 (nota do autor).

⁵⁴ *Ibidem*, p.41 (nota do autor).

⁵⁵ Prefácio ao livro Bento XVI – Questões de fé, ética e pensamento na obra de Joseph Ratzinger, do orientalista e historiador da Igreja italiano, Dag Tessori.

Tal fidelidade ao Magistério e à Tradição tornou-se ainda mais evidente nos anos em que esteve à frente da Congregação para a Doutrina da Fé, exatamente pela imposição que esse cargo exerce e pela responsabilidade de manter e transmitir a doutrina católica e não propagar a sua própria teologia.

“*Habemus papam*”

“No dia 19 de abril de 2005, às 18h43, hora de Roma, depois de aparecer a *fumata bianca*, o cardeal chileno Jorge Arturo Medina Estevez proclama do Balcão das Bênçãos da Basílica Vaticana: ‘Anuncio-vos uma grande alegria: *Habemus papam...*’” (Blanco, 2005, p.141).

Até então, Joseph Ratzinger vinha-se considerando um “burro de carga”, obrigado, contra as suas inclinações naturais, a realizar em Roma um trabalho muito distante do de um tranquilo e amável professor de teologia. O cargo de Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé parecia-lhe “o mais espinhoso que já tinha ocupado”, e pedira diversas vezes a João Paulo II que aceitasse a sua demissão (o pedido, como é evidente, não fora aceito). Agora, o colégio cardinalício – portavoz do Espírito Santo –, pedia-lhe que assumisse um trabalho ainda mais espinhoso... (idem).

No artigo *Why they ran*, publicado no *Wall Street Journal*, em 21 de abril de 2005, o jornalista americano Peggy Noonan relata o clima que se formou quando da eleição do papa, demonstrando a mobilização das pessoas e a incrível comoção do momento em Roma.

“Você viu como eles chegaram correndo à Praça de São Pedro quando os sinos começaram a tocar? Vinham correndo dos escritórios e ruas de Roma, nos seus ternos ou nos seus jeans com as mochilas às costas. [...]”

Foram tantos os que vieram correndo que no fim, à hora em que Bento XVI foi anunciado, a Praça e as ruas que conduziam a ela estavam tão cheias como tinham estado duas semanas antes, no funeral de João Paulo II.

Por que corriam? Por que essa notícia tão antiquada – ‘Temos um papa’, esse homem que representa verdades aparentemente tão irrelevantes e uma instituição tão arcaica – os fez correr? Por que se reuniram? O que era que queriam ouvir?

[...]

Precisamos de um pai espiritual. Alguém que defenda o que é difícil mas está certo, o que é impossível mas é verdadeiro. Sendo humanos, nem sempre – e não necessariamente – queremos viver de acordo com a verdade ou ser governados por ela. Mas agradecemos que alguém a defenda. Queremos aspirar à verdade, estender as mãos para ela e saber que está lá. Porque no fundo sabemos o que é a verdade; de alguma forma o sabemos”.

Noonan conclui seu artigo falando das dificuldades e da imagem negativa que a mídia produz do novo papa: “A escolha de Bento XVI, um homem sério, profundo e grave, é uma bênção. É verdade que tem muitos inimigos, que se imaginam a si mesmos corajosos e oprimidos, quando na verdade são barulhentos, agressivos e com bons contactos. Eles pretendem fazer com que o Papado que se inicia comece como uma batalha. Querem evitar que alguém tenha a oportunidade de amar o novo Papa; o que é muito doloroso, porque até os seus inimigos admitem que é um homem delicado e atento, aberto ao diálogo, sensível e honesto”.⁵⁶ (Blanco, 2005, p.142-145)

Noonan se refere, em seu artigo, a ‘inimigos’ que o cardeal fez durante os seus vinte e quatro anos à frente da Congregação para a Doutrina da Fé. O próprio Ratzinger se referia

⁵⁶ O artigo, na íntegra, está disponível em <http://online.wsj.com/article/SB122479474931563969.html>

ao fato de estar numa posição “incômoda”, a mais incômoda que já tinha ocupado, pois, na Congregação, era obrigado “a enfrentar todos os problemas da Igreja: relativismo, heresias, teologias inaceitáveis, teólogos complicados e o resto, juntamente com os casos disciplinares; os problemas dos pedófilos, pro exemplo”⁵⁷ [...]. Além de lutar contra os aspectos mais complicados da Igreja, ainda era acusado de inquisidor (Blanco, 2005, p.152).

E como as relações são sempre relações ideológicas, de poder, todas essas polêmicas e caracterizações vieram à tona quando o cardeal se tornou papa. O próprio Noonan afirma, no fim do seu artigo, que algumas pessoas querem evitar que as outras conheçam o novo papa e já o rotulam com pré-conceitos. Tais pré-conceitos são alimentados especialmente por “notícias muitas vezes superficiais e às vezes gravemente tendenciosas, difundidas pela mídia”⁵⁸.

O sujeito de poder

O sujeito Bento XVI traz, em sua imagem de papa, a visão do poder. Toda a sua indumentária, assim como os objetos usados nas celebrações e que o cercam, nos remete à realidade, a quem, de fato, exerce o poder.

Apesar de suas vestimentas serem habituais as dos papas que o antecederam, Bento XVI escolheu criteriosamente os seus acessórios, que compõem a sua mensagem e postura ideológica. São acessórios de significado religioso, resgatados de papas do passado “como forma de recuperar a tradição da Igreja e, desse modo, reconectar a instituição à sua história milenar”⁵⁹. Relembrando que, para ele, a Igreja está sempre num caminho de continuidade. Assim, escolheu vestes que, se para alguns representam uma volta ao passado, para ele demonstram que a Igreja não teve a ruptura que muitos viram no Concílio Vaticano II. Ela está sempre em continuidade.

Bento XVI construiu, assim, a sua identidade ideológica, em sua imagem, por meio desse resgate de alguns acessórios. Sim, é exatamente nisso que ele mostra o quanto é zeloso em relação a conservar o tradicionalismo da Igreja Católica. É o sujeito de que nos fala Foucault (2009): sujeito à instituição à qual representa; sujeito ao lugar que ocupa e

⁵⁷ *A crise da Igreja: uma fé fraca*, entrevista concedida a Raymond Arroyo, canal de televisão EWTN, Irondale (Alabama), 23.08.2003; repr. por Zenit, 24.08.2003 (nota do autor).

⁵⁸ Prefácio ao livro Bento XVI – Questões de fé, ética e pensamento na obra de Joseph Ratzinger, do orientalista e historiador da Igreja italiano, Dag Tessori.

⁵⁹ *A mensagem das roupas* em revista *Veja*, edição nº21 de 9 de julho de 2008, p.108-109 .

preso a sua própria identidade. Eu diria: um sujeito constituído pelo contexto histórico-social de sua vida e pelo lugar histórico que ele ocupa.

A imagem do cajado que o papa carrega, além da idéia da imponência do cargo, nos remete ao conceito de *Poder Pastoral*. É com o *cajado* que o pastor conduz suas ovelhas; é também ele representação do cajado que Moisés usou para conduzir o povo eleito. O poder pastoral é uma forma de poder que se caracteriza por visar à salvação do homem em outro mundo; por exigir sacrifício pela própria vida e pela salvação do rebanho e pelo cuidado com a vida de cada indivíduo e por conhecer-lhes a mente.

É interessante que, apesar das semelhanças das vestes do papa com as de um rei, o poder pastoral nos faz ver que esses sujeitos representam posições opostas: enquanto os súditos se sacrificam pelo seu rei, o “pastor” dá a vida por seu rebanho. Para as igrejas cristãs, o rei é Jesus e, mesmo ele, deu a vida pela salvação da humanidade.

Outros acessórios resgatados por Bento XVI são o *chapéu saturno*, que se destaca pela cor vermelha, que distinguia os papas na hierarquia da Igreja até o século XVI; o *camauro*, que também lembra a cor distintiva do pontífice; a *mozeta*, na cor branca, que simboliza a renovação pela ressurreição de Cristo; o *cajado*: o que o papa usa atualmente pertenceu a Pio IX, cujo pontificado foi de 1846 a 1878; o *pálio*, peça de lã branca representa a ovelha desgarrada, carregada pelo pastor nos ombros e é bordada com cruces vermelhas que representam as chagas de Cristo – Bento XVI chegou a usar um modelo de pálio que não se via desde o século IX; os *sapatos vermelhos* representam o sangue e o martírio de Cristo. Aliás, esses sapatos foram alvos de muitas especulações por se pensar serem da badaladíssima grife Prada (o que foi negado pelo Vaticano). O jornal *L'Osservatore Romano* afirmou que o Papa não se veste com Prada, mas com Cristo.

Em oposição declarada a essa constituição que o sujeito Bento XVI faz de sua imagem como sumo pontífice, e que revela o seu lugar na instituição à qual representa bem como a sua ideologia particular, há uma tentativa de construção do mesmo sujeito promovida pela mídia ou por pessoas que dela fazem uso. Essa nova construção se dá a partir da resistência à forma de poder que a Igreja Católica representa e é também uma luta ideológica pela hegemonia do discurso. Em cada imagem de oposição (verbal e não-verbal), aparecem várias vozes determinadas não só por quem emite o discurso, mas pelo próprio contexto sócio-histórico e com função de propagar a sua ideologia; em cada discurso estão presentes muitos outros que dialogam entre si, que se confrontam. Lembrando, é claro, que muitos

deses discursos revelam desconhecimento da história da Igreja ou mesmo descaso em relação à religião, de uma forma geral.



Bento XVI é a imagem à direita, que acompanha um pequeno artigo, de Fernando Massote⁶¹, intitulado “*Bento XVI, um burocrata cansado e autoritário*”. Esse artigo remete ao trabalho que o atual papa exercia na Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé.



Nessa mesma linha, estão algumas capas de revista que circularam quando o papa visitou o Brasil, em 2007. Elas pretendem mostrar a representação de uma igreja conservadora e que não anda em sintonia com os avanços da humanidade. Em *Veja*⁶², “*A igreja congelada*”, com o subtítulo “O Papa Bento XVI prega a rigidez doutrinária para depurar o catolicismo e contrapor a fé a um mundo sem valores éticos”. Em *Carta Capital*⁶³, “*De costas para o futuro*”, com os subtítulos “A grande maioria dos fiéis já não ouve a voz de Bento XVI, que voltada para o passado, ignora as aflições causadas pelos problemas práticos da sociedade moderna” e “86% não concordam com a proibição ao uso da camisinha e 51% são contra a condenação do aborto em qualquer circunstância, como quer a igreja”. É interessante ainda ressaltar o título da reportagem em *Carta Capital*: “*Quo vadis, Bento XVI?*” e que se refere a este papa como “um dos responsáveis pela guinada conservadora da Igreja”. Ainda a revista *Época* afirma: “*A igreja se fecha*”⁶⁴, quando da eleição de Bento XVI, indicando, na reportagem, que o papado conservador permanece. Destaca a reportagem: “com Ratzinger no poder, essa

⁶⁰ Disponível em: http://noticias.uol.com.br/humor/1001_album.htm#fotoNav=11

⁶¹ Disponível em: <http://massote.pro.br/2010/03/bento-xvi-um-burocrata-cansado-e-autoritario-fernando-massote/>

⁶² www.veja.abril.com.br

⁶³ www.cartacapital.com.br

⁶⁴ www.revistaepoca.globo.com

nova Igreja se prepara para desafiar o mundo com um catolicismo levado de volta a sua origem religiosa e seu conservadorismo moral”.

Podemos perceber um jogo discursivo, nessas capas, que retoma o discurso segundo o qual a Igreja (religião em si) é uma instituição conservadora e que anda em descompasso em relação aos problemas que atingem o homem moderno. Certamente um discurso que pouco considera o papel da Igreja na história e a própria diversidade ideológica que existe dentro das igrejas cristãs.

Assim, essa ideia confirma que a luta pelo poder do discurso está aí. É ele o poder pelo qual todos lutam. Contraindo-se ao discurso de poder da Igreja, os meios de comunicação também obedecem a uma ideologia das instituições às quais representam e que, também elas, querem se fazer/manter hegemônicas.

Pensemos, nesse jogo midiático, na relação entre as *forças centrípedas* (que representam a centralização da palavra) e das *forças centrífugas* (as que corroem essa centralização), de que nos fala Bakhtin. Assim, entendemos que a circulação dessas vozes está submetida ao poder. “Não há neutralidade no jogo das vozes. Ao contrário, ele tem uma dimensão política, uma vez que as vozes não circulam fora do exercício do poder: não se diz o que se quer, quando se quer, como se quer” (Fiorin, 2008, p.32).

Realmente, assumir-se como servo portador de uma verdade é um ato corajoso. Se, por um lado, encontra repostas positivas, como as relatadas na revista *Veja* “*A verdade de Bento XVI*”; por outro, depara-se com a resistência, como na reportagem de *Carta Capital*, “*Quo vadis, Bento XVI?*”. E assim as repostas são formadas em cada novo contexto.

Essas contrapalavras em relação à figura do papa representam também uma postura em relação ao seu discurso e à própria Igreja Católica. Lembrando, ainda, que, mesmo dentro da própria Igreja, há lutas de resistência, há contrapalavras. Essa instituição não é monolítica. Quando analisamos o sujeito Bento XVI, entendemos que essa personagem pode representar, para os que são contra, um atraso e, para os que são a favor, uma inspiração de luta.

As encíclicas e as relações dialógicas

Bakhtin nos aponta o caminho para as relações dialógicas, nas quais os sentidos são gerados na convivência com o diferente. Assim, o discurso é constituído na relação com os discursos alheios. E “esse trabalho dialógico, responsivo, centrado na *alteridade*, está

sempre preche de perspectivas e buscas por completudes de sentidos, de identidades, de relações sociais, sempre inconclusas” (Bakhtin apud GEGe, 2009, p.51-52).

Nas relações dialógicas, “ver e compreender o autor de uma obra significa ver e compreender outra consciência, a consciência do outro e seu mundo, isto é, outro sujeito” (Bakhtin, 2006a, p.316). Assim, no estudo destas encíclicas, entendo a possibilidade de estarmos diante não apenas de um discurso consolidado e impessoal, mas marcado pela voz do seu autor, num cruzamento com discursos alheios que o precederam e com discursos que a partir dele surgirão, pois, na explicação, há apenas uma consciência; mas na compreensão, duas consciências, o que gera discursos posteriores.

As cartas são também uma atividade que responde a outros textos e dialogam, assim, com outros sujeitos e, conseqüentemente, suscitam muitos outros discursos e muitas outras consciências. A palavra quer sempre ser ouvida, “sempre procura uma compreensão responsiva e não se detém na compreensão imediata, mas abre caminho sempre mais e mais à frente (de forma ilimitada)”. A palavra “avança cada vez mais à procura dessa compreensão responsiva. A palavra quer ser ouvida, entendida, respondida na relação dialógica” (Bakhtin apud GEGe, 2010, p.85). Se não for dessa forma, tal palavra morre.

O dialogismo e a construção de sentido/ideologia, nas cartas aqui estudadas, serão observados no confronto que se dá entre os textos do papa e os discursos presentes na sociedade em diferentes contextos, referidos explícita e implicitamente pelo autor, ou, ainda, os discursos que se formam nos contextos diversos nos quais tais temas estão inseridos. Assim, a análise desenvolvida busca compreender, a partir da observação da dialogia nos documentos em questão, como se organiza tal gênero discursivo, e depois estabelecer, a partir da constitutividade inegável do extraverbal sobre o verbal, qual a relação que tais textos têm com os que circulam na sociedade. Entendo, para tanto, que as relações dialógicas podem ser de convergência ou divergência, de aceitação ou recusa. Assim, os discursos são entendidos e analisados nas cartas. Os “enunciados são sempre o espaço de luta entre vozes sociais, o que significa que são inevitavelmente o lugar da contradição”. É este um fator constitutivo das diferentes posições sociais que circulam numa determinada formação social (Fiorin, 2008, p.25).

Quando uma questão é proposta como tema de uma carta encíclica, podemos entendê-la como sendo urgente de reflexão pela Igreja, ou seja, são questões que estão se ressignificando nos diferentes contextos sociais. Logo, a escolha do objeto de reflexão já prevê a aproximação com o que está repleto de ressonância da voz de outro; cercado,

envolto em outros discursos. Do outro de onde o discurso procede e, especialmente, do outro a quem ele se dirige.

Todo discurso é orientado para a resposta e ele não pode esquivar-se à influência profunda do discurso da resposta antecipada. O discurso vivo e corrente está determinado pelo discurso-resposta futuro: ele é que provoca esta resposta, pressente-a e baseia-se nela. Ao se construir no “já-dito”, o discurso é orientado ao mesmo tempo para o discurso-resposta que ainda não foi dito, discurso, porém, que foi solicitado a surgir e que já era esperado (Bakhtin, 1988, p.89).

Entendemos que “todo discurso que fale de qualquer objeto não está voltado para a realidade em si, mas para os discursos que a circundam” (Fiorin, 2008, p.19). Logo, a palavra está sempre em diálogo com outras palavras, constituindo-se a partir delas e, conseqüentemente, gerando muitas outras.

Podemos, sob esse prisma, entender o texto do papa como uma resposta às diversas situações não só por que passa o mundo hoje, mas ao contexto da própria Igreja no século XX e início do XXI, bem como aos diversos movimentos que nela surgiram. A encíclica é, assim, o instrumento pelo qual o papa mostra a sua apreensão da realidade, bem como a posição da Igreja Católica, em oposição aos que tacham tal Igreja de alienada. E, como a compreensão concreta é ativa, ela implica uma resposta. Afinal, é na resposta que a compreensão conhece seu amadurecimento. Elas estão indissolúvelmente ligadas (Bakhtin, 1988). Dessa forma, o discurso das encíclicas não só suscita respostas como é ele mesmo uma réplica a tantos outros que o precederam ou lhe são contemporâneos. Tal discurso revela não apenas a posição oficial da Igreja, mas também aquela a qual se opõe. Isso porque se houvesse consenso em relação ao Cristianismo e às questões de fé, não seria necessário o papa se manifestar.

Para dar conta da questão ideológica, que é a base do discurso em questão, recorro à concepção bakhtiniana que compreende uma *ideologia oficial* e uma *do cotidiano*.

A ideologia oficial é entendida como relativamente dominante, procurando implantar uma concepção única de produção de mundo. A ideologia do cotidiano é considerada como a que brota e é constituída nos encontros casuais e fortuitos, no lugar do nascedouro dos sistemas de referência, na proximidade social com as condições de produção e reprodução da vida. (Miotello, 2008, p.168-169)

O conceito de ideologia é essencial para toda análise no campo das ciências humanas. Isso porque somos seres ideológicos, conscientes ou não. Para Bakhtin, a ideologia não é simplesmente a expressão de uma idéia, mas a expressão de uma tomada de posição (Miotello, 2008). Assim, o enunciado é sempre ideológico. E é ideológico em dois sentidos: “se dá na esfera de uma das ideologias (i.e., no interior de uma das áreas da atividade intelectual humana) e expressa sempre uma posição avaliativa (i.e., não há

enunciado neutro; a própria retórica da neutralidade é também uma posição axiológica)” (Faraco, 2009, p.47).

Assim, podemos supor que, através de seu discurso, o sujeito Bento XVI expressa sua visão de mundo, sua ideologia. E, por ser representante de uma igreja tradicional, essa ideologia, que traz a sua visão particular, é uma ideologia chamada oficial em consonância com outra (a da Igreja Católica) e, muitas vezes, destoada de ideologias do cotidiano. Por isso, cabe questionar: que discursos opostos devem ser mantidos apagados para a preservação da hegemonia do discurso oficial⁶⁵? Que discursos o confrontam? Entendo que um discurso que se pretende dominante tende a excluir outros que não pertençam ao seu universo – que não são aceitos ou são desprestigiados. Então, a questão fundamental desta análise é entender os discursos dos quais é preciso se defender e os discursos aos quais é preciso recorrer para constituir o sentido pretendido nas cartas encíclicas (em Authier-Revuz (1990): “de que outro é preciso se defender, a que outros é preciso recorrer para se constituir” (p.31).

Deus Caritas est – A primeira encíclica do papa professor⁶⁶

Essa encíclica é colocada como um ponto de partida para um diálogo entre as pessoas. Na audiência geral de 18 de janeiro de 2006, antes da sua publicação, o próprio Bento XVI apresenta a sua primeira encíclica.

Nesta encíclica, gostaria de mostrar o conceito do amor nas suas diversas dimensões. Hoje, na terminologia que se conhece, ‘amor’ aparece, muitas vezes, longe daquilo que pensa um cristão quando se fala da caridade. Pela minha parte, quero mostrar que se trata de um único movimento com diversas dimensões. O ‘eros’, este dom de amor entre homem e mulher, vem da própria fonte de bondade do Criador, bem como a possibilidade de um amor que renuncia a si mesmo em favor do outro. O ‘eros’ transforma-se em ‘agape’ na medida em que os dois se amam realmente e um já não se busca a si mesmo, sua alegria, seu prazer, mas procura sobretudo o bem do outro. Assim, isto, que é ‘eros’, transforma-se em caridade, num caminho de purificação, de aprofundamento. Da própria família parte-se para a família maior da sociedade, para a família da Igreja, para a família do mundo. Procuro ainda demonstrar como o ato personalíssimo que vem de Deus é um único ato de amor. Isso deve também exprimir-se como ato eclesial, organizativo. Se é realmente verdade que a Igreja é expressão do amor de Deus, daquele amor que Deus tem pela sua criatura humana, deve ser também verdade que o ato fundamental da fé, que cria e une a Igreja e nos dá esperança na vida eterna e na presença de Deus no mundo, gera um ato eclesial. Na prática, a Igreja, também enquanto Igreja, enquanto comunidade, de modo institucional, deve amar. E esta chamada “Caritas” não é uma pura organização, como outras organizações filantrópicas, mas necessária expressão do ato mais profundo do amor pessoal com o qual Deus nos criou, suscitando no nosso coração a tendência para o amor, reflexo do Deus Amor que nos transforma em sua imagem.

⁶⁵ Chamo, aqui, de *oficial* o discurso do Papa, que é a maior autoridade na Igreja Católica.

⁶⁶ Disponível em: <http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/pesquisa.pl?dossier=2>. Acesso em 19/06/2011 a partir das 11h52.

[...]”. (*Palavras de Bento XVI, na audiência geral de 18 de Janeiro. Texto original publicado pela Santa Sé e tradução da Agência ECCLESIA*)⁶⁷

O seu texto permite entender que, ao assumir o seu ministério, Bento XVI estava ciente da realidade em que vivemos: um mundo marcado pela desigualdade socioeconômica, por certa indiferença em relação à religião e pela necessidade de um diálogo entre as diversas religiões.

Demonstrou, em suas primeiras palavras, seu projeto: a luz que quer levar às pessoas não é a sua própria, mas a luz de Cristo. Escolheu, então, a frase da I Carta de São João *Deus caristas est*, uma das afirmações mais simples do Cristianismo, mas o ponto de partida para falar da “natureza do amor e das relações entre homem e mulher, a liberdade, a verdade, ação caritativa ou a figura de Jesus”⁶⁸. Quer mostrar, assim, que a fé não é algo estranho à vida, nem um fardo a se carregar sem alegria – um tipo de catolicismo bem ao gosto do que aprendeu na sua terra natal.

O papa olha para dentro da Igreja e apresenta o amor como condição necessária para enfrentar os problemas que assolam a humanidade. Apresenta a essência do Cristianismo: Deus é amor e os cristãos fazem desse amor uma opção fundamental da vida. Não é um programa de grandes iniciativas, mas o programa de Jesus: amar a Deus e ao próximo – o horizonte do Cristianismo.

Assim, o texto apresenta uma espécie de programa de pontificado e é estruturado em duas partes. Na primeira, mais teórica, ele faz um paralelo entre os conceitos de *eros* (amor entre homem e mulher) e *ágape* (a caridade, o amor que se doa ao outro), concebendo uma unificação de tais conceitos; na segunda, volta-se para a ação caritativa da Igreja, que deve ser mais do que mera ‘assistência social’, deve ser parte essencial de sua natureza⁶⁹.

No estudo do texto de Bento XVI, podemos considerar que os diálogos que ele estabelece com outros discursos são pensados em relação a um contexto maior, que é a realidade, lugar em que se trava a luta ideológica pelo poder. Dessa forma, os temas das cartas encíclicas são escolhidos por uma necessidade de focar questões que circulam na sociedade e requerem uma posição da Igreja a seu respeito ou, ainda, porque a Igreja sente

⁶⁷ Disponível em: <http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?&id=27642>. Acesso em: 19/06/2011.

⁶⁸ Disponível em: <http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?&id=27801>. Acesso em: 19/06/2011.

⁶⁹ Disponível em: <http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?&id=27814>. Acesso em: 19/06/2011.

uma necessidade de se contrapor aos discursos que se espalham e sobre os quais a sua Palavra começa a perder o domínio.

Nesse aspecto, cabe-nos reportar a Bakhtin, que chamou a atenção para a relação entre a infraestrutura e a superestrutura⁷⁰: o que acontece no cotidiano da sociedade cria a necessidade de a superestrutura se pronunciar. De acordo com esse filósofo, a questão fundamental dessa relação é entender “*como* a realidade (a infraestrutura) determina o signo, *como* o signo reflete e refrata⁷¹ a realidade em transformação” (Bakhtin, 2006b, p.42). Isso porque entendemos que a palavra (signo) penetra em todas as relações humanas, sejam essas relações políticas, cotidianas, ideológicas etc. “As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios” (idem). Assim, a palavra é o principal indicador das transformações que ocorrem na sociedade, mesmo que estas ainda não estejam ideologicamente estruturadas. No caso desta encíclica, o signo a ser considerado é o Amor. Assim, a forma com que tal signo é considerado no cotidiano das pessoas, ou repercutido nos meios de comunicação, contribuiu para que o papa sentisse a necessidade de colocá-lo à luz da Palavra de Deus.

A luta ideológica que se trava entre o discurso religioso e a realidade tem a sua base exatamente nessas transformações às quais a Igreja, em muitos aspectos, se contrapõe. A manutenção de sua ideologia está ligada à manutenção de sua verdade. Assim, se estabelece uma luta pela verdade frente a realidades das mais diversas possíveis. Podemos entender, portanto, que, embora Bento XVI considere o amplo campo semântico do signo Amor, ele afirma o amor cristão como ideal e verdadeiro.

Dessa forma, quando o papa questiona ou comenta assuntos correntes na sociedade, o faz com o objetivo de colocá-los à luz da Palavra da Igreja, de demonstrar que a mesma tem uma solução para os possíveis males que atingem a sociedade e nos situa diante da relação da Igreja com diversos contextos atuais e de uma luta ideológica que aí se trava: é preciso combater alguns *mitos* modernos que, para a Igreja, corrompem a sociedade. Em relação a isso, podemos nos reportar, ainda, a Bakhtin quando propõe a ideia da tentativa

⁷⁰ No Marxismo, entende-se como *infraestrutura* a base material da sociedade e *superestrutura*, a ordem política, jurídica, cultural, educacional dessa sociedade.

⁷¹ Quer dizer: com os signos podemos apontar para uma realidade que lhes é externa (para a materialidade do mundo), mas o fazemos sempre de modo refratado. E *refratar* significa, aqui, que com nossos signos não somente descrevemos o mundo, mas construímos – na dinâmica da história e por decorrência do caráter sempre múltiplo e heterogêneo das experiências concretas dos grupos humanos – diversas interpretações (*refrações*) desse mundo (Faraco, 2009, p.50-51).

de manutenção da verdade de ontem como a de sempre, visto que se trata da propagação de uma ideologia reconhecida como oficial e que, para se fazer dominante,

confere ao signo ideológico um caráter intangível, imutável e supra classes sociais, abafando ou ocultando a luta dos índices sociais de valor, e divulgando o discurso da monovalência. A manutenção da divisão social e a perpetuação da hegemonia da classe dominante exige que os sinais contraditórios ocultos em todo signo ideológico sejam mantidos apagados. (Miotello, 2008, p.173)

Quando Bento XVI lançou esta sua primeira carta encíclica, causou certa surpresa, como bem observa o padre Thomas Williams⁷², decano de Teologia – *Regina Apostulorum*, de Roma: “o tema que Bento XVI escolheu para sua primeira encíclica, o ‘amor’, surpreendeu tanto seus admiradores como seus críticos”. Talvez isso se deva a uma imagem de figura um tanto fria e dura que as pessoas fazem deste papa, o que contrasta com a do seu carismático antecessor, João Paulo II. Assim, esta palavra de Bento XVI já nasce dialogando com o mundo, pois podemos identificá-la como uma contrapalavra à imagem que se faz dele: responder com o *amor* sensibiliza as pessoas, já que este está na natureza humana. Pensemos, ainda, na astúcia do pensador que escreve sobre o Amor e, com isso, pretende se desfazer de uma identidade dura, de “inquisidor”, e, ao mesmo tempo, entrar em sintonia com o carisma indiscutível de seu antecessor. Esta primeira encíclica derruba, assim, um certo abismo criado entre a figura carismática de João Paulo II e a figura mais sisuda de Bento XVI.

O título *Carta encíclica Deus Caritas est do sumo Pontífice Bento XVI aos bispos, presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor cristão* passa a ilusão de um texto fechado a um determinado grupo e, ainda, de um monólogo. Um engano. Como afirmado acima, o próprio tema (*amor*) é um chamamento ao diálogo. Mesmo com um enfoque teológico e bíblico desse amor cristão, é um texto que ressalta o “humano” do amor e as relações cotidianas que respondem a esse amor cristão. É um texto que se dirige a alguém e espera respostas, ou mesmo, provoca-as, incita o interlocutor a uma atividade responsiva.

A necessidade de “respostas”, aliás, aparece já na introdução do texto: “O meu desejo é [...] suscitar no mundo um renovado dinamismo de empenhamento na resposta humana ao amor divino” (Bento XVI, 2007, n.1⁷³). Reafirmo o que mostra Bakhtin: todo aquele que fala espera, de alguma forma, uma resposta, já que ele mesmo é um *respondente*, pois

⁷² Disponível em: <http://www.cleofas.com.br/virtual/texto.php?doc=ENTREVISTA&id=ent0024>. Acesso em 19/06/11.

⁷³ As citações das encíclicas referem-se ao número dos parágrafos e não das páginas.

também não é o primeiro a falar e o que diz é uma resposta a outros enunciados seus e alheios, com os quais mantém relações: “baseia-se neles, polemiza com eles, simplesmente os pressupõe já conhecidos do ouvinte. Cada enunciado *é um elo na cadeia complexa de outros enunciados* (Bakhtin, 2006a, p.272).

Assim pretende que, diante do conhecimento do amor divino, cada um possa responder para que seja completo o processo de amor, como citado nas palavras do próprio papa: “O amor nunca está ‘concluído’, completado; transforma-se ao longo da vida, amadurece e, por isso mesmo, permanece fiel a si próprio” (Bento XVI, 2007, n.17).

Ele é consciente de que o seu discurso encontra um objeto (o amor) já pleno de palavras alheias; já contestado, contemplado, refletido, ou mesmo, desacreditado. Um objeto já constituído pelos olhares e pelas vozes de outros discursos. Seu discurso, assim, penetra nesse meio já dialogicamente construído e perturbado por palavras alheias. E “ele se entrelaça com eles em interações complexas, fundindo-se com uns, isolando-se de outros, cruzando-se com terceiros [...]” (Bakhtin, 1988, p.86).

Mas o que há entre o amor de Deus e o amor humano? Que *nexo intrínseco* é esse que relaciona esses signos? Ao dizer que é um “problema de linguagem”, Bento XVI afirma que mesmo falando do amor de Deus, não o faz sem prescindir do “significado que esta palavra tem nas várias culturas e na linguagem atual” (Bento XVI, 2007, n.2). Dessa forma, muitas questões que são levantadas no texto são uma tentativa de diálogo com o mundo atual; uma forma de responder ou apenas criar novas inquietações acerca de tais assuntos.

Logo no início do texto, Bento XVI afirma que o “termo ‘amor’ tornou-se, hoje, uma das palavras mais usadas e mesmo abusadas, à qual associamos significados completamente diferentes”. E, por essa razão, questiona:

Todas essas formas de amor no fim de contas unificam-se sendo o amor, apesar de toda a diversidade das suas manifestações, em última instância um só, ou, ao contrário, utilizamos uma mesma palavra para indicar realidades totalmente diferentes? (Bento XVI, 2007, n.2)

Analisado pela ótica de Bakhtin, o signo verbal não pode ter um único sentido, mas possui acentos ideológicos que seguem tendências diferentes, pois nunca consegue eliminar totalmente outras correntes ideológicas de dentro de si (Miotello, 2008, p.172). Já em *Discurso na vida e discurso na arte*, ele nos fala dos julgamentos de valor de que todo fenômeno está revestido.

Todos os fenômenos que nos cercam estão do mesmo modo fundidos com julgamentos de valor. Se um julgamento de valor é de fato condicionado pela existência de uma dada comunidade, ele se torna uma matéria de crença dogmática, alguma coisa tida como certa e não submetida à discussão.

Ao contrário, sempre que um julgamento básico de valor é verbalizado e justificado, nós podemos estar certos de que ele já se tornou duvidoso, separou-se de seu referente, deixou de organizar a vida e, conseqüentemente, perdeu sua conexão com as condições existenciais do grupo dado (Bakhtin⁷⁴, 1976, p.9)

É o que podemos verificar nas questões que são levantadas nas cartas: estão deslizando do sentido que a Igreja lhes confere. Ao colocar o amor, em sua reflexão, o autor mostra-se ciente dessas diversas manifestações que, hoje, ele representa.

Conscientes, então, da flexibilidade de tal signo, verificamos como Bento XVI dialoga com diferentes concepções humanas do amor, a fim de conservar ou ressignificar esse *Amor* e provocar, como diz, uma resposta no seu interlocutor.

E se temos como mote a palavra *Amor*, aí entendemos que abrange todas as pessoas. Se olharmos, e nem precisa ser atentamente, ao nosso redor, vemos que o mundo gira em torno do amor, seja pra reafirmá-lo ou para subjugá-lo. O amor está no cinema, nas revistas, nos jornais, na vida que passa por nós e em tudo que se fala na sociedade. Amor a alguém, à pátria, ao esporte, à profissão, amor à vida. Pelo amor se vive; às vezes, se morre também. Assim, sentimos que estamos diante de um signo que atravessa o tempo e é sempre atual. Está nas relações humanas e, como todo signo que sobrevive a mudanças, sofre as ações do tempo e da sociedade. Diante disso, não há como ignorar o seu caráter mutável, multifacetado, que se ressignifica em cada novo contexto, época ou grupo linguístico.

Assim, esta análise busca verificar como se dá, na linguagem, o confronto de idéias que constitui o discurso desta carta, analisando como a voz do Outro entra no discurso. O fio condutor de tal texto se justifica na vontade (ou necessidade) de apontar um caminho, a verdade da Igreja. O mundo precisa de verdades “e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la” (Foucault, 2008, p.20). Assim, a Igreja se propõe a manter a sua verdade e a propagá-la em meio a tantas transformações. Ao discutir os temas atuais, o papa se coloca na função de quem precisa revelar o que as pessoas anseiam entender.

Porém, sabemos que mesmo um discurso consolidado como o religioso sofre influência de outros que determinam seu funcionamento e sua constituição. Essa relação dialógica implica conflitos, relações de dominação e resistência; enfim, relações de poder.

⁷⁴ Tradução para o português feita por Carlos Faraco e Cristóvão Tezza, para uso didático, que tomou como base a tradução inglesa de I.R. Titunik, publicada em 1976.

Já que estamos num campo onde se combinam e se entrecruzam milhares de vozes, imagens, sentimentos que se fizeram na história de cada um, lembramos que

as reflexões de Bakhtin quer a respeito do processo sógnico de constituição da consciência enquanto internalização da palavra alheia, quer a respeito do jogo de vozes que na “minha” palavra revela a palavra do outro levaram a uma redefinição do sujeito discursivo como o lugar de uma constante dispersão e aglutinação de vozes, socialmente situadas e ideologicamente marcadas. (Geraldí, 2003, p.2)

Um exemplo bem concreto de como se dá esse dialogismo no texto de Bento XVI está na primeira parte desta carta encíclica. Diante da relação com diversos contextos atuais e da “luta ideológica” pela estabilização do conceito de *amor*, o papa constitui o seu discurso usando autor e discurso adversários a seu favor, a fim de combater o mito social da exaltação do Eros.

Segundo Friedrich Nietzsche, o cristianismo teria dado veneno a beber ao *eros*, que, embora não tivesse morrido, daí teria recebido o impulso para degenerar em vício⁷⁵. Este filósofo alemão exprimia, assim, uma sensação muito generalizada: com os seus mandamentos e proibições, a Igreja não nos torna, porventura, amarga a coisa mais bela da vida? Porventura ela não assinala proibições precisamente onde a alegria, preparada para nós pelo Criador, nos oferece uma felicidade que nos faz pressentir algo do Divino? (Bento XVI, 2007, n.3⁷⁶)

Além da voz do outro diluir-se em seu discurso – essa “sensação generalizada” pode ser entendida como o que as pessoas pensam, sentem, questionam, em todos os tempos –, ressalto que o princípio dialógico se dá na possibilidade de encarar o outro, na troca e no conflito. Assim, o pensamento se completa nessa troca. Isso podemos notar nos questionamentos feitos ao final do parágrafo acima. É a voz do leitor que pergunta, ou seja, o autor põe em seu discurso a possível réplica do seu interlocutor para, a seguir, argumentar, então, contra o pensamento do filósofo alemão e derrubar, em seu discurso, tal filosofia ou, ao menos, justificar o posicionamento da Igreja.

Mas, será mesmo assim? O cristianismo destruiu, verdadeiramente, o *eros*? Vejamos o mundo pré-cristão. Os gregos — aliás de forma análoga a outras culturas — viram no *Eros*, sobretudo, o inebriamento, a subjugação da razão por parte de uma “loucura divina” que arranca o homem das limitações da sua existência e, nesse estado de transtorno por uma força divina, faz-lhe experimentar a mais alta beatitude [...]. Nas religiões, essa posição traduziu-se nos cultos da fertilidade, aos quais pertence a prostituição “sagrada” que prosperava em muitos templos. O *eros* foi, pois, celebrado como força divina, como comunhão com o Divino.

A esta forma de religião [...], o Antigo Testamento opôs-se com a maior firmeza, combatendo-a como perversão da religiosidade. Ao fazê-lo, porém, não rejeitou, de modo algum, o *eros* enquanto tal, mas declarou guerra à sua subversão devastadora, porque a falsa divinização do *eros*, como aí se verifica, priva-o da sua dignidade, desumaniza-o. De fato, no templo, as prostitutas, que devem dar o inebriamento do Divino, não são tratadas como seres humanos e pessoas, mas servem apenas como instrumentos para suscitar a “loucura divina”: na realidade, não são deusas, mas pessoas humanas de quem se abusa. Por isso, o *eros* inebriante e descontrolado não é subida, “êxtase” até ao Divino, mas queda, degradação do ser humano. Fica, assim, claro que o *eros* necessita de

⁷⁵ Cf. *Jenseits Von Gut und Böse*, IV, 168 (Nota do autor).

⁷⁶ Nas citações seguintes desta carta, só serão colocados os números dos parágrafos.

disciplina, de purificação para dar ao ser humano, não o prazer de um instante, mas uma certa amostra do vértice da existência, daquela beatitude para que tende todo o nosso ser. (n.4-5).

Ao dialogar com o filósofo Nietzsche, Bento XVI, além de usar o discurso adversário para propagar a sua própria ideologia, usa também esse discurso para combater um mito contemporâneo de exaltação do corpo, que impera na sociedade. É com tal realidade que ele quer se defrontar, pois esta se apresenta numa construção ideológica contrária aos princípios cristãos. É a “luta ideológica” declarada, como percebemos na passagem:

Mas o modo de exaltar o corpo, a que assistimos hoje, é enganador. O *eros* degradado a puro “sexo” torna-se mercadoria, torna-se simplesmente uma “coisa” que se pode comprar e vender; antes, o próprio ser humano torna-se mercadoria. Na realidade, para o ser humano, isso não constitui propriamente uma grande afirmação do seu corpo. Pelo contrário, agora considera o corpo e a sexualidade como a parte meramente material de si mesmo a usar e explorar com proveito. [...] Na verdade, encontramos-nos diante duma degradação do corpo humano, que deixa de estar integrado no conjunto da liberdade da nossa existência, deixa de ser expressão viva da totalidade do nosso ser, acabando como que relegado para o campo puramente biológico. A aparente exaltação do corpo pode bem depressa converter-se em ódio à corporeidade. Ao contrário, a fé cristã sempre considerou o ser humano como um ser unidual, em que espírito e matéria se compenetraram mutuamente, experimentando ambos, precisamente dessa forma, uma nova nobreza. Sim, o *eros* quer-nos elevar “em êxtase” para o Divino, conduzir-nos para além de nós próprios, mas por isso mesmo requer um caminho de ascese, renúncias, purificações e saneamentos. (n.5)

Aqui o autor trava um diálogo com o que é exposto no mundo. Ele faz uma aproximação entre o mundo pré-cristão e algumas situações do nosso contexto – especificamente a exposição do “sexo”. A Igreja “disciplinou” o Eros porque este não tinha limites. Há limites na degradação dos valores humanos que ele nos aponta? Ele nos fala do “modo de exaltar o corpo, a que assistimos hoje” ou do “amor degradado a puro sexo”, e nós podemos identificar tais elementos em muitas correntes de nossa sociedade e vemos que muitas delas compartilham tais pensamentos mesmo que de forma velada ou idealizada, como no caso de revistas ou programas televisivos que prestam verdadeiro culto à beleza ideal, com uma exposição exagerada do corpo. Podemos, assim, perceber que as palavras do papa não são uma resposta à prostituição em si, mas a essa banalização do sexo e culto ao corpo a que assistimos hoje. Há um discurso a ser rechaçado que exalta e expõe a beleza física, especialmente a feminina e, com isso, cria padrões de beleza e estereótipos que se espalham na sociedade.

Em relação ao gênero de discurso e seu estilo, nos trechos citados (parágrafos 3, 4 e 5), podemos notar a aproximação com o método escolástico: o autor faz uso do discurso adversário, que embasaria um contra-argumento, antecipa as réplicas do interlocutor para, em seguida, rechaçá-los e justificar a sua tese. Assim, ele o faz ao usar o discurso de Nietzsche e ao colocar as inquietações que tal discurso provoca (ao final do parágrafo 3).

Finalmente, diante de um contra-argumento e de uma antecipação da réplica de seu interlocutor, ele justifica a sua tese.

Entendendo que a Igreja, muitas vezes, faz o papel de conservadora diante das relações afetivas humanas, o papa abranda um pouco tal posição e nos coloca que a Igreja não desconhece o amor humano. E, assim, ele apresenta uma opção na busca incessante do ser humano pela felicidade. Diz que a fé cristã não separa Eros e Ágape – o que seria a unificação desses dois conceitos.

Se se quisesse levar ao extremo essa antítese, a essência do cristianismo terminaria desarticulada das relações básicas e vitais da existência humana e constituiria um mundo independente, considerado admirável talvez, mas decididamente separado do conjunto da existência humana. [...] embora o Eros seja, inicialmente, sobretudo ambicioso, ascendente – fascinação pela grande promessa de felicidade –, depois, à medida que se aproxima do outro, far-se-á cada vez menos perguntas sobre si próprio, procurará sempre mais a felicidade do outro [...]. (n.7)

E acrescenta que o ser humano não pode apenas viver de amor “oblativo”, mas precisa, também, receber amor. Assim, responde às inquietações dos seus interlocutores e aproxima o seu discurso da realidade. Há um discurso na sociedade de que a Igreja condena a relação sexual como “pecado”, é este discurso que ele rechaça. A sua preocupação, como vemos no trecho, é mostrar que a Igreja não está desarticulada “das relações básicas e vitais da existência humana”, como prega um discurso muito corrente na sociedade secular. E isso, como afirmado anteriormente, não encerra o assunto, pelo contrário: a partir de tais afirmações é que podemos responder à sua palavra. E essa resposta pode ser de concordância, de tolerância, de fé; mas, ainda, uma resposta questionadora e que abra espaço a levarmos o assunto adiante, dependendo de cada contexto.

Um exemplo da inquietação que surge no leitor diante das palavras do papa são passagens como “o amor entre o homem e a mulher, no qual concorrem indivisivelmente corpo e alma e se abre ao ser humano uma promessa de felicidade que parece irresistível, sobressai como arquétipo de amor por excelência” (n.2) ou ao “amor entre homem e mulher, que não nasce da inteligência e da vontade, mas de certa forma impõe-se ao ser humano, a Grécia antiga deu o nome de *Eros*” (n.3), pois elas nos recordam que na sociedade convivem também as relações de amor homossexuais. É um apagamento que o seu discurso faz, talvez por entender que este é um assunto ainda muito difícil de se tratar dentro da instituição religiosa ou, pelo menos, não deve ser tratado de forma banal ou superficial. Mas como a palavra está aberta, recentemente, o papa foi alvo de duras críticas porque teria dito que o casamento gay é uma ameaça à humanidade. Na verdade, ele havia

falado em favor da família, “apoiada no matrimônio entre homem e mulher”⁷⁷ e não fez nenhuma referência ao casamento gay, mas suas palavras suscitaram a especulação, ao menos a vontade de que ele se manifestasse sobre o homossexualismo, ou uma crítica à omissão da Igreja.

No trecho a seguir, o papa nos lembra das purificações e renúncias a que o amor nos submete e, no seguinte, nos mostra uma orientação do amor, baseada na criação:

Faz parte da evolução do amor para níveis mais altos, para as suas íntimas purificações, que ele procure, agora, o caráter definitivo, e isso num duplo sentido: no sentido da exclusividade – “apenas esta única pessoa” – e no sentido de ser “para sempre”. O amor compreende a totalidade da existência em toda a sua dimensão, inclusive a temporal. Nem poderia ser de outro modo, porque a sua promessa visa ao definitivo: o amor visa à eternidade (n.6).

O *Eros* impele o ser humano ao matrimônio, a uma ligação caracterizada pela unicidade e para sempre; desse modo, e somente assim, é que se realiza a sua finalidade íntima. À imagem do Deus monoteísta corresponde o matrimônio monogâmico. O matrimônio baseada num amor exclusivo e definitivo torna-se o ícone do relacionamento de Deus com seu povo e, vice-versa, o modo de Deus amar torna-se a medida do amor humano. Essa estreita ligação entre *Eros* e matrimônio, na Bíblia, quase não encontra paralelos fora da mesma (n.11).

Nessas passagens, o seu discurso, ao mesmo tempo em que justifica a posição da Igreja Católica pela indissolubilidade do casamento religioso, responde também aos discursos que induzem ao amor passageiro ou à infidelidade, e que têm muita força na sociedade. O próprio autor destaca, com o uso de aspas, “apenas esta única pessoa” e “para sempre”, recusando, assim, os discursos que pregam posição diversa e aos quais a nossa memória remete quando lemos o seu texto. Lembrando que, em algumas culturas, a poligamia é tida como natural. Não podemos deixar de perceber, ainda, uma contrapalavra aos questionamentos que são feitos à Igreja Católica em relação a não aceitação de um segundo casamento religioso (com exceção dos que conseguem a nulidade), bem como ao fato de uma pessoa divorciada ser instruída a não receber a comunhão nas celebrações eucarísticas. Certamente, estamos diante de uma justificativa à indissolubilidade do casamento religioso, quando comparado ao relacionamento de amor entre Deus e seu povo. Essa analogia é, ainda, justificada pelo livro do Cântico dos Cânticos, cuja recepção “no cânone da Sagrada Escritura tenha sido bem cedo explicada no sentido de que aqueles cânticos de amor, no fundo, descreviam a relação de Deus com o ser humano e do ser humano com Deus” (n.10). No parágrafo 6, esse livro havia sido citado quando o Bento XVI questionava: “Como deve ser vivido o amor para que se realize, plenamente, a sua

⁷⁷ Pesquisado em <http://www.acidigital.com/noticia.php?id=23020>. Discurso do papa, na íntegra, disponível em http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/january/documents/hf_ben-i_spe_20120109_diplomatic-corps_po.html. Acesso em 22/01/2012 às 10h45

promessa humana e divina?” e, em seguida, afirma que a interpretação que hoje predomina do Cântico dos cânticos é de que “as poesias contidas nesse livro são, originalmente, cânticos de amor, talvez previstos para uma festa israelita de núpcias, na qual deviam exaltar o amor conjugal” (n.6).

Interessante, ainda, a “quebra” que o autor faz entre o mundo que confiava (ou confia) apenas na “sabedoria eterna” – o mundo antigo – e a do mundo após Cristo. Um discurso que reafirma que alguma coisa mudou; que o mundo não pode ser o mesmo depois da experiência de amor-doação, na figura de Jesus Cristo.

Quando Jesus fala, nas suas parábolas, do pastor que vai atrás da ovelha perdida, da mulher que procura a dracma, do pai que sai ao encontro do filho pródigo e o abraça, não se trata apenas de palavras, mas constituem a explicação do seu próprio ser e agir. Na sua morte de cruz, cumpre-se aquele virar-se de Deus contra Si próprio, com o qual Ele Se entrega para levantar o homem e salvá-lo — o amor na sua forma mais radical. O olhar fixo no lado trespassado de Cristo, de que fala João (cf. 19, 37), compreende o que serviu de ponto de partida a esta Carta Encíclica: “Deus é amor” (1 Jo 4, 8). É lá que esta verdade pode ser contemplada. E começando de lá, pretende-se agora definir em que consiste o amor. A partir daquele olhar, o cristão encontra o caminho do seu viver e amar (n.12).

Jesus deu a este ato de oferta uma presença duradoura através da instituição da Eucaristia durante a Última Ceia. Antecipa a sua morte e ressurreição entregando-Se já naquela hora aos seus discípulos, no pão e no vinho, a Si próprio, ao seu corpo e sangue como novo maná (cf. Jo 6, 31-33). Se o mundo antigo tinha sonhado que, no fundo, o verdadeiro alimento do homem — aquilo de que este vive enquanto homem — era o *Logos*, a sabedoria eterna, agora este *Logos* tornou-Se verdadeiramente alimento para nós — como amor. A Eucaristia arrasta-nos no ato oblativo de Jesus. Não é só de modo estático que recebemos o *Logos* encarnado, mas ficamos envolvidos na dinâmica da sua doação. A imagem do matrimônio entre Deus e Israel torna-se realidade de um modo anteriormente inconcebível: o que era um estar na presença de Deus torna-se agora, através da participação na doação de Jesus, comunhão no seu corpo e sangue, torna-se união. A “mística” do Sacramento, que se funda no abaixamento de Deus até nós, é de um alcance muito diverso e conduz muito mais alto do que qualquer mística elevação do homem poderia realizar. (n.13).

Há, certamente, um discurso que exalta a sabedoria e discursos que põem em dúvida a divindade e missão de Cristo e são esses discursos os rechaçados nesses trechos.

O parágrafo a seguir nos leva a pensar em questões como ecumenismo ou, ainda, numa tendência baseada no individualismo que tomou força na Igreja Católica nas últimas décadas.

Temos agora de prestar atenção a outro aspecto: a “mística” do Sacramento tem um caráter social, porque, na comunhão sacramental, eu fico unido ao Senhor como todos os demais comungantes: “Uma vez que há um só pão, nós, embora sendo muitos, formamos um só corpo, porque todos participamos do mesmo pão” — diz São Paulo (1 Cor 10, 17). A união com Cristo é, ao mesmo tempo, união com todos os outros aos quais Ele Se entrega. Eu não posso ter Cristo só para mim; posso pertencer-Lhe somente unido a todos aqueles que se tornaram ou tornarão Seus. A comunhão tira-me para fora de mim mesmo projetando-me para Ele e, deste modo, também para a união com todos os cristãos. Tornamo-nos “um só corpo”, fundidos todos numa única existência. O amor a Deus e o amor ao próximo estão agora verdadeiramente juntos: o Deus encarnado atrai-nos todos a Si. Assim se compreende por que o termo *agape* se tenha tornado também um nome da Eucaristia: nesta a *agape* de Deus vem corporalmente a nós, para continuar a sua ação em nós e através de nós. Só a partir desta fundamentação cristológico-sacramental é que se pode entender corretamente o ensinamento de Jesus sobre o amor. A passagem que Ele faz realizar da Lei e dos

Profetas ao duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo, a derivação de toda a vida de fé da centralidade deste preceito não é uma simples moral que possa, depois, subsistir autonomamente ao lado da fé em Cristo e da sua re-atualização no Sacramento: fé, culto e *ethos* compenetraram-se mutuamente como uma única realidade que se configura no encontro com a *agape* de Deus. Aqui, a habitual contraposição entre culto e ética simplesmente desaparece. No próprio “culto”, na comunhão eucarística, está contido o ser amado e o amar, por sua vez, os outros. Uma Eucaristia que não se traduza em amor concretamente vivido, é em si mesma fragmentária. Por outro lado — como adiante havemos de considerar de modo mais detalhado — o “mandamento” do amor só se torna possível porque não é mera exigência: o amor pode ser “mandado”, porque antes nos é dado (n.14).

Em relação à questão do individualismo, de que tanto nos fala Bento XVI em sua carta, não podemos deixar de citar que com o movimento da Renovação Carismática Católica (RCC) houve um maior fervor individualista na Igreja Católica. Lembremos que a questão do individualismo tem um ponto forte na reforma e visão de Lutero. Tal visão de fé é muito forte nos movimentos pentecostais e neopentecostais. A RCC surgiu como um contraponto à expansão do pentecostalismo no Brasil, porém tem muito mais pontos em comum com tal movimento do que contra (Grigoletto, 2003).

Essa similaridade não se restringe ao uso da comunicação de massa, do marketing, mas se estende também à própria religiosidade, tornando-se, assim, um movimento com muito mais preocupação com a salvação individual, com a cura interior, do que compromissado com a transformação da sociedade. Aliás, muito visível a perspectiva individualista se dá nas letras de algumas músicas, em que se faz referência ao “meu Cristo” e que sempre usam o pronome pessoal em primeira pessoa do singular, num contexto ideológico focado no indivíduo e nas questões pessoais.

O defensor da RCC, Walter Smet, considera que com a consciência profunda da fé e a conversão, também se resolverão os problemas sociais, pois as estruturas sociais são formadas e carregadas por homens (*idem*). Porém, não é isso que vemos na prática. Pelo contrário, vemos muita alienação e indiferença por questões que envolvem a política e os problemas sociais.

Outra questão envolve o diálogo e a união entre as igrejas cristãs que é, antes, uma necessidade diante das crises que assolam o mundo. Certamente, há muita resistência dentro da própria Igreja Católica, bem como nas igrejas protestantes, quando o assunto é ecumenismo. Diante disso, o papa se pronuncia. O cristão tem que ser aberto ao próximo — mandamento fundamental —, mas nos deparamos com uma prática cristã de salvação individualista. Possivelmente são esses discursos a que o papa se contrapõe aqui. Há uma voz que cobra uma ação cristã diante de cada crise que o mundo enfrenta na sua história. Quanto não se ouve dizer que o papa Pio XII se calou diante das atrocidades da segunda

guerra mundial? Em tempo de crise em relação ao amor humano, Bento XVI faz a sua reflexão e reafirma o significado da palavra “próximo”, na Bíblia, talvez esquecido pelos próprios cristãos.

Qualquer um que necessite de mim e eu possa ajudá-lo é o meu próximo. O conceito de próximo fica universalizado, sem deixar todavia de ser concreto. Apesar da sua extensão a todos os homens, não se reduz à expressão de um amor genérico e abstrato, em si mesmo pouco comprometedor, mas requer o meu empenho prático aqui e agora. Continua a ser tarefa da Igreja interpretar sempre de novo esta ligação entre distante e próximo na vida prática dos seus membros. É preciso, enfim, recordar de modo particular a grande parábola do Juízo final (cf. *Mt 25*, 31-46), onde o amor se torna o critério para a decisão definitiva sobre o valor ou a inutilidade duma vida humana. Jesus identifica-Se com os necessitados: famintos, sedentos, forasteiros, nus, enfermos, encarcerados. “sempre que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, a Mim mesmo o fizestes” (*Mt 25*, 40). Amor a Deus e amor ao próximo fundem-se num todo: no mais pequenino, encontramos o próprio Jesus e, em Jesus, encontramos Deus. (n.15)

Outro recurso linguístico que podemos observar, na mesma carta, ainda na 1ª parte, é a voz do outro diluída, fragmentada no discurso, como em:

A união com Cristo é, ao mesmo tempo, união com todos os outros, aos quais ele se entrega. Eu não posso ter Cristo só para mim; posso pertencer-lhe somente unido a todos aqueles que se tornaram ou se tornarão seus. A comunhão tira-me para fora de mim mesmo projetando-me para ele e, desse modo, também para a união de todos os cristãos (n.14)

E também em:

Revela-se, assim, como possível o amor ao próximo no sentido enunciado por Jesus, na Bíblia. Consiste precisamente no fato de que eu amo, em Deus e com Deus, a pessoa que não me agrada ou que nem conheço sequer. Isto só é possível realizar-se a partir do encontro íntimo com Deus, um encontro que se tornou comunhão de vontade, chegando mesmo a tocar o sentimento. Então aprendo a ver aquela pessoa já não somente com os meus olhos e sentimentos, mas segundo a perspectiva de Jesus Cristo. O seu amigo é meu amigo. Para além do aspecto exterior do outro, dou-me conta da sua expectativa interior de um gesto de amor, de atenção, que eu não lhe faço chegar somente através das organizações que disso se ocupam, aceitando-o talvez por necessidade política. Eu vejo com os olhos de Cristo e posso dar ao outro muito mais do que as coisas externamente necessárias: posso dar-lhe o olhar de amor de que ele precisa. Aqui se vê a interação que é necessária entre o amor a Deus e o amor ao próximo, de que fala com tanta insistência a *I Carta de João*. Se na minha vida falta totalmente o contato com Deus, posso ver no outro sempre e apenas o outro e não consigo reconhecer nele a imagem divina. Mas, se na minha vida negligencio completamente a atenção ao outro, importando-me apenas com ser “piedoso” e cumprir os meus “deveres religiosos”, então definha também a relação com Deus. Neste caso, trata-se duma relação “correta”, mas sem amor. Só a minha disponibilidade para ir ao encontro do próximo e demonstrar-lhe amor é que me torna sensível também diante de Deus. Só o serviço ao próximo é que abre os meus olhos para aquilo que Deus faz por mim e para o modo como Ele me ama. Os Santos — pensemos, por exemplo, na Beata Teresa de Calcutá — hauriram a sua capacidade de amar o próximo, de modo sempre renovado, do seu encontro com o Senhor eucarístico e, vice-versa, este encontro ganhou o seu realismo e profundidade precisamente no serviço deles aos outros. Amor a Deus e amor ao próximo são inseparáveis, constituem um único mandamento. Mas, ambos vivem do amor preveniente com que Deus nos amou primeiro. Deste modo, já não se trata de um “mandamento” que do exterior nos impõe o impossível, mas de uma experiência do amor proporcionada do interior, um amor que, por sua natureza, deve ser ulteriormente comunicado aos outros. O amor cresce através do amor. O amor é “divino”, porque vem de Deus e nos une a Deus, e, através deste processo unificador, transforma-nos em um Nós, que supera as nossas divisões e nos faz ser um só, até que, no fim, Deus seja “tudo em todos” (*I Cor 15*, 28). (n.18).

Cabe ressaltar que no primeiro parágrafo citado aparece, pela primeira vez, o pronome “eu” e a evocação da necessidade de união, de “torna-se um só corpo”, e a revelação de que em Cristo está o “nexo intrínseco” que une o amor de Deus ao amor humano – “*Uma eucaristia que não se traduza em amor concretamente vivido é, em si mesma, fragmentária.*” –; enfim, resume toda essa ideia de amor completo ser o que recebemos e o que partilhamos, o que, de certa forma, remete-nos à questão discutida por Bakhtin acerca da *completude* e da *alteridade*: é o olhar do outro que nos constitui e do outro necessitamos para nos completar. Isso porque se eu não tenho a experiência de mim vivida pelo outro, sou incompleto e, logo, busco a completude no outro (Bakhtin, 2006a). Aliás, essa busca pelo que me completa é uma questão largamente discutida no texto analisado. E, ainda, quando usa o pronome “eu” ou o verbo em primeira pessoa, propõe um diálogo com todos os “eus” que vivem aquela realidade e que querem o Cristo, mas que prescindem do *outro* e das relações sociais. Vale ressaltar que o autor usa tal recurso linguístico para se aproximar do interlocutor, colocando-se entre os que têm as mesmas aspirações. Ao mesmo tempo, é uma responsabilidade que ele atribui ao seu interlocutor, que se vê como este “eu” na leitura do texto. Podemos, assim, refletir, aqui, a questão da *alternância dos sujeitos*, visto que, ao terminar o seu enunciado, ele passa a palavra ao outro, ou melhor, dá lugar à sua compreensão ativamente responsiva (Bakhtin, 2006a). O uso do pronome em primeira pessoa compromete e provoca o interlocutor.

É interessante lembrar que a busca de concepções de Amor em Aristóteles (*Eros* – amor ascendente, egoísta, que busca o inebriamento da felicidade e *Ágape* – amor descendente, que descobre o outro e se sacrifica por ele) é uma forma que o autor encontra de se aproximar das concepções atuais do amor, do paradoxo desse signo, o que lhe é oportuno para embasar a verdade que propõe: a supremacia do amor cristão nos diversos contextos sociais. Esses exemplos reforçam a questão levantada por Bakhtin acerca da tentativa de manutenção da *verdade de ontem como a de sempre*, visto que se trata da propagação de uma ideologia que se pretende dominante pela monovalência do signo (Bakhtin, 2006b).

Neste trecho, o papa nos coloca diante do amor a um Deus que não podemos ver. Possivelmente, uma contrapalavra aos discursos que justificam a descrença com base no fato de Deus não ser visível, concreto, e que sempre estiveram presentes na sociedade. Mais uma vez recordamos a questão do inefável que permeia toda religião e a contestação

a que toda crença religiosa é submetida por um discurso de cunho materialista e objetivista dos fatos religiosos.

Com efeito, ninguém jamais viu a Deus tal como Ele é em Si mesmo. E, contudo, Deus não nos é totalmente invisível, não se deixou ficar pura e simplesmente inacessível a nós. Deus amou-nos primeiro — diz a *Carta de João* citada (cf. 4, 10) — e este amor de Deus apareceu no meio de nós, fez-se visível quando Ele “enviou o seu Filho unigênito ao mundo, para que, por Ele, vivamos” (*I Jo* 4, 9). Deus fez-Se visível: em Jesus, podemos ver o Pai (cf. *Jo* 14, 9). Existe, com efeito, uma múltipla visibilidade de Deus. Na história de amor que a Bíblia nos narra, Ele vem ao nosso encontro, procura conquistar-nos — até à Última Ceia, até ao Coração trespassado na cruz, até às aparições do Ressuscitado e às grandes obras pelas quais Ele, através da ação dos Apóstolos, guiou o caminho da Igreja nascente. Também na sucessiva história da Igreja, o Senhor não esteve ausente: incessantemente vem ao nosso encontro, através de homens nos quais Ele Se revela; através da sua Palavra, nos Sacramentos, especialmente na Eucaristia. Na liturgia da Igreja, na sua oração, na comunidade viva dos crentes, nós experimentamos o amor de Deus, sentimos a sua presença e aprendemos deste modo também a reconhecê-la na nossa vida quotidiana. Ele amou-nos primeiro, e continua a ser o primeiro a amar-nos; por isso, também nós podemos responder com o amor. Deus não nos ordena um sentimento que não possamos suscitar em nós próprios. Ele ama-nos, faz-nos ver e experimentar o seu amor, e desta “antecipação” de Deus pode, como resposta, despontar também em nós o amor. (n.17)

Na segunda parte desta encíclica, Bento XVI fala sobre a caridade. Inicia contando como surgiram as ações caritativas na Igreja até chegar a uma questão bastante cara aos católicos, em especial aos católicos da América Latina e dos países pobres no mundo: a relação entre justiça e caridade. Isso porque esses países foram os que acolheram a Teologia da Libertação e a sua luta pela justiça e a paz, tendo como princípios alguns preceitos de uma sociedade justa proposta pelo marxismo.

Desde o século XIX, vemos levantar-se contra a atividade caritativa da Igreja uma objeção, explanada depois com insistência sobretudo pelo pensamento marxista. Os pobres — diz-se — não teriam necessidade de obras de caridade, mas de justiça. As obras de caridade — as esmolas — seriam na realidade, para os ricos, uma forma de subtraírem-se à instauração da justiça e tranquilizarem a consciência, mantendo as suas posições e defraudando os pobres nos seus direitos. Em vez de contribuir com as diversas obras de caridade para a manutenção das condições existentes, seria necessário criar uma ordem justa, na qual todos receberiam a sua respectiva parte de bens da terra e, por conseguinte, já não teriam necessidade das obras de caridade (n.26).

A partir desse trecho, o autor faz uma longa reflexão em que explica as diferentes funções da Igreja e do Estado numa sociedade. Na verdade, enfrenta o forte discurso da Teologia da Libertação que clamava por justiça numa sociedade de desigualdades. Em seu discurso, podemos ouvir a voz que justifica as opções pelos fundamentos marxistas, ao mesmo tempo em que ouvimos a justificativa da Santa Sé em condenar essa prática. Bento XVI incorpora o discurso marxista em seu discurso, como constatamos no trecho citado acima. Na sequência, há uma contextualização do marxismo.

Algo de verdade existe — devemos reconhecê-lo — nesta argumentação, mas há também, e não pouco, de errado. É verdade que a norma fundamental do Estado deve ser a prossecução da justiça e que a finalidade de uma justa ordem social é garantir a cada um, no respeito do princípio da subsidiariedade, a própria parte nos bens comuns. Isto mesmo sempre o têm sublinhado a doutrina cristã sobre o Estado e a doutrina social da Igreja. Do ponto de vista histórico, a questão da justa

ordem da coletividade entrou numa nova situação com a formação da sociedade industrial no século XIX. A aparição da indústria moderna dissolveu as antigas estruturas sociais e provocou, com a massa dos assalariados, uma mudança radical na composição da sociedade, no seio da qual a relação entre capital e trabalho se tornou a questão decisiva — questão que, sob esta forma, era desconhecida antes. As estruturas de produção e o capital tornaram-se o novo poder que, colocado nas mãos de poucos, comportava para as massas operárias uma privação de direitos, contra a qual era preciso revoltar-se (idem).

Mais uma vez, Bento XVI aproxima o seu discurso do método escolástico, ao apresentar o discurso adversário a fim de refutá-lo em sua tese.

Seu discurso mostra que a Igreja exerceu o seu papel com a doutrina social da Igreja, que tem início com a publicação da *Rerum novarum* (1891) e se define no *Compêndio da doutrina social da Igreja*, em 2004.

Forçoso é admitir que os representantes da Igreja só lentamente se foram dando conta de que se colocava em moldes novos o problema da justa estrutura da sociedade. Não faltaram pioneiros: um deles, por exemplo, foi o Bispo Ketteler de Mogúncia († 1877). Como resposta às necessidades concretas, surgiram também círculos, associações, uniões, federações e, sobretudo, novas congregações religiosas que, no século XIX, desceram em campo contra a pobreza, as doenças e as situações de carência no sector educativo. Em 1891, entrou em cena o magistério pontifício com a Encíclica *Rerum novarum* de Leão XIII. Seguiu-se-lhe a Encíclica de Pio XI *Quadragesimo anno*, em 1931. O Beato Papa João XXIII publicou, em 1961, a Encíclica *Mater et Magistra*, enquanto Paulo VI, na Encíclica *Populorum progressio* (1967) e na Carta Apostólica *Octogesima adveniens* (1971), analisou com afinco a problemática social, que entretanto se tinha agravado sobretudo na América Latina. O meu grande predecessor João Paulo II deixou-nos uma trilogia de Encíclicas sociais: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) e, por último, *Centesimus annus* (1991). Deste modo, ao enfrentar situações e problemas sempre novos, foi-se desenvolvendo uma doutrina social católica, que em 2004 foi apresentada de modo orgânico no *Compêndio da doutrina social da Igreja*, redigido pelo Pontifício Conselho “Justiça e Paz”. O marxismo tinha indicado, na revolução mundial e na sua preparação, a panaceia para a problemática social: através da revolução e consequente coletivização dos meios de produção — asseverava-se em tal doutrina — devia dum momento para o outro caminhar tudo de modo diverso e melhor. Este sonho desvaneceu-se. Na difícil situação em que hoje nos encontramos por causa também da globalização da economia, a doutrina social da Igreja tornou-se uma indicação fundamental, que propõe válidas orientações muito para além das fronteiras eclesiais: tais orientações — face ao progresso em ato — devem ser analisadas em diálogo com todos aqueles que se preocupam seriamente do homem e do seu mundo (n.27) (grifos meus).

Sua explanação vai contra os argumentos que cobram uma ação concreta da Igreja por uma sociedade mais justa. Em seu discurso, convivem o discurso do Vaticano e o discurso da Teologia da Libertação acerca dos oprimidos. Podemos notar, ainda, como característica do discurso dos parágrafos 26 e 27, a *conclusibilidade* em relação ao discurso marxista, que, embora pareça ser definido em sua tese, nos abre a possibilidade de responder a tal enunciado, ou seja, de ocuparmos em relação a ele uma posição responsiva, avaliando-o em seu conjunto. Se trazemos experiências de leituras e vivências do contexto da Teologia da Libertação, podemos ter uma posição crítica em relação ao que foi exposto.

Coloco, a seguir, uma definição de teologia da libertação disponível na internet, a que as pessoas recorrem usualmente, e algumas reflexões acerca de tal teologia nas palavras definidas por um de seus maiores expoentes, Leonardo Boff.

Teologia da Libertação é um movimento cristão de teologia política, que engloba várias correntes de pensamento que interpretam os ensinamentos de Jesus Cristo em termos de uma libertação de **injustas** condições econômicas, políticas ou sociais. Ela foi descrita, pelos seus proponentes como "uma interpretação da fé cristã através do sofrimento dos pobres, sua luta e esperança, e uma crítica da sociedade e da fé católica e do cristianismo através dos olhos dos pobres", enquanto seus detratores, a descrevem como marxismo cristianizado⁷⁸.

A Teologia da Libertação é, por um lado, uma teologia polêmica, mal compreendida, difamada e condenada e, por outro, uma teologia saudada como a primeira produção teórica nascida na periferia do cristianismo, que apresenta um novo modo de fazer teologia, a partir dos pobres e contra a sua pobreza, profética e com um apelo à consciência ética da humanidade, por colocar no centro de sua preocupação a sorte das grandes maiorias condenadas à miséria e à exclusão por causa das minorias nacionais e internacionais insensíveis, cruéis e sem piedade.

[...]

Desde o início se entendeu que o sujeito dessa libertação seria o próprio pobre quando conscientizado, organizado e disposto a se engajar em favor de mudanças sociais. Fundamental para essa compreensão foi Paulo Freire, com sua "pedagogia do oprimido" e a "educação como prática da liberdade". Ele mostrou que o pobre não é um pobre, mas um empobrecido, feito pobre por relações econômico-sociais que o oprimem. Não é um ignorante, mas produtor de outro tipo de cultura e portador de força de transformação social. Se a libertação não for resultado da luta dos próprios oprimidos, nunca será verdadeira libertação. As Igrejas e outros grupos poderão e deverão ser seus aliados, mas jamais os protagonistas.

[...]

Ela utiliza um método que possui algo de revolucionário. Parte primeiramente da percepção da realidade em suas várias dimensões (ver), e aí se identificam quais são os desafios principais. Aqui surgem as questões relevantes que movem o povo. Em segundo lugar, faz-se o juízo crítico dessa realidade (julgar) à luz das Escrituras, da teologia e da grande tradição da fé; então se discernem os momentos de graça e de pecado da realidade e se realçam os pontos que devem ser transformados. Por fim, vem o compromisso efetivamente libertador (agir) com a definição das estratégias, a distribuição das tarefas e o trabalho concreto sobre a realidade.

Esse método é o mais temido e combatido pelo Vaticano, pois atinge exatamente o ponto mais fraco de todas as suas intervenções: de serem autoritárias, escritas em grupos fechados, afastadas da realidade, dedutivistas e meramente doutrinárias, geralmente desgarradas dos processos históricos. Esse método desafia as demais correntes teológicas a não serem meros produtos de consumo interno dos cristãos, mas momentos de reflexão das questões relevantes da humanidade, sob risco, caso contrário, de não escapar da pecha de alienação e de cinismo histórico⁷⁹.

⁷⁸ Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Teologia_da_Libertação, pesquisado em 25/01/2012, às 10h14, e com as seguintes referências:

1. ↑^{a b} Tamayo J. J. Teologias da libertação. In: Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo. São Paulo: Paulus, 1999. ISBN 85-349-1298-X
2. ↑ Berryman, Phillip, *Liberation Theology: essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond*(1987)
3. ↑ "[David] Horowitz first describes liberation theology as 'a form of Marxised Christianity,' which has validity despite the awkward phrasing, but then he calls it a form of 'Marxist-Leninist ideology,' which is simply not true for most liberation theology..." Robert Shaffer, "Acceptable Bounds of Academic Discourse," Organization of American Historians Newsletter 35, November, 2007. URL retrieved 12 July 2010.

⁷⁹ Artigo *Teologia da Libertação: viva e atuante*, de Leonardo Boff. Disponível em <http://diplomatiq.uel.com.br/artigo.php?id=26&PHPSESSID=194510611569d2654397968d96c66943>. Acesso em 25/01/2012, às 10h24. Muito esclarecedor também é o artigo *Quarenta anos da Teologia da Libertação*, do mesmo autor, e disponível em <http://leonardoboff.wordpress.com/2011/08/09/quarenta-anos-da-teologia-da-libertacao/>.

Dessa forma, podemos entender onde as palavras de Bento XVI querem chegar e que a questão que envolve um comprometimento da Igreja com uma ação libertadora na sociedade ainda é um assunto polêmico dentro da própria instituição. Se fosse assunto encerrado, certamente não apareceria, com tanta ênfase, nos textos de Bento XVI. Por outro lado, o papa é ciente das críticas a ele atribuídas por sua ação contrária à Teologia da Libertação, enquanto prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. Lembremos que Leonardo Boff foi condenado a um silêncio obsequioso, pelo então cardeal Joseph Ratzinger.

No parágrafo que segue, Bento XVI reafirma a sua posição, definindo o papel da Igreja e o da política na sociedade.

a) [...]

A justiça é o objetivo e, conseqüentemente, também a medida intrínseca de toda a política. A política é mais do que uma simples técnica para a definição dos ordenamentos públicos: a sua origem e o seu objetivo estão precisamente na justiça, e esta é de natureza ética. Assim, o Estado defronta-se inevitavelmente com a questão: como realizar a justiça aqui e agora? Mas esta pergunta pressupõe outra mais radical: o que é a justiça? Isto é um problema que diz respeito à razão prática; mas, para poder operar retamente, a razão deve ser continuamente purificada porque a sua cegueira ética, derivada da prevalência do interesse e do poder que a deslumbram, é um perigo nunca totalmente eliminado.

Neste ponto, política e fé tocam-se. A fé tem, sem dúvida, a sua natureza específica de encontro com o Deus vivo — um encontro que nos abre novos horizontes muito para além do âmbito próprio da razão. Ao mesmo tempo, porém, ela serve de força purificadora para a própria razão. Partindo da perspectiva de Deus, liberta-a de suas cegueiras e, conseqüentemente, ajuda-a a ser mais ela mesma. A fé consente à razão de realizar melhor a sua missão e ver mais claramente o que lhe é próprio. É aqui que se coloca a doutrina social católica: esta não pretende conferir à Igreja poder sobre o Estado; nem quer impor, àqueles que não compartilham a fé, perspectivas e formas de comportamento que pertencem a esta. Deseja simplesmente contribuir para a purificação da razão e prestar a própria ajuda para fazer com que aquilo que é justo possa, aqui e agora, ser reconhecido e, depois, também realizado.

A doutrina social da Igreja discorre a partir da razão e do direito natural, isto é, a partir daquilo que é conforme à natureza de todo o ser humano. E sabe que não é tarefa da Igreja fazer ela própria valer politicamente esta doutrina: quer servir a formação da consciência na política e ajudar a crescer a percepção das verdadeiras exigências da justiça e, simultaneamente, a disponibilidade para agir com base nas mesmas, ainda que tal colidisse com situações de interesse pessoal. Isto significa que a construção de um ordenamento social e estatal justo, pelo qual seja dado a cada um o que lhe compete, é um dever fundamental que deve enfrentar de novo cada geração. Tratando-se de uma tarefa política, não pode ser encargo imediato da Igreja. Mas, como ao mesmo tempo é uma tarefa humana primária, a Igreja tem o dever de oferecer, por meio da purificação da razão e através da formação ética, a sua contribuição específica para que as exigências da justiça se tornem compreensíveis e politicamente realizáveis.

A Igreja não pode nem deve tomar nas suas próprias mãos a batalha política para realizar a sociedade mais justa possível. Não pode nem deve colocar-se no lugar do Estado. Mas também não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça. Deve inserir-se nela pela via da argumentação racional e deve despertar as forças espirituais, sem as quais a justiça, que sempre requer renúncias também, não poderá afirmar-se nem prosperar. A sociedade justa não pode ser obra da Igreja; deve ser realizada pela política. Mas toca à Igreja, e profundamente, o empenhar-se pela justiça trabalhando para a abertura da inteligência e da vontade às exigências do bem.

b) O amor — *caritas* — será sempre necessário, mesmo na sociedade mais justa. Não há qualquer ordenamento estatal justo que possa tornar supérfluo o serviço do amor. Quem quer desfazer-se do amor, prepara-se para se desfazer do homem enquanto homem. Sempre haverá sofrimento que necessita de consolação e ajuda. Haverá sempre solidão. Existirão sempre também situações de necessidade material, para as quais é indispensável uma ajuda na linha de um amor concreto ao próximo⁸⁰. Um Estado, que queira prover a tudo e tudo açambarque, torna-se no fim de contas uma instância burocrática, que não pode assegurar o essencial de que o homem sofredor — todo o homem — tem necessidade: a amorosa dedicação pessoal. Não precisamos de um Estado que regule e domine tudo, mas de um Estado que generosamente reconheça e apoie, segundo o princípio de subsidiariedade, as iniciativas que nascem das diversas forças sociais e conjugam espontaneidade e proximidade aos homens carecidos de ajuda. A Igreja é uma destas forças vivas: nela pulsa a dinâmica do amor suscitado pelo Espírito de Cristo. Este amor não oferece aos homens apenas uma ajuda material, mas também refrigério e cuidado para a alma — ajuda esta muitas vezes mais necessária que o apoio material. A afirmação de que as estruturas justas tornariam supérfluas as obras de caridade esconde, de fato, uma concepção materialista do homem: o preconceito segundo o qual o homem viveria “só de pão” (Mt 4, 4; cf. Dt 8, 3) — convicção que humilha o homem e ignora precisamente aquilo que é mais especificamente humano (n.28) (grifos meus).

Deste modo, podemos determinar agora mais concretamente, na vida da Igreja, a relação entre o empenho por um justo ordenamento do Estado e da sociedade, por um lado, e a atividade caritativa organizada, por outro. Viu-se que a formação de estruturas justas não é imediatamente um dever da Igreja, mas pertence à esfera da política, isto é, ao âmbito da razão auto-responsável. Nisto, o dever da Igreja é mediato, enquanto lhe compete contribuir para a purificação da razão e o despertar das forças morais, sem as quais não se constroem estruturas justas, nem estas permanecem operativas por muito tempo (n.29) (grifos meus).

Seu discurso recusa a ideia de que a ciência/razão deve ser desvinculada da fé, visto que aquela deve ser purificada, segundo suas palavras. Também recusa a proposta, mais uma vez, de que a justiça seja feita por meio de bens materiais: “A afirmação de que as estruturas justas tornariam supérfluas as obras de caridade esconde, de fato, uma concepção materialista do homem: o preconceito segundo o qual o homem viveria ‘só de pão’ (Mt 4, 4; cf. Dt 8, 3) — convicção que humilha o homem e ignora precisamente aquilo que é mais especificamente humano”. Nesse trecho, mostra, ainda, um discurso que exalta as obras de caridade/amor. Por fim, afirma que cabe à política empreender estruturas sociais mais justas, rechaçando, assim, discursos como o da Teologia da Libertação, o qual pregava a promoção da justiça como um dever também da Igreja. Segundo demonstra, à Igreja compete a purificação da razão e a moral. Certamente é um discurso que encontra muitas contrapalavras, mesmo dentro da própria Igreja Católica, visto que tais afirmações, novamente, nos levam às concepções ligadas à Teologia da Libertação. Lembremos que, para o autor, a vinculação da teologia com alguns preceitos marxistas representam um perigo constante na Igreja, já que almejam a um mesmo fim: a libertação pela justiça. Relembrando Boff: o compromisso efetivamente libertador passa pelo trabalho concreto

⁸⁰ Cf. CONGREGAÇÃO DOS BISPOS, Diretório para o ministério pastoral dos bispos *Apostolorum successores* (22 de fevereiro de 2004), n.197: Vaticano, 2004, 2^a, 209. (nota do autor)

sobre a realidade. Tal “método é o mais temido e combatido pelo Vaticano, pois atinge exatamente o ponto mais fraco de todas as suas intervenções: de serem autoritárias, escritas em grupos fechados, afastadas da realidade, dedutivistas e meramente doutrinárias, geralmente desgarradas dos processos históricos” (cf nota 87). Estão, aqui, postas as palavras e contrapalavras do discurso da Igreja acerca da justiça social. Um diálogo certamente vivo e ressignificado nos diversos contextos em que tal Igreja se insere.

Dessa forma, a incessante “luta ideológica” se constituirá em meio à trama dos tais “fios ideológicos” de que nos fala Bakhtin e, ainda, dará suporte às ideologias que se formarão favoráveis ou contrárias a tal palavra porque *todo signo é ideológico* e não podemos prescindir de seu caráter mutável. E os signos não só refletem, mas refratam a realidade, o mundo – refração esta que representa uma sempre nova construção do mundo.

Spe salvi facti sumus

A segunda carta encíclica do papa Bento XVI foi publicada em 30 de novembro de 2007 e é intitulada *Spe Salvi* – expressão que resume a frase de São Paulo aos romanos *Spe salvi facti sumus*: é na esperança que fomos salvos. Assim, a encíclica sobre a Esperança segue a encíclica sobre a Caridade.

Certamente é um tema de grandíssima atualidade. Pode-se dizer que se, por um lado, o amor, a caridade é a boa nova contra as solidões e também as dilacerações no plano da justiça e da convivência de cada povo, por outro lado, a esperança é aquela que oferece o horizonte de sentido que – após o ocaso dos grandes horizontes dos mitos ideológicos – parece estar grandemente ausente. Há uma penúria de sentido e de esperança, e parece que justamente retornar à esperança, dar nova motivação ao sentido da vida e da história, possa ser uma forma concreta da caridade para o tempo no qual nós estamos vivendo.

[...]

Para os cristãos, a esperança não é algo, não é a projeção de um desejo ou uma asseguuração mundana. A esperança é Alguém, Alguém que veio, mas é também, inseparavelmente, Alguém que virá: é Jesus Cristo. Essa é a novidade cristã, e nesse sentido o cristianismo é portador de sentido e de esperança de modo único e até mesmo paradoxal. Diante da aldeia global, na crise dos modelos ideológicos, diante da busca de sentido da vida e da história – busca profunda no coração dos jovens – para além de toda aparência, nós anunciamos Jesus Cristo, e Cristo é a esperança que não decepciona. Esse é o sentido profundo da nossa missão, a isso não podemos subtrair-nos, e creio que a isso o papa queira nos chamar com essa encíclica que esperamos com grande alegria e, é oportuno dizer, com grande esperança⁸¹.

Nesta encíclica, constatamos que “Bento XVI situa seu diálogo sobre a esperança num arco de idéias que vão de Lutero ao pensador alemão” Karl Marx⁸². Certamente, é uma

⁸¹ Reflexão de Dom Bruno Forte publicada em <http://www.cot.org.br/noticias/teologo-bruno-forte-fala-sobre-nova-enciclica-de-bento-xvi/> e com acesso em 31/12/09 às 11h55.

⁸² *Marx na nova encíclica do papa*, artigo de José de Souza Martins publicado no jornal O Estado de S. Paulo, em 09 de dezembro de 2007, e disponível em <http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos,marx-na->

carta que nos convida à reflexão. E essa reflexão é feita pelo pontífice numa retomada de pensamentos que marcaram a sociedade no século XX e, com isso, propõe uma análise crítica. Nestes 50 parágrafos, Bento XVI faz um verdadeiro e reflexivo passeio teológico e filosófico. É o texto de um pastor, chefe máximo de uma Igreja, mas é também a reflexão de um pensador contemporâneo, sem dúvida. É a apresentação de sua reflexão, mas que não pode ser feita sem a presença, na sua voz, das vozes de outros autores. Essa percepção é possível ao verificarmos que o entendimento de determinado objeto se faz na relação do homem com ele, sempre mediada pelas percepções de outros. A constituição do homem acontece na medida em que, ouvindo a voz do outro, cria a sua própria e a dirige a outro alguém, respondente (Bakhtin *appud* Catellan, 1996).

De acordo com Bakhtin,

Todo o discurso existente não se contrapõe da mesma maneira ao seu objeto: entre o discurso e o objeto, entre ele e a personalidade do falante interpõe-se um meio flexível, frequentemente difícil de ser penetrado, de discurso de outrem, de discursos “alheios”, sobre o mesmo objeto, sobre o mesmo tema. [...]

Pois todo discurso concreto (enunciação) encontra aquele objeto para o qual está voltado sempre, por assim dizer, já desacreditado, contestado, avaliado, envolvido por sua névoa escura ou, pelo contrário, iluminado pelos discursos de outrem que já falaram sobre ele. O objeto está amarrado e penetrado por idéias gerais, por pontos de vista, por apreciações de outros e por entonações. Orientado para o seu objeto, o discurso penetra neste meio dialogicamente perturbado e tenso de discursos de outrem, de julgamentos e de entonações. Ele se entrelaça com eles em interações complexas, fundindo-se com uns, isolando-se de outros, cruzando com terceiros (1988, p.86).

Antes de iniciar as reflexões sobre esta carta, penso ser importante conhecer um pouco desse “arco de ideias” que perpassa a filosofia e a teologia na Alemanha.

O teólogo espanhol Pablo Blanco⁸³, em introdução ao seu livro *Joseph Ratzinger – uma biografia*, apresenta-nos uma sinopse da formação teológica e filosófica da Alemanha, situando a biografia do então cardeal Ratzinger na história e no pensamento desse país.

O passeio pelos diversos pensamentos que influenciaram a contemporaneidade começa com uma alusão a Lutero e ao caráter subjetivo com que este interpretava a fé. Essa subjetividade muito influenciou a exegese católica, no século XX.

Land der Dichter und Denker.⁸⁴

nova-enciclica-do-papa,92980,0.htm. José de Souza Martins é sociólogo e professor emérito da faculdade de filosofia da USP.

⁸³ Pablo Blanco é filólogo e doutor em Filosofia e em Teologia Dogmática com uma tese sobre Joseph Ratzinger. Atualmente é teólogo da Universidade de Navarra, Espanha.

⁸⁴ “A Alemanha sempre foi uma terra de poetas e pensadores” (Blanco, 2005, p.10). As próximas citações e informações sem referências estão no referido livro de Pablo Blanco, da p.5 à p.15.

Com uma história de conversão ao cristianismo datada do ano 180, a Alemanha viu surgir, no século XVI, um acontecimento que mudaria os destinos religiosos e culturais do país que, na época, tinha atingido o seu auge na vida intelectual, com um total de dezesseis universidades. Trata-se da recepção a Martinho Lutero como um libertador. Este teólogo tornou-se “famoso tanto pelas suas diatribes contra o Papado e contra o império como pela sua tradução da Bíblia para o alemão. Com a Confissão e a Paz de Augsburgo [...], chegou-se à divisão religiosa da Alemanha pelo princípio *cuius régio, eius religio*”.

Pelo carisma e forte personalidade de Lutero, suas ideias provocaram uma reviravolta no cristianismo europeu. O reformador, por um lado, deu um protagonismo da fé em detrimento das obras; mas, por outro, antepôs a liberdade à graça e o humano ao divino. Assentou, dessa forma, o *individualismo*, o qual marca o pensamento moderno. Colocou-se como um adversário da razão, por entender que esta destrói a fé. Sua pregação é marcada pelo *pessimismo*, pois vê no homem um mal invencível, e pelo *immanentismo*, ao centrar toda a vida espiritual no interior do indivíduo. Assim, “o pessimismo, o subjetivismo e o voluntarismo moldarão grande parte do pensamento alemão nos séculos posteriores”. Aliás, “Lutero e o protestantismo serão a chave para entender o pensamento moderno”.

No século XVIII, a Ilustração é a base de domínio e surge Immanuel Kant, “o grande iniciador da filosofia crítica alemã”. Tal filósofo colocava a ciência e a moralidade como valores essenciais. Destaca-se, ainda, Königsberg, que propunha “um immanentismo em que o sujeito é a principal referência de todo ato cognitivo: só conhecemos o *fenômeno*, a realidade na nossa mente, nunca o *noúmeno*, a realidade em si mesma”. Essa separação também se dá entre fé e ciência.

“O começo do século XIX representou o triunfo do romantismo e do idealismo em toda a Alemanha”. O principal representante do romantismo é Hegel, “para quem a filosofia ultrapassa a teologia: o Absoluto é imanente à razão e não há diferença alguma entre razão finita e razão infinita; o filósofo é o ‘secretário particular de Deus’”.

Outro representante dessa corrente, Schelling, faz uma distinção entre o pensamento e a realidade; a essência e a existência e a razão e a experiência. “Deus não é, portanto, uma ideia, mas um Deus vivo”. Já Schleiermacher, opondo-se a Hegel, concebe a religião pelo sentimento e experiência religiosos. Outro opositor de Hegel é Kierkegaard, o qual “luta para que o indivíduo não seja absorvido pelo Absoluto e o cristianismo reduzido a mera cultura ou filosofia”. É ele um forte influente da filosofia e teologia do século XX. O

século XIX ainda seria marcado por uma onda de ateísmo protagonizada por Marx, Feuerbach e Nietzsche, que proclamava o fim da metafísica.

O século XX vê surgir uma filosofia novamente voltada para a realidade. “Edmund Husserl (1859-1938) propõe a fenomenologia e o ‘regresso às próprias coisas’, o que influirá no método de fazer filosofia ao longo de todo o século”. O seu discípulo Martin Heidegger (1889-1976) é considerado o filósofo de maior repercussão na filosofia contemporânea. “O seu existencialismo – as suas ideias do homem como ser-no-tempo [...] – fundamentarão uma ontologia cada vez mais niilista. Com efeito, o grande filósofo alemão mostrar-se-á crítico em relação ao cristianismo” e, por isso, acusado de ateísmo.

Um país de teólogos

No começo do século XIX, houve uma renovação litúrgica católica, a fim de ter uma teologia que respondesse às dificuldades suscitadas e ao agnosticismo. Os novos teólogos configuram “um novo tipo de cultor das ciências sagradas”; não são religiosos que ensinam num ambiente eclesiástico, mas “professores de teologia que dão aulas em Universidades do Estado alemão”. Assim, o “contexto crítico e polêmico influi poderosamente no modo de fazer teologia e será necessário enfrentar duros oponentes”.

Dentre as universidades com esse projeto, destaca-se a de Tubinga, onde foi fundada uma faculdade de Teologia católica junto à protestante que já existia. “Foi lá que se criou uma teologia sintonizada com os novos princípios idealistas e românticos – as suas cabeças fundadoras foram Hegel, Schelling e Hölderlin”. Ali se fomentaram os estudos históricos, “num ambiente de intenso diálogo entre os diversos autores e tendências”. Recordando a trajetória de Joseph Ratzinger, foi em Tubinga que, mais tarde, ele entraria em conflito com a tendência a uma teologia política que tomou conta da universidade e começaria os embates com o teólogo Hans Küng.

Destaca-se, ainda, Munique, “capital Bavária”, onde surgiu um centro de difusão da vida católica na Alemanha: a chamada *Távola Redonda*, um círculo fundado por Görres – professor convertido ao catolicismo –, onde literatos, artistas, juristas, teólogos, românticos, parlamentares reuniram-se por mais de vinte anos. A Universidade de Munique, ainda, abrigou teólogos renomados como Schelling e Döllinger (“o príncipe dos sábios alemães”), que se destacou nos estudos históricos e que, por se opor à doutrina da infalibilidade do papa proclamada no Concílio Vaticano I, foi excomungado.

Os meados do século XIX foram marcados por uma onda de radicalismos, cuja principal tendência era a do protestantismo liberal, sob influência da Ilustração e do Romantismo, de Kant, Hegel e Schleiermacher. Essa tendência resultou num processo de secularização da fé cristã.

Tais ideias foram decisivas na exegese bíblica, que propunha “uma leitura do texto sagrado em que só contava o conhecimento científico e racional”. Assim, seguindo o existencialismo de Heidegger, Rudolf Bultmann, exegeta e historiador, “afirmava que não se podia dizer quase nada de cientificamente certo acerca da vida de Jesus”. Dava-se, então, uma separação entre o Cristo histórico e o mítico. Assim, sua exegese propunha uma demitologização dos textos evangélicos. A influência de Bultmann foi grande na teologia.

A Primeira Guerra aparece como um fracasso do liberalismo e, com ele, dos dogmas do protestantismo liberal. Surge, então, uma nova consciência tanto entre católicos como entre os protestantes. Nasceu um novo movimento litúrgico, na Igreja evangélica, protagonizado por Karl Barth, com sua religiosidade radical e em oposição à antiga teologia liberal. Este teólogo calvinista, embora de formação protestante liberal, “rompeu com ela em 1914, quando os principais teólogos liberais apoiaram a política belicista e nacionalista de Guilherme II que desembocou na guerra mundial. Barth continuou a lecionar na Alemanha, até que o regime nazista o destituiu da cátedra (...)”. Tal “teólogo suíço recordou que Cristo está no centro do cristianismo e da teologia”. Por outro lado, propunha uma “teologia dialética ou negativa”, já que afirmava haver um abismo intransponível entre Deus e o homem.

No catolicismo, o movimento litúrgico propunha “a inserção da arte na liturgia, o recurso à música sacra e ao canto gregoriano” e uma maior participação da assembleia. Destaca-se, nesse movimento, Romano Guardini, teólogo que mantinha proximidade tanto com a tradição espiritualista quanto com a corrente filosófica mais concreta e descritiva daquela época. Soube, assim, analisar os principais problemas de seu tempo e sua teologia revelava uma perspectiva cristocêntrica. Este teólogo influencia fortemente os estudos de Ratzinger.

Ratzinger exalta a importância de Guardini na revelação da “capacidade de o homem possuir a verdade e a referência à verdade na filosofia e na teologia”.

Retomemos a encíclica.

Já no início do texto, o papa levanta uma questão sobre a esperança: “de que gênero é tal esperança para poder justificar a afirmação segundo a qual a partir dela, e simplesmente porque ela existe, nós fomos redimidos? E de que tipo de certeza se trata?” (Bento XVI, 2008, n.1⁸⁵).

Após nos apresentar o *amor/caridade*, Bento XVI dá nova vida ao signo *esperança*. Segundo demonstra, o mundo carece de esperança, não de uma esperança passageira, falha; mas a esperança verdadeira, incondicional, uma esperança “fidedigna, graças à qual podemos enfrentar nosso tempo presente: o presente, ainda que custoso, pode ser vivido e aceite, se levar a uma meta e se pudermos estar seguros desta meta; se esta meta for tão grande que justifique a cansaça do caminho” (n.1).

Ele nos mostra que a esperança é a “palavra central da fé bíblica” e que a esperança se entrelaça à fé (n.2). E a esperança se personifica em Cristo. A mensagem cristã não é apenas informativa, mas performativa; o evangelho não só comunica fatos, mas tem caráter transformador. Assim, transformou a vida de Paulo e da escrava Bakhita, que no “encontro” com Cristo foram salvos, redimidos e passaram a anunciar essa esperança aos outros.

Interessante notar que o autor, além de apresentar Cristo como a grande esperança, nos coloca diante da idéia de que a mensagem cristã não é apenas “informativa”, mas “performativa”.

O cristianismo não era apenas uma “boa nova”, ou seja, uma comunicação de conteúdos até então ignorados. Em linguagem atual, dir-se-ia: a mensagem cristã não era só “informativa”, mas “performativa”. Significa isto que o Evangelho não é apenas uma comunicação de realidades que se podem saber, mas uma comunicação que gera fatos e muda a vida. A porta tenebrosa do tempo, do futuro, foi aberta de par em par. Quem tem esperança, vive diversamente; foi-lhe dada uma vida nova. (n.2)

Assim, podemos entender que suas palavras enobrecem a figura de Cristo que não apenas deixou uma mensagem, mas fez ações.

Nos parágrafos seguintes, Bento XVI se coloca diante de um discurso corrente na Igreja católica o qual vê em Cristo a figura de um revolucionário. Tal discurso é atribuído à Teologia da Esperança e, mais tarde, à Teologia da Libertação, na justificativa de fazer uma verdadeira “libertação” das injustiças sociais.

A partir do quarto parágrafo, ele nos apresenta algumas “esperanças” do mundo, para então refletir sobre a esperança em Cristo. Logo de início, nos mostra uma diferença: Cristo não era como os heróis conhecidos.

⁸⁵ Nas citações seguintes desta carta, só serão colocados os números dos parágrafos.

Antes de enfrentar a questão de saber se também para nós o encontro com aquele Deus que, em Cristo, nos mostrou a sua Face e abriu o seu Coração poderá ser “performativo” e não somente “informativo”, ou seja, se poderá transformar a nossa vida a ponto de nos fazer sentir redimidos através da esperança que o mesmo exprime, voltemos de novo à Igreja primitiva. Não é difícil notar como a experiência da humilde escrava africana Bakhita foi também a experiência de muitas pessoas maltratadas e condenadas à escravidão no tempo do cristianismo nascente. O cristianismo não tinha trazido uma mensagem sócio-revolucionária semelhante à de Espártaco que tinha fracassado após lutas cruentas. Jesus não era Espártaco, não era um guerreiro em luta por uma libertação política, como Barrabás ou Bar-Kochba. Aquilo que Jesus – Ele mesmo morto na cruz – tinha trazido era algo de totalmente distinto: o encontro com o Senhor de todos os senhores, o encontro com o Deus vivo e, deste modo, o encontro com uma esperança que era mais forte do que os sofrimentos da escravatura e, por isso mesmo, transformava a partir de dentro a vida e o mundo (n.4).

Não podemos deixar de ver nessa passagem um confronto direto com uma visão teológica que ligava o Cristianismo à revolução e à libertação pela política. Relembrando alguns fatos históricos, temos que, a partir do Concílio Vaticano II, surgiram, no chamado Terceiro Mundo, e ainda nas periferias do Primeiro Mundo, teologias que buscavam refletir a pobreza e a exclusão social à luz da fé cristã. Tal situação era vista como fruto de estruturas socioeconômicas injustas, visão esta baseada nas ciências sociais, especificamente no marxismo. Fazia-se, então, necessária a luta contra essa situação de injustiça. Em tal pensamento, o pobre não era mais visto como mendicante, objeto da caridade dos mais favorecidos, mas como sujeito de sua própria libertação. Intensificaram-se as organizações sociais e a militância política para viabilizar tal libertação. As denominadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) foram colocadas como uma nova forma de ser igreja.

Como já observado, tal teologia foi de encontro à teologia clássica do Vaticano, o que gerou uma situação bastante controversa na Igreja Católica. Quando Bento XVI afirma que Jesus “não era um guerreiro em luta por uma libertação política” ou que a transformação da vida e do mundo acontece a partir de dentro, certamente acena para o que ele considerava um equívoco da Teologia da Libertação.

Ainda no mesmo parágrafo, ele relata que os que se tratavam como patrões e escravos, quando passaram a fazer parte da mesma Igreja, começaram a se ver como irmãos. “Apesar de as estruturas externas permanecerem as mesmas, isto transformava a sociedade a partir de dentro” (n.4). Declara, assim, que as “estruturas externas” não são determinantes da transformação do homem. Essa perspectiva será reafirmada ao longo do texto.

Os homens que, segundo o próprio estado civil, se relacionam entre si como patrões e escravos, quando se tornaram membros da única Igreja passaram a ser entre si irmãos e irmãs – assim se tratavam os cristãos mutuamente. Em virtude do Batismo, tinham sido regenerados, tinham bebido do mesmo Espírito e recebiam conjuntamente, um ao lado do outro, o Corpo do Senhor. Apesar de as estruturas externas permanecerem as mesmas, isto transformava a sociedade a partir de dentro.

Se a *Carta aos Hebreus* diz que os cristãos não têm aqui neste mundo uma morada permanente, mas procuram a futura (cf. *Heb* 11, 13-14; *Fil* 3,20), isto não significa de modo algum adiar para uma perspectiva futura: a sociedade presente é reconhecida pelos cristãos como uma sociedade imprópria; eles pertencem a uma sociedade nova, rumo à qual caminham e que, na sua peregrinação, é antecipada. (idem)

Confirma, dessa forma, um discurso em divergência com o discurso marxista, o qual enaltece a luta por mudanças nas estruturas sociais como promotora da justiça. Ao mesmo tempo em que lemos o seu texto, ouvimos o discurso divergente que diz que as estruturas sociais mudam as relações, princípio de um conceito marxista.

Mais uma vez, o seu texto se caracteriza pela *conclusibilidade*, ou seja, por um discurso que se pretende acabado, mas que, ao mesmo tempo, provoca, em seu interlocutor, uma posição responsiva de concordância ou não. Isso se dá, especialmente, porque não se trata, aqui, de um discurso restrito ao universo católico/religioso, mas um discurso de forte cunho social. Assim, tal discurso vai além dos interlocutores previstos na Carta Encíclica, considerando-se que as opiniões individuais são, na verdade, sociais. Trata-se, portanto, de um discurso social que tem, além do interlocutor previsto, um “superdestinatário”, de acordo com Bakhtin.

[...] todo enunciado se dirige não somente a um destinatário imediato, cuja presença é percebida mais ou menos conscientemente, mas também a um superdestinatário, cuja compreensão responsiva, vista sempre como correta, é determinante da produção discursiva. A identidade desse superdestinatário varia de grupo social para grupo social, de uma época para outra, de um lugar para outro: ora ele é a Igreja, ora o partido, ora a ciência, ora a “correção política”. Na medida em que toda réplica, mesmo de uma conversação cotidiana, dirige-se a um superdestinatário, os enunciados são sociais (Fiorin, 2008, p.27).

Bento XVI coloca-se, a seguir, diante de discursos que exaltam o racionalismo e, diretamente, ataca os discursos, muito em uso na sociedade moderna, de exaltação do misticismo, em especial, da astrologia. Relembra uma época de muito racionalismo filosófico, em que a “religião romana de Estado tinha-se esclerosado em mero cerimonial, que se realizava escrupulosamente, mas reduzido já simplesmente a uma ‘religião política’”. Os deuses haviam sido relegados para o campo do irreal. “O divino era visto de variados modos nas forças cósmicas, mas um Deus a quem se podia rezar não existia” (n.5).

O mito tinha perdido a sua credibilidade; a religião romana de Estado tinha-se esclerosado em mero cerimonial, que se realizava escrupulosamente, mas reduzido já simplesmente a uma “religião política”. O racionalismo filosófico tinha relegado os deuses para o campo do irreal. O Divino era visto de variados modos nas forças cósmicas, mas um Deus a Quem se podia rezar não existia. Paulo ilustra, de forma absolutamente apropriada, a problemática essencial da religião de então, quando contrapõe à vida “segundo Cristo” uma vida sob o domínio dos “elementos do mundo” (*Col* 2,8). Nesta perspectiva, pode ser esclarecedor um texto de São Gregório Nazianzeno. Diz ele que, no momento em que os magos guiados pela estrela adoraram Cristo, o novo rei, deuse por encerrada a astrologia, pois agora as estrelas giram segundo a órbita determinada por

Cristo⁸⁶. De fato, nesta cena fica invertida a concepção do mundo de então, que hoje, de um modo distinto, aparece de novo florescente. Não são os elementos do cosmo, as leis da matéria que, no fim das contas, governam o mundo e o homem, mas é um Deus pessoal que governa as estrelas, ou seja, o universo; as leis da matéria e da evolução não são a última instância, mas razão, vontade, amor: uma Pessoa. E se conhecemos esta Pessoa e Ela nos conhece, então verdadeiramente o poder inexorável dos elementos materiais deixa de ser a última instância; deixamos de ser escravos do universo e das suas leis, então somos livres. Tal consciência impeliu na antiguidade os ânimos sinceros a indagar. O céu não está vazio. A vida não é um simples produto das leis e da casualidade da matéria, mas em tudo e, contemporaneamente, acima de tudo há uma vontade pessoal, há um Espírito que em Jesus Se revelou como Amor⁸⁷. (n.5)

Aqui, há uma contraposição entre Cristo e os elementos do mundo. Percebe-se um diálogo com um pensamento, que já existe há algum tempo, no qual se elevam os poderes das forças cósmicas; da astrologia, mais comumente. Há, portanto, um discurso que exalta a influência dos elementos do cosmo na vida das pessoas e afirma que esta é produto da matéria; e tal discurso é negado nesse trecho.

Mais adiante, ele faz um questionamento em relação ao valor que a fé cristã tem hoje. Tal afirmação nos remete ao sistema de informação globalizada em que vivemos hoje, em que a novidade dura um instante e logo é superada.

Para nós, hoje, a fé cristã é também uma esperança que transforma e sustenta nossa vida? Para nós aquela é “performativa” – uma mensagem que plasma de modo novo a mesma vida – ou é simplesmente “informação” que, entretanto, pusemos de lado porque nos parece superada por informações mais recentes? (n.10)

Os questionamentos antes de iniciar uma reflexão é um recurso bastante corrente nos textos de Bento XVI e são usados, ao que parece, como meio de inserir as inquietações do interlocutor no texto. É uma forma de antecipar uma possível réplica do interlocutor; por conseguinte, uma possível dúvida – atitude muito comum em relação à fé. O que, por fim, reforça ainda mais a defesa de sua tese.

A seguir, através do diálogo do batismo, ele nos fala da vida eterna e, novamente, coloca, em seu discurso, as inquietações da sociedade moderna.

Na busca de uma resposta, desejo partir da forma clássica do diálogo, usado no rito do Batismo, para exprimir o acolhimento do recém-nascido na comunidade dos crentes e o seu renascimento em Cristo. O sacerdote perguntava, antes de mais nada, qual era o nome que os pais tinham escolhido para a criança, e prosseguia: “O que é que pedis à Igreja?”. Resposta: “A fé”. “E o que é que vos dá a fé?”. “A vida eterna”. Como vemos por este diálogo, os pais pediam para a criança o acesso à fé, a comunhão com os crentes, porque viam na fé a chave para a “vida eterna”. Com efeito, hoje, como sempre, é disto que se trata no Batismo, quando nos tornamos cristãos: é não somente um ato de socialização no âmbito da comunidade, nem simplesmente de acolhimento na Igreja. Os pais esperam algo mais para o batizando: esperam que a fé – de que faz parte a corporeidade da Igreja e dos seus sacramentos – lhe dê a vida, a vida eterna. Fé é substância da esperança. Aqui, porém, surge a pergunta: Queremos nós realmente isto: viver eternamente? Hoje, muitas pessoas rejeitam a fé, talvez simplesmente porque a vida eterna não lhes parece uma coisa desejável. Não querem de modo algum a vida eterna, mas a presente; antes, a fé na vida eterna

⁸⁶ Cf. *Poemas dogmáticos*, V, 53-54: PG 37, 428-429. (Nota do autor)

⁸⁷ Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, nn. 1817-1821. (Nota do autor)

parece, para tal fim, um obstáculo. Continuar a viver eternamente – sem fim – parece mais uma condenação do que um dom. Certamente a morte queria-se adiar-la o mais possível. Mas, viver sempre, sem um termo, acabaria por ser fastidioso e, em última análise, insuportável. É isto precisamente que diz, por exemplo, o Padre da Igreja Ambrósio na sua elegia pelo irmão defunto Sátiro: “Sem dúvida, a morte não fazia parte da natureza, mas tornou-se natural; porque Deus não instituiu a morte ao princípio, mas deu-a como remédio. Condenada pelo pecado a um trabalho contínuo e a lamentações insuportáveis, a vida dos homens começou a ser miserável. Deus teve de pôr fim a estes males, para que a morte restituísse o que a vida tinha perdido. Com efeito, a imortalidade seria mais penosa que benéfica, se não fosse promovida pela graça”⁸⁸. Antes, Ambrósio tinha dito: “Não devemos chorar a morte, que é a causa de salvação universal”⁸⁹ (n.10).

Caberia refletir sobre o(s) sentido(s) que o signo ‘fé’ tem hoje. O próprio papa instaura a voz da nova sociedade: “queremos nós, realmente, isto: viver eternamente? Hoje, muitas pessoas rejeitam a fé, talvez simplesmente porque a vida eterna não lhes pareça uma coisa desejável”. Não querem a vida eterna, mas a presente (idem). Então, atenta para o fato de que, na verdade, não sabemos o que queremos; “não conhecemos a vida verdadeira; e, no entanto, sabemos que deve existir algo que não conhecemos e para isso nos sentimos impelidos” (n.11).

Esta “coisa” desconhecida é a verdadeira “esperança” que nos impele, e o fato de nos ser desconhecida é, ao mesmo tempo, a causa de todas as ansiedades como também de todos os ímpetos positivos ou destruidores para o mundo autêntico e o homem verdadeiro (n.12).

No parágrafo seguinte, ele volta a falar em discordância ao discurso individualista, endossado na ideia do comunitário, presente no texto dos Hebreus.

A este respeito, Henry de Lubac, baseando-se na teologia dos Padres em toda a sua amplitude, pôde demonstrar que a salvação foi sempre considerada como uma realidade comunitária. A mesma *Carta aos Hebreus* fala de uma “cidade” (cf. 11,10.16; 12,22; 13,14) e, portanto, de uma salvação comunitária. Coerentemente, o pecado é entendido pelos Padres como destruição da unidade do gênero humano, como fragmentação e divisão. Babel, o lugar da confusão das línguas e da separação, apresenta-se como expressão daquilo que é radicalmente o pecado. Deste modo, a “redenção” aparece precisamente como a restauração da unidade, onde nos encontramos novamente juntos numa união que se delinea na comunidade mundial dos crentes. Não é necessário ocuparmo-nos aqui de todos os textos, onde transparece o caráter comunitário da esperança. Retomemos a *Carta a Proba* em que Agostinho tenta ilustrar um pouco esta desconhecida realidade conhecida de que andamos à procura. O seu ponto de partida é simplesmente a expressão “vida bem-aventurada [feliz]”. Em seguida cita o *Salmo* 144 (143), 15: “Feliz o povo cujo Deus é o Senhor ». E continua: « Para poder formar parte deste povo e [...] viver eternamente com Ele, recordemos que “o fim dos mandamentos é promover a caridade, que procede de um coração puro, de uma consciência reta e de uma fé sincera” (*1 Tm* 1,5)”⁹⁰. Esta vida verdadeira, para a qual sempre tendemos, depende do fato de se estar na união existencial com um “povo” e pode realizar-se para cada pessoa somente no âmbito deste “nós”. Aquela pressupõe, precisamente, o êxodo da prisão do próprio “eu”, pois só na abertura deste sujeito universal é que se abre também o olhar para a fonte da alegria, para o amor em pessoa, para Deus (n.14).

Revela alguns pontos sobre o individualismo da esperança cristã. Pela tradição bíblica e dos Santos Padres, a esperança sempre teve um caráter comunitário. O individualismo

⁸⁸ *De excessu fratris sui Satyri*, II, 47: CSEL 73, 274. (Nota do autor)

⁸⁹ *Ibid.*, II, 46: CSEL 73, 273. (Nota do autor)

⁹⁰ *Ep. 130 Ad Probam* 13, 24: CSEL 44, 67. (Nota do autor)

não permite a caridade. Nesse trecho, podemos perceber, ainda, uma retomada que o autor faz do próprio texto, dialogando com a ideia de uma visão mais subjetivista que ele atribui a Lutero. Disso, ele já havia falado no parágrafo 7, afirmando, ainda, a não simpatia de Lutero pela Carta dos Hebreus.

Para Lutero, que não nutria muita simpatia pela *Carta aos Hebreus* em si própria, o conceito de “substância”, no contexto da sua visão da fé, nada significava. Por isso, interpretou o termo *hipóstase/substância* não no sentido objetivo (de realidade presente em nós), mas no subjetivo, isto é, como expressão de uma atitude interior e, conseqüentemente, teve naturalmente de entender também o termo *argumentum* como uma disposição do sujeito. No século XX, esta interpretação impôs-se também na exegese católica – pelo menos na Alemanha – de modo que a tradução ecumênica em alemão do Novo Testamento, aprovada pelos Bispos diz: “*Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht*” (fé é: permanecer firmes naquilo que se espera, estar convencidos daquilo que não se vê). Em si mesmo, isto não está errado; mas não é o sentido do texto, porque o termo grego usado (*elenchos*) não tem o valor subjetivo de “convicção”, mas o valor objetivo de “prova”. Com razão, pois, a recente exegese protestante chegou a uma convicção diversa: “Agora, porém, já não restam dúvidas de que esta interpretação protestante, tida como clássica, é insustentável”⁹¹. A fé não é só uma inclinação da pessoa para realidades que hão de vir, mas estão ainda totalmente ausentes; ela dá-nos algo. Dá-nos já agora algo da realidade esperada, e esta realidade presente constitui para nós uma “prova” das coisas que ainda não se veem. Ela atrai o futuro para dentro do presente, de modo que aquele já não é o puro “ainda-não”. O fato de este futuro existir, muda o presente; o presente é tocado pela realidade futura, e assim as coisas futuras derramam-se naquelas presentes e as presentes nas futuras.

Ressalto que o individualismo é um dos pensamentos que, segundo Ratzinger, imperam no século XX e início de século XXI. Esse pensamento não exclui a Igreja, onde cada vez mais ganham espaço os discursos que exaltam a salvação individual. Fica, assim, evidente que as palavras de Bento XVI têm como interlocutor a própria Igreja Católica. Usa exemplos do passado para refletir os perigos dessa situação no contexto atual.

O parágrafo 16 inicia-se com a seguinte reflexão, mencionando um discurso já instaurado na sociedade moderna:

Como pôde desenvolver-se a ideia de que a mensagem de Jesus é estritamente individualista e visa apenas ao indivíduo? Como é que se chegou a interpretar a “salvação da alma” como fuga da responsabilidade geral e, conseqüentemente, a considerar o programa do cristianismo como busca egoísta da salvação, que se recusa a servir os outros? Para encontrar uma resposta à questão, devemos lançar um olhar sobre os componentes fundamentais do tempo moderno.

Temos em Bakhtin que todos os enunciados constituem-se a partir de outros. Assim, podemos perceber que, no trecho citado, há uma voz que não é mostrada, mas é constitutiva do enunciado, porque este se constrói em oposição a ela: é a voz do discurso do individualismo na Igreja, como bem destaca o primeiro período do parágrafo. Percebemos, aliás, neste parágrafo, uma advertência grave à forma de se viver a fé, ou seja, a uma tendência que busca a salvação individual. Há alguns grupos dentro da Igreja

⁹¹ H. Köster, em: ThWNT, VIII (1969) 585. (Nota do autor)

Católica que alimentam essa maneira de viver a fé, mas entendemos, também, que o discurso individualista é próprio de uma sociedade de pensamento neoliberal/capitalista; portanto, não apenas de uma tendência religiosa. É um discurso marcante na sociedade do século XX, como já constatou o próprio Bento XVI.

Como sabemos, todo enunciado, além de se constituir a partir de outros, faz surgir novos enunciados que lhe são uma resposta, uma contrapalavra. Assim, acredito, que muitos que conhecem a recente história da Igreja Católica no Brasil, especialmente, ficam inquietos diante de algumas questões levantadas por Bento XVI, como as citadas no parágrafo acima. Isso porque este mesmo papa, quando presidia a Congregação para a Doutrina da Fé, condenou severamente a denominada Teologia da Libertação, que pregava uma fé voltada para os problemas sociais, especialmente, como já explicitado aqui. É intrigante perceber que ele faz também uma crítica aos paradigmas individualistas que a fé católica tem construído nessas últimas décadas, exatamente em contrapalavra às propostas de cunho social que a Teologia da Libertação propunha. A inquietação que o seu discurso nos proporciona nos leva a pensar se este seria uma ressalva ou uma resposta que Bento XVI quer dar às críticas que recebeu por suas atitudes diante de tal proposta teológica.

Ao final do trecho, o autor nos aponta os rumos que seu discurso vai seguir: uma abordagem crítica dos pensamentos que norteiam a modernidade. Aqui, faz-se presente a voz do “pensador”, do filósofo Ratzinger, que se propõe a refletir tais pensamentos. Há, portanto, um afastamento do enunciador oficial, o pastor Bento XVI.

Inicia sua reflexão abordando a filosofia de Francis Bacon, conhecido como “o fundador da ciência moderna”. Para esse filósofo, “o conhecimento científico tem por finalidade servir o homem e dar-lhe poder sobre a natureza”. “A ciência deve restabelecer o imperium hominis (império do homem) sobre as coisas”⁹². Bento XVI reflete:

Que uma nova época tenha surgido – graças à descoberta da América e às novas conquistas técnicas que permitiram este desenvolvimento – é um dado fora de discussão. Mas, sobre o que é que se baseia esta mudança epocal? É a nova correlação de experiência e método que coloca o homem em condições de chegar a uma interpretação da natureza conforme as suas leis e, deste modo, conseguir finalmente “a vitória da arte sobre a natureza” (*victoria cursus artis super naturam*)⁹³. A novidade – conforme a visão de Bacon – está numa nova correlação entre ciência e prática. Isto foi depois aplicado também teologicamente: esta nova correlação entre ciência e prática significaria que o domínio sobre a criação, dado ao homem por Deus e perdido no pecado original, ficaria restabelecido⁹⁴ (n.16).

⁹² Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Francis_Bacon_%28fil%C3%B3sofo%29, online em 28/07/2011 às 9h54.

⁹³ *Novum Organum* I, 117. (Nota do autor) - Nesta obra, Bacon apresenta e descreve seu método para as ciências. Este novo método deverá substituir o *Organon* aristotélico. É a sua principal obra.

⁹⁴ *Idem*, I, 10. (Nota do autor)

Quem lê estas afirmações, e nelas reflete com atenção, reconhece uma transição desconcertante: até então a recuperação daquilo que o homem, expulso do paraíso terrestre, tinha perdido esperava-se da fé em Jesus Cristo, e nisto se via a “redenção”. Agora, esta “redenção”, a restauração do “paraíso” perdido, já não se espera da fé, mas da ligação recém-descoberta entre ciência e prática. Com isto, não é que se negue simplesmente a fé; mas, esta acaba deslocada para outro nível – o das coisas somente privadas e ultraterrestres – e, simultaneamente, torna-se de algum modo irrelevante para o mundo. Esta visão programática determinou o caminho dos tempos modernos, e influencia inclusive a atual crise da fé que, concretamente, é, sobretudo, uma crise da esperança cristã. Assim também a esperança, segundo Bacon, ganha uma nova forma. Agora se chama fé no progresso. Com efeito, para Bacon, resulta claro que os descobrimentos e as recentes invenções são apenas um começo e que, graças à sinergia entre ciência e prática, seguir-se-ão descobertas completamente novas, surgirá um mundo totalmente novo, o reino do homem⁹⁵. Nesta linha, apresentou um panorama das invenções previsíveis, chegando ao avião e ao submarino. Ao longo do posterior desenvolvimento da ideologia do progresso, a alegria pelos avanços palpáveis das potencialidades humanas permanece uma confirmação constante da fé no progresso enquanto tal. (n.17).

Podemos observar que o papa reflete sobre o início da ciência moderna, destacando o legado que as ideias de Bacon deixaram: a fé no progresso e o “reino do homem” – saber é poder. Quando ele nos fala de uma “transição desconcertante” – da redenção por Jesus Cristo a uma redenção pela junção de ciência e prática, faz uma aproximação com o contexto atual. Há uma polêmica clara entre a fé e a esperança que Bacon mantinha em relação à ciência e ao homem e a fé cristã. Certamente, somos, aqui, colocados diante de um discurso que diverge do religioso e o qual coloca a ciência como absoluta. A reflexão do pensador busca, então, restaurar a origem do discurso de fé na ciência.

Segundo reflete, há duas categorias que estão no centro dessa ideia de progresso: a razão e a liberdade. O progresso, assim, está ligado à superação das dependências, ao “avanço para a liberdade perfeita” (n.18).

Em ambos os conceitos – liberdade e razão – está presente um aspecto político. O reino da razão, de fato, é aguardado como a nova condição da humanidade feita totalmente livre. Todavia, as condições políticas deste reino da razão e da liberdade aparecem, à primeira vista, pouco definidas. Razão e liberdade parecem garantir por si mesmas, em virtude da sua intrínseca bondade, uma nova comunidade humana perfeita. Nos dois conceitos-chave de “razão” e “liberdade”, tacitamente o pensamento coloca-se sempre em contraste com os vínculos da fé e da Igreja, como também com os vínculos dos ordenamentos estatais de então. Por isso, ambos os conceitos trazem em si um potencial revolucionário de enorme força explosiva (idem).

Apresenta, assim, um discurso da modernidade, o qual coloca em oposição: razão-fé e liberdade-Igreja. A seguir, aponta duas etapas de concretização política de tal esperança, indicando que esses acontecimentos “são de grande importância para o caminho da esperança cristã, para a sua compreensão e persistência” (n.19).

Há, antes de mais nada, a Revolução francesa, como tentativa de instaurar o domínio da razão e da liberdade, agora também de modo politicamente real. Inicialmente, a Europa do Iluminismo contemplou fascinada estes acontecimentos, mas depois, à vista da sua evolução, teve de refletir de

⁹⁵ Cf. *New Atlantis* (Nota do autor) - Obra em que Bacon apresenta uma concepção do Estado ideal regulado por idéias de caráter científico.

modo novo sobre razão e liberdade. Significativos destas duas fases de recepção do que acontecera em França são dois escritos de Emanuel Kant, nos quais ele reflete sobre os acontecimentos. Em 1792, escreve a obra *“Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden”* (A vitória do princípio bom sobre o princípio mau e a constituição de um reino de Deus sobre a terra). Nela afirma: “A passagem gradual da fé eclesiástica ao domínio exclusivo da pura fé religiosa constitui a aproximação do reino de Deus”⁹⁶. Diz também que as revoluções podem apressar os tempos desta passagem da fé eclesiástica à fé racional. O “reino de Deus”, de que falara Jesus, recebeu aqui uma nova definição e assumiu também uma nova presença; existe, por assim dizer, uma nova “expectativa imediata”: o “reino de Deus” chega onde a fé eclesiástica é superada e substituída pela “fé religiosa”, ou seja, pela mera fé racional. Em 1794, no livro *Das Ende aller Dinge* (O fim de todas as coisas), aparece uma imagem diferente. Agora, Kant toma em consideração a possibilidade de que, a par do fim natural de todas as coisas, se verifique também um fim contrário à natureza, perverso. Escreve a tal respeito: “Se acontecesse um dia chegar o cristianismo a não ser mais digno de amor, então o pensamento dominante dos homens deveria tomar a forma de rejeição e de oposição contra ele; e o anticristo [...] inauguraria o seu regime, mesmo que breve, (baseado presumivelmente sobre o medo e o egoísmo). Em seguida, porém, visto que o cristianismo, embora destinado a ser a religião universal, de fato não teria sido ajudado pelo destino a sê-lo, poderia verificar-se, sob o aspecto moral, o fim (perverso) de todas as coisas”⁹⁷ (idem).

Podemos entender esse “reino de Deus sem Deus” como uma alusão ao império da ciência. O papa recorre a Bacon como um pretexto para “contestar”, discutir a salvação do homem pelo conhecimento científico em detrimento da fé. Coloca, em seu discurso, a voz do homem contemporâneo, já que nos deparamos com uma certa “divinização” da ciência e da tecnologia.

Kant⁹⁸, em seu texto “O que é o Iluminismo?”, mostra otimismo em relação ao fato de o homem agir por sua própria razão, sem influência de crenças, tradições. Esse processo de ilustração possibilita ao homem sair do que ele chamava de “menoridade”, ou seja, um estado de comodismo, em que se deixa guiar pelos outros e espera que estes tomem decisões que ele mesmo deveria tomar. Essa liberdade do homem das crenças e tutelas que o cercam não é possível sozinho. Em 1784, Kant publica o ensaio “Uma resposta à questão: o que é o Iluminismo?”, visando alguns grupos que estavam levando o racionalismo ao extremo.

Ainda mantinha-se otimista em relação à instauração dos ideais da razão e da liberdade pela Revolução Francesa. No entanto, com a evolução e realizações práticas, Kant volta a refletir sobre tais ideais, em textos de 1792 e 1795, como nos relata Bento XVI. Com a prática da revolução, a violência que instaurou e ao novo tipo de autoritarismo que se estabelecia nas “luzes” da razão, o otimismo do primeiro texto deu lugar a uma

⁹⁶ Cit. em: *Werke* IV, coordenado por W. Weischedel (1956), 777. (Nota do autor)

⁹⁷ E. Kant, *Das Ende aller Dinge*, cit. em: *Werke*, coordenado por W. Weischedel, VI (1964), 190. (Nota do autor)

⁹⁸ Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant, com referências de ↑ "O Iluminismo frente ao Romantismo no marco da subjetividade moderna" de G. Mayos (traduzido por Karine Salgado). Acesso em: 28/07/2011.

perspectiva completamente diferente no segundo texto: poderia ser “o fim (perverso) de todas as coisas”. Kant retoma ainda uma reflexão sobre os seus conceitos políticos.

A outra etapa a que Bento XVI se refere é a “Revolução proletária”.

O século XIX não perdeu a sua fé no progresso como nova forma da esperança humana e continuou a considerar razão e liberdade como as estrelas-guia a seguir no caminho da esperança. Todavia a evolução sempre mais rápida do progresso técnico e a industrialização com ele relacionada criaram, bem depressa, uma situação social completamente nova: formou-se a classe dos trabalhadores da indústria e o chamado “proletariado industrial”, cujas terríveis condições de vida foram ilustradas de modo impressionante por Frederico Engels, em 1845. Ao leitor, devia resultar claro que isto não pode continuar; é necessária uma mudança. Mas a mudança haveria de abalar e derrubar toda a estrutura da sociedade burguesa. Depois da revolução burguesa de 1789, tinha chegado a hora para uma nova revolução: a proletária. O progresso não podia limitar-se a avançar de forma linear e com pequenos passos. Urgia o salto revolucionário. Karl Marx recolheu este apelo do momento e, com vigor de linguagem e de pensamento, procurou iniciar este novo passo grande e, como supunha, definitivo da história rumo à salvação, rumo àquilo que Kant tinha qualificado como o “reino de Deus”. Tendo-se diluída a verdade do além, tratar-se-ia agora de estabelecer a verdade de aquém. A crítica do céu transforma-se na crítica da terra; a crítica da teologia na crítica da política. O progresso rumo ao melhor, rumo ao mundo definitivamente bom, já não vem simplesmente da ciência, mas da política – de uma política pensada cientificamente, que sabe reconhecer a estrutura da história e da sociedade, indicando assim a estrada da revolução, da mudança de todas as coisas. Com pontual precisão, embora de forma unilateralmente parcial, Marx descreveu a situação do seu tempo e ilustrou, com grande capacidade analítica, as vias para a revolução. E não só teoricamente, pois com o partido comunista, nascido do manifesto comunista de 1848, também a iniciou concretamente. A sua promessa, graças à agudeza das análises e à clara indicação dos instrumentos para a mudança radical, fascinou e não cessa de fascinar ainda hoje. E a revolução deu-se, depois, na forma mais radical na Rússia (n.20).

Bento XVI atenta para o fato de que tanto a revolução francesa como a proletária pautam-se no materialismo; em que tudo se subordina a uma visão material da vida. Como demonstrou, o homem falhou ao buscar sua remissão na ciência/no progresso e falhou ao buscá-la também na política.

Com a sua vitória, porém, tornou-se evidente também o erro fundamental de Marx. Ele indicou com exatidão o modo como realizar o derrubamento. Mas não nos disse como as coisas deveriam proceder depois. Ele supunha simplesmente que, com a expropriação da classe dominante, a queda do poder político e a socialização dos meios de produção, ter-se-ia realizado a Nova Jerusalém. Com efeito, então ficariam anuladas todas as contradições; o homem e o mundo haveriam finalmente de ver claro em si próprios. Então tudo poderia proceder espontaneamente pelo reto caminho, porque tudo pertenceria a todos e todos haviam de querer o melhor um para o outro. Assim, depois de cumprida a revolução, Lenin deu-se conta de que, nos escritos do mestre, não se achava qualquer indicação sobre o modo como proceder. É verdade que ele tinha falado da fase intermédia da ditadura do proletariado como de uma necessidade que, porém, num segundo momento, ela mesma se demonstraria caduca. Esta “fase intermédia” conhecemo-la muito bem e sabemos também como depois evoluiu, não dando à luz o mundo sadio, mas deixando atrás de si uma destruição desoladora. Marx não falhou só ao deixar de idealizar os ordenamentos necessários para o mundo novo; com efeito, já não deveria haver mais necessidade deles. O fato de não dizer nada sobre isso é lógica consequência da sua perspectiva. O seu erro situa-se numa profundidade maior. Ele esqueceu que o homem permanece sempre homem. Esqueceu o homem e a sua liberdade. Esqueceu que a liberdade permanece sempre liberdade, inclusive para o mal. Pensava que, uma vez colocada em ordem a economia, tudo se arranjará. O seu verdadeiro erro é o materialismo: de fato, o homem não é só o produto de condições econômicas nem se pode curá-lo apenas do exterior criando condições econômicas favoráveis (n.21) (grifos meus).

O trecho destacado mostra uma voz que representa os objetivos e suposições de Marx. Nos parágrafos citados, podemos perceber a voz do pensador contemporâneo que reflete os perigos que teorias e práticas que só visem ao materialismo provocam. Assim foi com a revolução francesa, que viu no progresso a redenção do homem; assim foi com o marxismo, cuja visão totalitária privou o homem de sua liberdade. Foi o erro de Marx, de acordo com as reflexões de Bento XVI.

Sua argumentação é pautada em demonstrar os efeitos negativos de “revoluções” que almejavam apenas os bens materiais. Por ele, são considerados não apenas como erros do passado, mas também como um perigo a que estamos expostos constantemente. Assim, é um alerta para a sociedade contemporânea. É uma advertência contra o relativismo moderno – essa tolerância com os princípios da fé e os valores humanos considerados fundamentais para a Igreja.

Tal alusão a esses fatos fortalece a sua argumentação, no sentido de que demonstra clara percepção da conjuntura histórica e científica que prepararam os caminhos da modernidade. Fica longe de ser considerado um discurso alienado, como, muitas vezes, o discurso religioso é acusado de ser. Certamente, uma argumentação que, embora seja doutrinária, mostra uma visão crítica e abre espaço à discussão. Ao colocar em seu discurso os fundamentos de revoluções como a francesa e a proletária, Bento XVI provoca o interlocutor a refletir acerca dos acontecimentos históricos que marcaram a era moderna. Com certeza, um discurso que, ainda, pretende derrubar os encantamentos que a ideologia marxista produz tanto na sociedade secular como na própria Igreja Católica, em especial, como já disse, na Teologia da Libertação. É um discurso que ressalta a necessidade sentida por Marx de uma mudança, mas que, ao mesmo tempo, alude ao fato de que as escolhas feitas resultaram no fracasso. A menção ao propósito de Marx é certamente um recurso do autor para evidenciar que o erro estava nos meios e não nos objetivos da revolução.

Diante disso, podemos perceber o quanto o marxismo é considerado, tanto pelo pastor como pelo intelectual, como um perigo para a sociedade em todos os tempos. Isso porque seus preceitos tornaram-se, em certo momento da história, uma tentação também para a teologia. Basta lembrarmos os relatos que o próprio papa, ainda um teólogo em Tubinga, faz de quando os pensamentos de Marx tomaram conta da universidade e, ainda, da repercussão que a Teologia da Libertação teve, em especial, na América Latina. Certamente, é esse o alerta que Bento XVI quer fazer aos cristãos.

A liberdade cristã em nada se assemelha a estas ideologias que ele rechaça: o *liberalismo econômico*, porque conduz ao individualismo, ao acúmulo de riquezas nas mãos de poucos; e o *materialismo coletivista*, porque fere a liberdade do homem e os próprios princípios da Igreja. São esses considerados *mitos ideológicos* muito presentes na sociedade contemporânea, os quais Bento XVI recusa em seu discurso. Assim, o seu diálogo se abre à contemporaneidade.

A liberdade cristã é a grande proposta “porque recupera o todo do homem, a sua transcendência, dignificando-o, por consequência, porque o concebe como criado à imagem de Deus” (Catellan, 1996, p.16).

Recordando um pouco a história, percebemos que Bento XVI faz menção exatamente a duas importantes revoluções anticlericais: a revolução francesa e a proletária. Lembrando Marx, “a religião é o ópio do povo”.

Atendo-nos à revolução proletária, entendemos que Bento XVI aponta para os problemas que surtiu, mas desconsidera, de certa forma, o contexto em que Marx a concebeu. Os pensamentos desse filósofo apontavam para uma alternativa ao domínio capitalista (i.e., uma forma de poder que anulasse o poder dos detentores de produção sobre a classe trabalhadora.). Assim, com a organização e a revolução dos trabalhadores, haveria a “fase intermediária” (como recorda Bento XVI), em que se daria a chamada “ditadura do proletariado”, para reverter tantos anos de governo burguês, acabar com a divisão de classes e, por fim, estabelecer o comunismo⁹⁹. Era um projeto de construir o futuro, o que Bento aponta como “mundo novo”. Certamente, Marx não poderia prever os acontecimentos.

Bento XVI afirma que essa “fase intermediária” deixou uma “destruição desoladora”. Entendamos.

No início de 1917, ocorre a revolução russa, na qual o czar é derrubado e um governo provisório assume o poder. Isso em meio à 1ª guerra mundial, o que aprofunda ainda mais as mazelas do povo.

A intransigência do patronato e a desmoralização do Governo Provisório haviam reforçado aqueles que não confiavam na Revolução de Fevereiro, que levava os liberais ao poder. Contra estes, pregavam “Todo poder aos soviets” como solução para os problemas externos (paz e guerra) e internos (problema agrário, controle operário da produção), procurando dar um conteúdo socialista à revolução (Tragtenberg, 2007, p.88).

⁹⁹ Agradeço, em especial, ao meu amigo, Prof. Dr. Ricardo Pires de Paula, pelas reflexões acerca do marxismo e da revolução proletária.

Os “soviets” foram uma organização dos trabalhadores fundada por Lenin dentro do Partido Bolchevique. Essa organização instiga a derrubada do governo provisório por julgar que este esquecera os trabalhadores. Em outubro, ganha o apoio dos militares e derruba o governo. Estabelece-se o regime Lenin – Trotski. Esse governo do Partido Bolshevique persegue os liberais do governo provisório (muitos deles detentores de produção) e torna coletivas as propriedades particulares; retira a Rússia da 1ª Guerra, mas a coloca numa guerra civil, que duraria dois anos. “Os camponeses tomam as terras e os operários ocupam as fábricas, pois muitos empresários fugiram” (Tragtenberg, 2007, p.94). Puseram fim à supremacia política burguesa, mas não tiveram “força para alterar as relações de produção autoritárias que caracterizam uma sociedade dividida em classes” (Tragtenberg, 2007, p.95).

A ditadura do proletariado é um dos conceitos centrais de Lenin. A ditadura é um sistema que procede da burguesia, mas que foi adotada como uma forma de transição do capitalismo ao socialismo. “Essa concepção é a maior inimiga da revolução social, na medida em que a *participação* construtiva e direta das massas é bloqueada, controlada, supervisionada” (Tragtenberg, 2007, p.136). Daí procede a crítica de Bento XVI a esse sistema que cerceia a liberdade humana.

Assim como a repressão de Robespierre contra os *enragés* (radicais) na Revolução Francesa abriu caminho a Napoleão Bonaparte, a repressão de Lenin e Trotski a Makhno e a Kronstadt¹⁰⁰, bem como o atrelamento dos sindicatos ao Estado e o controle das fábricas por administradores nomeados pelo mesmo, abriram caminho à ditadura bonapartista de Stalin (idem).

Com a morte de Lenin, Stalin assume o poder. Mais tarde, no XX Congresso do Partido Comunista Soviético, em 1956, Krushev, que liderou o partido a partir de 1953, denunciou as atrocidades do regime de Stalin. Os delegados presentes souberam, então, que dois milhões de seus compatriotas foram enviados aos “gulags” (campos de trabalhos forçados) entre 1935 e 1940, dos quais 700.000 foram fuzilados por serem “inimigos do povo”. Desfaz-se, assim, o idealismo da revolução proletária. É a “destruição desoladora” à qual Bento se refere. Por outro lado, fica claro também, como analisa Tragtenberg (2007), que Marx “não é responsável pelo que os automeados ‘marxistas’ fizeram em seu nome” (p.137).

¹⁰⁰ “Quanto às distorções da Revolução atribuídas ao ‘cerco capitalista’ em 1918, achamos que as intenções socialistas contidas na Revolução caíram por terra quando os camponeses de Makhno e os marinheiros de Kronstadt foram esmagados pelo Exército Vermelho e muitos membros da Oposição Operária, que surgira no interior do Partido Bolshevique, foram expulsos ou presos (Tragtenberg, 2007, p.136).

Mas os princípios que norteiam a ideologia socialista, em especial em relação à justa distribuição de renda, em muito se aproxima dos princípios cristãos da partilha. Por isso, a aproximação entre teologia e política, em especial nos países considerados de Terceiro Mundo, e a incorporação de conceitos marxistas à Teologia da Libertação. Assim, entendemos que não é gratuita a reflexão de Bento XVI acerca desses fatos. Ele dialoga, aqui, também, com os setores da Igreja que simpatizam com tais preceitos e com a participação política da Igreja. À época em que Marx expôs seus pensamentos sobre a luta de classes, a Igreja respondeu com a encíclica *Rerum Novarum*, em que refletia sobre as condições de exploração dos operários. Assim, como o socialismo se apresenta como uma alternativa ao capitalismo, a Igreja apresenta propostas em resposta ao que Marx propunha. A Igreja sentiu-se pressionada a responder com uma alternativa, pois as propostas de Marx abrangiam exatamente os explorados pelos detentores do poder. E sabemos que é exatamente essa classe explorada pelo sistema capitalista a que precisa da libertação de que nos falam as escrituras sagradas.

Assim, o diálogo entre a Igreja e o Marxismo, que começou como alternativas de caráter opostos à exploração dos trabalhadores no final do século XIX, evoluiu para uma incorporação de preceitos marxistas na chamada Teologia da libertação, fenômeno este que, durante muitos anos, foi um “problema” para o então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Joseph Ratzinger. Essa teologia é uma “reelaboração da fé cristã baseada essencialmente em conceitos sociopolíticos de caráter marxista”. Elaborada, a princípio, por pensadores europeus, tal teologia “logo encontrou fértil terreno em muitos países latino-americanos, onde a pobreza e os regimes opressores induziram a busca de uma libertação que não fosse apenas espiritual e interior” (Tessore, 2005, p.169).

Contra essa politização da Igreja, o então cardeal pronunciou-se em inúmeras publicações, sempre ressaltando que o “reino de Deus não é uma entidade política”. Dizia que, na América Latina, “a redenção tornou-se um processo político para o qual a filosofia marxista oferecia as diretrizes essenciais de conduta”. Mas, “quando a política quer ser redentora, promete muito. Quando ela deseja realizar a obra de Deus, não se torna divina, mas sim demoníaca”¹⁰¹. Para ele, essa ideologia não podia representar a teologia católica. Existia “o risco da politização da fé, que a estava empurrando para um engajamento

¹⁰¹ Relatório sobre a fé, p.148. (Nota do autor)

político irresponsável, com o perigo da destruição da dimensão especificamente religiosa¹⁰², (Tessore, 2005, p. 170).

O recado sobre essa “tentação política da Igreja” é constante em seus textos, como uma resposta aos que confrontam a teologia clássica do Vaticano, a qual ele representa. É, ainda, uma resposta aos que acreditam numa sociedade sem divisão de classes, como já Marx propunha.

“Sempre fomos contrários ao espírito da utopia; à crença em uma sociedade perfeita: conceber uma sociedade de todo perfeita é excluir a liberdade de cada dia. Tanto é verdade que a moral e a razão são frágeis, e uma sociedade pode sempre se autodestruir. Assim, precisamos é ter esperança na ação de forças morais capazes de resistir ao mal”¹⁰³.

[...] Mesmo no interior da igreja existe a tentação de se agir no nível político; de se apostar nas reformas das estruturas no lugar da reforma dos corações, a começar por aquele próprio. “A Igreja não se faz perceber, em toda a sua presença, onde se organiza, se reforma e se orienta; ao contrário, ela se faz perceber naqueles que creem com tamanha simplicidade, nela recebendo o dom da fé que se torna fonte de vida”¹⁰⁴ (em Tessore, p.171-172).

Essas palavras me fazem vir à mente canções que há muitos anos são entoadas em algumas celebrações e em romarias realizadas no Brasil. São canções com letras que vão por um caminho bem oposto ao que Ratzinger prega, como: *Igreja é povo que se organiza/gente oprimida buscando libertação*. Algumas reflexões também: “O povo em romaria é um povo em marcha com os pés no chão e os olhos no horizonte da esperança, da nova sociedade, “novo céu, nova terra”. O povo que se move em massa faz mover a história. A Romaria é um símbolo de “uma utopia a caminho”¹⁰⁵. Ou seja, há muitas vozes que falam no que chamamos discurso religioso católico. Os contextos são diversos, assim como diversas são as culturas em que a Igreja Católica se faz presente.

Voltemos à encíclica.

Após rechaçar as ideologias consideradas anticlericais estabelecidas pelas revoluções sociais, Bento XVI convida a uma autocrítica do cristianismo moderno e a uma reflexão sobre o que é realmente o progresso. Em sua crítica ao progresso busca apoio na filosofia de Adorno¹⁰⁶ (1903-1969): “No século XX, Teodoro W. Adorno formulou, de modo

¹⁰² *O sal da terra*, p.108. (Nota do autor)

¹⁰³ Excluir a religião é mutilar o ser humano, entrevista em *Fígaro Magazine* 17 novembro 2001. (Nota do autor)

¹⁰⁴ *Introdução ao Cristianismo. Lições sobre o símbolo apostólico*, p.121. (Nota do autor)

¹⁰⁵ VII Romaria da Terra e das Águas – Reflexão para a caminhada, realizada em consonância com a CF 2007, disponível em <http://www.dioceseribranco.com.br/mc/doc/romaria/reflexaoparaacaminhada.html> Acesso em 4/08/2011 às 15h50.

¹⁰⁶ A Filosofia de Theodor Adorno, considerada uma das mais complexas do século XX, fundamenta-se na perspectiva da dialética. Uma das suas importantes obras, a *Dialética do Esclarecimento*, escrita em colaboração com Max Horkheimer durante a guerra, é uma crítica da razão instrumental, conceito fundamental deste último filósofo, ou, o que seria o mesmo, uma crítica, fundada em uma interpretação negativa do Iluminismo, de uma civilização técnica e da lógica cultural do sistema capitalista (que Adorno

drástico, a problematidade da fé no progresso: este, visto de perto, seria o progresso da funda à megabomba” (n.22). Explicando a ambiguidade do progresso, recorre, ainda, aos textos bíblicos: “Se ao progresso técnico não corresponde um progresso na formação ética do homem, no crescimento do homem interior (cf. Ef 3,16; 3Cor 4,16), então aquele não é um progresso, mas uma ameaça para o homem e para o mundo” (n.22). Tal ameaça ele já exemplificou.

Dessa forma, entendemos que a construção do seu pensamento parte da menção ao “reino de Deus sem Deus”, em Bacon, como uma referência à própria ciência, que se pretende autossuficiente. O que ele contesta, na verdade, é que o homem encontre a salvação apenas pelo conhecimento científico em detrimento da fé. “Não há dúvida de que um “reino de Deus” realizado sem Deus – e, por conseguinte, um reino somente do homem – resolve-se inevitavelmente no ‘fim perverso’ de todas as coisas, descrito por Kant: já o vimos e vemo-lo sempre de novo” (n.23).

Ele retoma os temas “razão” e “liberdade” e, ciente de que há um forte discurso que separa a razão da fé e concebe a religião como uma instituição que tolhe a liberdade, coloca:

Sem dúvida, a razão é o grande dom de Deus ao homem, e a vitória da razão sobre a irracionalidade é também um objetivo da fé cristã. Mas, quando é que a razão domina verdadeiramente? Quando se separou de Deus? Quando ficou cega a Deus? A razão inteira reduz-se à razão do poder e do fazer? Se o progresso, para ser digno deste nome necessita do crescimento moral da humanidade, então a razão do poder e do fazer deve de igual modo urgentemente ser integrada mediante a abertura da razão às forças salvíficas da fé, ao discernimento entre o bem e o mal. Somente assim é que se torna uma razão verdadeiramente humana. Torna-se humana apenas se for capaz de indicar o caminho à vontade, e só é capaz disso se olhar para além de si própria. Caso contrário, a situação do homem, devido à discrepância entre a capacidade material e a falta de juízo do coração, torna-se uma ameaça para ele e para a criação. Por isso, falando de liberdade, é preciso recordar que a liberdade humana requer sempre um concurso de várias liberdades. Este concurso, porém, não se pode efetuar se não for determinado por um critério intrínseco comum de ponderação, que é fundamento e meta da nossa liberdade. Digamos isto de uma forma mais simples: o homem tem necessidade de Deus; de contrário, fica privado de esperança. Consideradas as mudanças da era moderna, a afirmação de S. Paulo, citada ao princípio (*Ef 2,12*), revela-se

chama de "indústria cultural"). Também uma crítica à sociedade de mercado que não persegue outro fim que não o do progresso técnico.

A atual civilização técnica, surgida do espírito do Iluminismo e do seu conceito de razão, não representa mais que um domínio racional sobre a natureza, que implica paralelamente um domínio (irracional) sobre o homem; os diferentes fenômenos de barbárie moderna (fascismo e nazismo) não seriam outra coisa que não mostras, e talvez as piores manifestações, desta atitude autoritária de domínio sobre o outro, e neste particular, Adorno recorrerá a outro filósofo alemão - Nietzsche.

Na Dialética Negativa, Theodor Adorno intenta mostrar o caminho de uma reforma da razão mesma, com o fim de libertá-la deste lastro de domínio autoritário sobre as coisas e os homens, lastro que ela carrega desde a razão iluminista. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Theodor_W._Adorno, com referências de MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: a biography*. Cambridge, Polity Press, 2005. Acesso em 04/08/2011 às 20h42.

muito realista e inteiramente verdadeira. Portanto, não há dúvida de que um “reino de Deus” realizado sem Deus – e por conseguinte um reino somente do homem – resolve-se inevitavelmente no “fim perverso” de todas as coisas, descrito por Kant: já o vimos e vemo-lo sempre de novo. De igual modo, também não há dúvida de que, para Deus entrar verdadeiramente nas realidades humanas, não basta ser pensado por nós, requer-se que Ele mesmo venha ao nosso encontro e nos fale. Por isso, a razão necessita da fé para chegar a ser totalmente ela própria: razão e fé precisam uma da outra para realizar a sua verdadeira natureza e missão. (n.23)

Ainda no parágrafo 23, chamam a atenção afirmações como “o homem tem necessidade de Deus; de contrário, fica privado de esperança” ou “a razão necessita da fé para chegar a ser totalmente ela própria: razão e fé precisam uma da outra para realizar a sua verdadeira natureza e missão”, pois nos colocam diante dos discursos ateístas e de uma “novidade” do discurso religioso em encarar essa profunda relação da fé com a razão. Propõe, assim, a unificação da fé e da razão, assim como propusera a unificação do amor Eros e do *Ágape*, na primeira carta. Não é, portanto, um apagamento que ele propõe, mas a unificação, visto que havia revelado que quando o mundo se pautou apenas na razão, deixou para trás desolação.

Retoma a questão da esperança e, para isso, ressalta a importância da liberdade: “a liberdade é sempre nova e deve sempre de novo tomar as suas decisões”. Tais decisões, afirma, não devem ser tomadas por outros em nosso lugar. Volta a admoestar os que depositam sua esperança na mudança das estruturas sociais.

O tesouro moral da humanidade não está presente como o estão os instrumentos que se usam; aquele existe como convite à liberdade e como sua possibilidade. Isto, porém, significa que:

a) O reto estado das coisas humanas, o bem-estar moral do mundo não pode jamais ser garantido simplesmente mediante as estruturas, por mais válidas que estas sejam. Tais estruturas não são só importantes, mas necessárias; todavia, não podem nem devem impedir a liberdade do homem. Inclusive, as melhores estruturas só funcionam se numa comunidade subsistem convicções que sejam capazes de motivar os homens para uma livre adesão ao ordenamento comunitário. A liberdade necessita de uma convicção; esta não existe por si mesma, mas deve ser sempre novamente conquistada comunitariamente (n.24).

Afirma que o homem sempre é livre e sua liberdade é frágil, por isso é impossível o reino do bem definitivo. E rechaça a ideologia marxista mais uma vez.

b) Visto que o homem permanece sempre livre e dado que a sua liberdade é também sempre frágil, não existirá jamais neste mundo o reino do bem definitivamente consolidado. Quem promettesse o mundo melhor que duraria irrevogavelmente para sempre, faria uma promessa falsa; ignoraria a liberdade humana. A liberdade deve ser incessantemente conquistada para o bem. A livre adesão ao bem nunca acontece simplesmente por si mesma. Se houvesse estruturas que fixassem de modo irrevogável uma determinada – boa – condição do mundo, ficaria negada a liberdade do homem e, por este motivo, não seriam de modo algum, em definitivo, boas estruturas (idem).

Ao mesmo tempo em que sua voz rebate alguns preceitos marxistas, ele retoma o próprio texto no qual aponta o erro fundamental de Marx, ou seja, que esqueceu o homem e sua liberdade (n.21) e, ainda, podemos ouvir a voz que fala a favor das estruturas, que diz

que o bem estar moral pode ser sim garantido com uma nova ordem das estruturas. No item b, quando afirma que “Quem promettesse o mundo melhor que duraria irrevogavelmente para sempre, faria uma promessa falsa; ignoraria a liberdade humana”, retoma a crítica a Marx. Reforça a questão de o projeto marxista ter tolhido a liberdade do homem e, por isso, deu vazão a desolações.

Prepara, então, as instruções aos cristãos. Sabemos que as pesquisas atuais, especialmente no campo da genética, estão nos limites que abrangem a ética e a religião.

[...] as boas estruturas ajudam, mas por si só não bastam. O homem não poderá jamais ser redimido simplesmente a partir de fora. Equivocaram-se Francis Bacon e os adeptos da corrente de pensamento da idade moderna nele inspirada, ao considerar que o homem teria sido redimido através da ciência. Com uma tal expectativa, está-se a pedir demasiado à ciência; esta espécie de esperança é falaz. A ciência pode contribuir muito para a humanização do mundo e dos povos. Mas, pode também destruir o homem e o mundo, se não for orientada por forças que se encontram fora dela. Além disso, devemos constatar também que o cristianismo moderno, diante dos sucessos da ciência na progressiva estruturação do mundo, tinha-se concentrado em grande parte somente sobre o indivíduo e a sua salvação. Deste modo, restringiu o horizonte da sua esperança e não reconheceu suficientemente sequer a grandeza da sua tarefa – apesar de ser grande o que continuou a fazer na formação do homem e no cuidado dos fracos e dos que sofrem (n.25).

Suas palavras são uma réplica às acusações constantes à Igreja Católica de certo preconceito e até mesmo de um “medievalismo” nos assuntos concernentes aos avanços da ciência. A questão que Bento XVI frisa é que a ciência em si não redime o homem e se não for orientada por “forças que se encontram fora dela”, pode levar mesmo à destruição. Lembremos: o homem criou a bomba e com ela promoveu a destruição. O que redime o homem, segundo o autor, é o amor. Aqui ele recorre ao texto da primeira encíclica. Não é do amor limitado pela morte, mas do amor incondicional, o amor cristão. Ao mesmo tempo, nos deparamos com uma voz que exalta a ciência, que lhe impute uma valoração de “salvadora”, substituindo assim a missão salvífica da Igreja. O que o autor rechaça não é a ciência em si, mas a ciência desvinculada dos preceitos religiosos/humanos.

Assim, essas “forças” que podem orientar a ciência estão nesse amor, nos princípios ético-cristãos. Se nem a fé na ciência nem a fé na política foram capazes de redimir o homem, cabe à fé no amor absoluto – Jesus Cristo – esse papel. Recorre, mais uma vez aos textos bíblicos para afirmar que a “verdadeira e grande esperança do homem, que resiste apesar de todas as desilusões, só pode ser Deus – o Deus que nos amou, e ama ainda agora ‘até o fim’, ‘até a plena consumação’” (cf. Jo 13,1 e 19,30) (n.27). Certamente junto a tal afirmação, reconhecemos uma voz a dizer que a esperança não está em Deus, mas no homem. Ao mesmo tempo, nos lembra das “desilusões” que mesmo os que creem se

deparam e as provações que a vida lhes impõe. Há sim um discurso bastante corrente que afirma que se Deus existisse mesmo, não haveria tantas tragédias no mundo.

E tal esperança não é passageira, frágil, como as outras por ele já colocadas: a ciência e a política. Antecipando a voz do seu interlocutor, questiona: “não será que, dessa maneira, caímos de novo no individualismo da salvação? Na esperança só para mim, que, aliás, não é uma esperança verdadeira, porque esquece e descuida os outros?” (n.28). Diante dessas possibilidades, adverte também os próprios cristãos que buscam uma salvação individual ou, ainda, rebate uma onda muito crescente de “individualismos” dentro da própria Igreja Católica.

A relação com Deus estabelece-se através da comunhão com Jesus – sozinhos e apenas com as nossas possibilidades não o conseguimos. Mas, a relação com Jesus é uma relação com Aquele que Se entregou a Si próprio em resgate por todos nós (cf. *1 Tim*2,6). O fato de estarmos em comunhão com Jesus Cristo envolve-nos no seu ser “para todos”, fazendo disso o nosso modo de ser. Ele compromete-nos a ser para os outros, mas só na comunhão com Ele é que se torna possível sermos verdadeiramente para os outros, para a comunidade.

[...]

“Cristo morreu por todos, para que os viventes não vivam para si, mas para Aquele que morreu por todos” (cf. *2 Cor* 5,15)¹⁰⁷. Cristo morreu por todos. Viver para Ele significa deixar-se envolver no seu “ser para” (n.28) (grifos meus).

Essa reflexão dialoga não só com os ateus, agnósticos, mas, ainda, com uma tendência da própria Igreja Católica de culto e de fé individualistas, bastante enraizada no Brasil. Vale, aqui, recordar, sucintamente, alguns fatos que marcam a recente história da Igreja Católica no Brasil, ou seja, os discursos que podemos intuir dessas afirmações de Bento XVI.

A partir da encíclica *Rerum Novarum* e com o contexto histórico no século XX, é fortalecido o discurso da Igreja Católica pela justiça social com igualdade para todos. Alicerçadas por essa premissa, surgem concretamente, na década de 1970, as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), cujo projeto já datava do final dos anos 1950. Tais comunidades, e também as pastorais populares, são uma atividade concreta que procura aproximar a Igreja dos problemas sociais, de pôr em prática o discurso de igualdade e justiça social promulgado pela Igreja.

Numa linha de coerência com o Evangelho, a Igreja como Povo de Deus fez a evangélica opção preferencial pelos pobres, marginalizados e excluídos, o que lhe tem valido oposição, perseguição e até martírios, mas também uma aceitação maior por estas mesmas classes populares. As Comunidades Eclesiais de Base vêm-se constituindo em um novo jeito de a Igreja ser e se organizar (Grigoletto, 2003, p.25).

¹⁰⁷ *Conf. X*, 43, 70: CSEL 33, 279. (Nota do autor)

Mas a aproximação do novo milênio trouxe novos desafios à igreja, em especial, os resgates de valores religiosos e culturais, em meio à implantação do neoliberalismo e da economia globalizada, de um lado, e a populações inteiras que são excluídas e mesmo condenadas ao desaparecimento, por outro (idem).

Assim, tornou-se um foco para a Igreja a reconquista de um espaço de poder e influência no mundo modernizado. Mas essa reconquista esbarra numa contradição existente no interior da própria Igreja: o problema em tornar prática os discursos; isso porque a Igreja no Brasil é tradicionalmente ligada aos interesses das classes dominantes¹⁰⁸. Logo, o engajamento em movimentos sociais e políticos sofreu proibições. Quando, nos anos 1970, é posta em prática a opção preferencial pelos pobres e excluídos e surgiram as CEBs e pastorais, havia ainda setores da Igreja coniventes com os interesses das classes dominantes. Isso, porém, fortaleceu os ideais sociais e, conseqüentemente, gerou conflitos. Lembremos que esse afrontamento aos interesses das classes dominantes é fortalecido pelo contexto sócio-histórico-político em que vivia o Brasil.

A Igreja, nesse período, vive um conflito interno que, segundo o próprio Ratzinger, tem a ver com questões de desvio de doutrina, mas que, para o nosso contexto, insere-se nas questões de justiça social em detrimento de um poder sócio-político excludente.

Assim, paralelamente, ao surgimento das CEBs, que abria uma perspectiva real em favor das questões sociais, surge o movimento da Renovação Carismática Católica, acatando o pedido de um “Novo Pentecostes” feito pelo Papa no Concílio Vaticano 2º. Um movimento conservador modernizante que, ao contrário das CEBs, surge sobretudo da preocupação com os sentimentos dos dons do Espírito Santo, bem como da preocupação em revalorizar os sacramentos rituais, a oração e o culto mariano. Dessa forma, a importância do coletivo cede lugar à importância do individualismo das emoções. A ênfase dos fiéis deixa de ser o engajamento em movimentos sociais e se volta para o mundo interior do indivíduo (Grigoletto, 2003, p. 27).

Aqui, retomamos as questões levantadas por Bento XVI em *Spe Salvi*. Segundo ele, houve desvios de entendimento quanto à opção preferencial pelos pobres, quando a Teologia da Libertação acatou preceitos marxistas, e também há o erro no individualismo promovido pela Renovação Carismática Católica, em nome da revalorização da oração e da cura interior. Conclui-se que, no entender do papa, a libertação não vem de fatores externos como a ciência ou a política, mas também não é promovida pela exclusiva interiorização do indivíduo. A salvação é coletiva, como ele mesmo afirma na encíclica.

¹⁰⁸ “Formada quase exclusivamente de católicos tradicionais e caracteristicamente portadora de ideologias conservadoras, mostrou-se, ao longo dos séculos, até tempos bem recentes, como força institucional conivente (e integrada) com as estratégias de defesa dos interesses das classes dominantes e estranha às incipientes estratégias de afirmação dos interesses das classes dominadas, na medida em que estas foram se construindo (Follmann, 1985, p.67, em Grigoletto, 2003).

São esses os discursos dos quais ele se defende, o que nos faz entender que são discursos que se apresentam dominantes em algum contexto dentro da Igreja Católica. Para rechaçá-los, recorre aos textos bíblicos ou à filosofia de santo Agostinho, como podemos comprovar em inúmeras passagens.

Não podemos deixar de evidenciar, portanto, o quanto é complexo o discurso religioso católico. Quantas vezes falam em nome da mesma Igreja? O discurso do papa é o oficial, mas nem por isso é dominante. Há muitos discursos (os quais Bakhtin chama de discursos do cotidiano) que falam e sempre falaram pela Igreja. Há interesses que se confrontam em nome da mesma Palavra. Mas existe uma hierarquia, é certo. O que nos faz constatar o que Bakhtin afirma acerca das inquietações que acontecem nas infraestruturas e que obrigam as superestruturas a se pronunciarem. Assim, o discurso das cartas é permeado por essas vozes que emanam de um discurso cotidiano que, em algum momento, se fazem ouvir dentro da Igreja Católica.

No parágrafo a seguir, Bento XVI nos coloca um resumo de suas idéias, retomando seu próprio texto. Aproxima-se do interlocutor em sua reflexão: as pessoas têm esperanças ao longo da vida.

[...] O homem, na sucessão dos dias, tem muitas esperanças – menores ou maiores – distintas nos diversos períodos da sua vida. Às vezes pode parecer que uma destas esperanças o satisfaça totalmente, sem ter necessidade de outras. Na juventude, pode ser a esperança do grande e fagueiro amor; a esperança de uma certa posição na profissão, deste ou daquele sucesso determinante para o resto da vida. Mas quando estas esperanças se realizam, resulta com clareza que na realidade, isso não era a totalidade. Torna-se evidente que o homem necessita de uma esperança que vá mais além. Vê-se que só algo de infinito lhe pode bastar, algo que será sempre mais do que aquilo que ele alguma vez possa alcançar. Nesse sentido, a época moderna desenvolveu a esperança da instauração de um mundo perfeito que, graças aos conhecimentos da ciência e a uma política cientificamente fundada, parecia tornar-se realizável. Assim, a esperança bíblica do reino de Deus foi substituída pela esperança do reino do homem, pela esperança de um mundo melhor que seria o verdadeiro “reino de Deus”. Esta parecia finalmente a esperança grande e realista de que o homem necessita. Estava em condições de mobilizar – por um certo tempo – todas as energias do homem; o grande objetivo parecia merecedor de todo o esforço. Mas, com o passar do tempo, fica claro que esta esperança escapa sempre para mais longe. Primeiro deram-se conta de que esta era talvez uma esperança para os homens de amanhã, mas não uma esperança para mim. E, embora o elemento “para todos” faça parte da grande esperança – com efeito, não posso ser feliz contra e sem os demais – o certo é que uma esperança que não me diga respeito a mim pessoalmente não é sequer uma verdadeira esperança. E tornou-se evidente que esta era uma esperança contra a liberdade, porque a situação das realidades humanas depende em cada geração novamente da livre decisão dos homens que dela fazem parte. Se esta liberdade, por causa das condições e das estruturas, lhes fosse tolhida, o mundo, em última análise, não seria bom, porque um mundo sem liberdade não é de forma alguma um mundo bom. Deste modo, apesar de ser necessário um contínuo esforço pela melhoria do mundo, o mundo melhor de amanhã não pode ser o conteúdo próprio e suficiente da nossa esperança. E, sempre a este respeito, pergunta-se: Quando o mundo é “melhor”? O que é que o torna bom? Com qual critério se pode avaliar o seu ser bom? E por quais caminhos se pode alcançar esta “bondade”? (n.30)

Nesse trecho, o autor retoma o seu próprio texto, concluindo a reflexão acerca das esperanças passageiras que marcaram a história moderna da humanidade: a revolução francesa e a revolução proletária.

Mais ainda: precisamos das esperanças – menores ou maiores – que, dia após dia, nos mantêm a caminho. Mas, sem a grande esperança que deve superar todo o resto, aquelas não bastam. Esta grande esperança só pode ser Deus, que abraça o universo e nos pode propor e dar aquilo que, sozinhos, não podemos conseguir. Precisamente o ser gratificado com um dom faz parte da esperança. Deus é o fundamento da esperança – não um deus qualquer, mas aquele Deus que possui um rosto humano e que nos amou até ao fim: cada indivíduo e a humanidade no seu conjunto. O seu reino não é um além imaginário, colocado num futuro que nunca mais chega; o seu reino está presente onde Ele é amado e onde o seu amor nos alcança. Somente o seu amor nos dá a possibilidade de perseverar com toda a sobriedade dia após dia, sem perder o ardor da esperança, num mundo que, por sua natureza, é imperfeito. E, ao mesmo tempo, o seu amor é para nós a garantia de que existe aquilo que intuímos só vagamente e, contudo, no íntimo esperamos: a vida que é “verdadeiramente” vida. [...] (n.31)

Esse trecho, em especial no terceiro período, nos coloca diante de uma ideia de que as outras esperanças que ele considera passageiras na história não estavam baseadas na esperança que Deus traz, assim como considera tal esperança maior e capaz de suprir todas as necessidades de busca que o homem tem ao longo de sua vida.

Ainda diante da leitura dos parágrafos 30 e 31, destaco alguns pontos. Como podemos notar, o autor, ao longo da encíclica, nos coloca diante de alguns discursos que devem ser rejeitados e outros que devem ser assumidos. Essa é a dinâmica que imprime ao seu texto. Diante da proclamação de uma verdade, discursos que a contradigam devem ser rejeitados. No caso dessa carta, há uma análise bem consistente de tais discursos nos quais o autor comprova, por meio de seus argumentos, os pontos falhos, segundo a sua concepção. Portanto, ao dialogar com ideologias que se opõem à doutrina cristão-católica, ele as rejeita. Por outro lado, há discursos os quais ele assume, demonstrando, assim, o que Catellan (1996) identifica *narcisismo discursivo*. Tal procedimento impõe a ideia de um discurso que se pretende único. “Se há uma *verdade*, resta assumi-la, recusando os discursos divergentes, e assumir os que se mantenham coerentes com ela. É possível, pois, pensar que a verdade a que ela se refere seja *única* e aspire à imutabilidade” (Catellan, 1996, p.11).

Esta segunda carta apresenta-se mais combativa que a primeira. É um texto que busca a polêmica, o confronto com os discursos divergentes, a fim de proclamar uma verdade. Segundo o autor, a Igreja não pode fugir de sua verdadeira função de anunciadora de Cristo, da salvação/redenção e, assim, da vida eterna que é dada ao homem. Condena, dessa forma, um cristianismo “reinocêntrico”, para o “qual o reino de Deus reduz-se a valores éticos universais e, no fim das contas, Jesus mesmo é colocado de lado, e o que

sobra é um reino sem Deus”¹⁰⁹. Ao mesmo tempo em que condena o ateísmo, reflete também sobre esse possível desvio doutrinário que pode ocorrer na Igreja: a de reduzir a sua missão aos problemas de ordem social e política. Tal reflexão é continuidade do que já havia dito em sua primeira encíclica. É, certamente, um texto corajoso.

Corajoso porque ele enfrenta uma teologia forte e “rompe um silêncio que já dura algumas décadas na Igreja. O papa fala abertamente das realidades eternas e do autêntico fundamento da esperança cristã: o encontro com o Deus vivo que vem a nós em Cristo Jesus e nos promete a vida em plenitude em seu Reino”¹¹⁰.

Acontece que hoje, na Igreja, fala-se de tal modo de direitos humanos, de justiça social, de cuidado com o meio ambiente, de diálogo ecumênico e interreligioso, de criação de um mundo melhor, de pastorais e estruturas eclesiais a serviço da transformação da sociedade, etc, que dá a impressão de que a mensagem de Jesus e da Igreja reduz-se apenas a um certo horizontalismo que, em última análise, coincidiria com a transformação social e política deste mundo, com a implantação da paz e da justiça social entre os homens¹¹¹.

Um importante diálogo que Bento XVI estabelece nesta carta é em relação à denominada Teologia da Esperança. É a “diagnose central da encíclica: um tiro certeiro na Teologia da Esperança e, através dela, no modernismo e na mentalidade revolucionária”¹¹².

Teologia da Esperança é um termo estabelecido por Jürgen Moltmann¹¹³ (na obra de 1964), colega que trabalhara com Ratzinger na universidade de Tubinga, na época em que a filosofia marxista tomara toda a universidade. Este teólogo evangélico trouxe para a teologia os princípios filosóficos de Ernst Bloch, como já relatado aqui.

A noção de ‘esperança’, sob tal prisma, se relaciona aos ideais revolucionários. A esperança já não é um tema, mas a própria hermenêutica. Conforme o autor, “já não mais teorizava sobre a esperança, mas a partir dela” (Moltmann, 1991, p.170)¹¹⁴. O contexto dos anos 1960 contribuiu para a aceitação dessas ideias. Foram anos de muita luta por justiça social, de uma forma geral, como na América Latina, onde a bem-sucedida revolução cubana despertou a esperança dos pobres e dos intelectuais.

¹⁰⁹ *Reflexões sobre a encíclica Spe Salvi*, por Pe. Elílio de Faria Matos Júnior. Disponível em <http://www.catequisar.com.br/texto/colunas/elilio/01.htm>. Acesso em 27/07/2011 às 12h09.

¹¹⁰ *Reflexões sobre a encíclica Spe Salvi...*

¹¹¹ Idem

¹¹² Um Padre da Periferia do Mundo - "*Spe Salvi: a resposta de Bento XVI à Revolução*" MONTFORT Associação Cultural. Pesquisado em <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=veritas&subsecao=papa&artigo=spe-salve-revolucao&lang=bra>, disponível em 27/06/2011 às 12h12.

¹¹³ Teólogo que possui uma grande aceitação no meio católico, pelo seu comportamento ecumênico, e que possui um importante diálogo com a Teologia da Libertação (Kuzma, C. A. A esperança cristã na “Teologia da Esperança”, Ver. Pistis prax, Teol. Pastor., Curitiba, v.1, n.2, p.446, jul/dez. 2009). (Nota do autor em *Spe Salvi: a resposta de Bento XVI à Revolução*)

¹¹⁴ Nota do autor em *Spe Salvi: a resposta de Bento XVI à Revolução*.

A Revolução e a Teologia se deram as mãos, concebendo uma esperança compreensiva entre presunção humana e suposta Revelação Divina. Nesta perspectiva, a identificação da ação divina com a ação humana desfigura a possibilidade de uma autêntica esperança cristã. De fato, se a ação de Deus na história acontece através da ação do homem e, conseqüentemente, esta é a razão da esperança escatológica, então a realização desta será apenas a continuidade progressiva daquela, de modo que não há nada que se possa esperar.

A contrapalavra de Bento XVI a essa perspectiva é uma “reflexão não apenas arguta, mas praticamente irreplicável”¹¹⁵. Em seu discurso, podemos perceber as vozes às quais ele se contrapõe, a ideologia da qual se defende. Retomemos tais parágrafos.

A época moderna desenvolveu a esperança da instauração de um mundo perfeito que, graças aos conhecimentos da ciência e a uma política cientificamente fundada, parecia tornar-se realizável. Assim, a esperança bíblica do reino de Deus foi substituída pela esperança do reino do homem, pela esperança de um mundo melhor que seria o verdadeiro “reino de Deus”. Esta parecia finalmente a esperança grande e realista de que o homem necessita. Estava em condições de mobilizar – por um certo tempo – todas as energias do homem; o grande objetivo parecia merecedor de todo o esforço. Mas, com o passar do tempo, fica claro que esta esperança escapa sempre para mais longe. Primeiro deram-se conta de que esta era talvez uma esperança para os homens de amanhã, mas não uma esperança para mim. E, embora o elemento “para todos” faça parte da grande esperança – com efeito, não posso ser feliz contra e sem os demais – o certo é que uma esperança que não me diga respeito a mim pessoalmente não é sequer uma verdadeira esperança. E tornou-se evidente que esta era uma esperança contra a liberdade, porque a situação das realidades humanas depende em cada geração novamente da livre decisão dos homens que dela fazem parte. Se esta liberdade, por causa das condições e das estruturas, lhes fosse tirada, o mundo, em última análise, não seria bom, porque um mundo sem liberdade não é de forma alguma um mundo bom. Deste modo, apesar de ser necessário um contínuo esforço pelo melhoramento do mundo, o mundo melhor de amanhã não pode ser o conteúdo próprio e suficiente da nossa esperança. [...] Esta grande esperança só pode ser Deus, que abraça o universo e nos pode propor e dar aquilo que, sozinhos, não podemos conseguir. Precisamente o ser gratificado com um dom faz parte da esperança (n.30-31).

A resposta de Bento XVI, ao mostrar a autêntica visão da esperança cristã, rechaça essa concepção de pelagianismo¹¹⁶ revolucionário e seus considerados sofismas.

O sociólogo José de Souza Martins lembra que uma nota de primeira página da edição em português do jornal do Vaticano, *L'Osservatore Romano*, em que a encíclica foi publicada, indica “como uma das chaves para leitura do documento a ‘profunda influência da Escola de Frankfurt’, além da própria teologia de Ratzinger”(Martins, 2007)¹¹⁷. Nessa nota, percebemos em que se pautam os diálogos estabelecidos e que realmente estamos diante de um passeio pela filosofia e teologia alemãs. Assim, a invocação de Marx, no texto, “não é gratuita porque o papa compartilha orientações com a Teoria Crítica da

¹¹⁵ *Um padre da periferia do mundo...*

¹¹⁶ “Doutrina do monge inglês Pelágio (c.360-c.240), condenado como herege pelo Concílio de Éfeso (431) por defender o livre-arbítrio, negando o pecado original e considerando o homem capaz de obedecer à lei de Deus sem depender da graça. Foi combatida por sto Agostinho, que defendia a necessidade da graça para a salvação”. (Japiassu/ Marcondes, 2008, p.214)

¹¹⁷ *Marx na nova encíclica do papa*, artigo de José de Souza Martins publicado no jornal O Estado de S. Paulo, em 09 de dezembro de 2007. Disponível em <http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos,marx-na-nova-enciclica-do-papa,92980,0.htm>.

Escola de Frankfurt, linha teórica do marxismo surgida na Alemanha nos anos 20 agrupando intelectuais judeus de esquerda”(idem).

Martins, em seu artigo *Marx na nova encíclica do papa*, destaca que o verdadeiro desafio para se compreender esta encíclica não está na definição de *céu* como algo além do nosso merecimento, mas no fato de o papa tê-lo definido como *mais-valia*¹¹⁸, que é um conceito-chave no marxismo. No entanto, o papa não o usa como expropriação injusta, mas como dom acessível. Deixa claro, dessa forma, que está propondo, através desta encíclica, um diálogo da Igreja Católica com a sociedade pós-moderna, situando tal diálogo sobre a esperança “num arco de idéias que vão de Lutero a Karl Marx, as idéias relativas à esperança e à salvação individuais, no plano religioso, e as relativas à salvação histórica, pela libertação e emancipação, no plano político” (Martins, 2007).

Já no debate do cardeal Ratzinger com Jürgen Habermas¹¹⁹, figura eminente de filósofo e sociólogo dessa escola de pensamento [Escola de Frankfurt], na Academia Católica da Baviera, em 2004, sobre o fundamento moral pré-político de um Estado liberal ou democrático, a questão da legitimidade da diversidade social estava proposta, como diversidade de grupos, de crenças e de idéias. E já aí fica evidente a posição intelectual não dogmática de Ratzinger, apesar do estereótipo que dele se difundiu. Para Habermas, é democrático o Estado que possibilita ou estimula a expressão dos diversos grupos políticos ou religiosos, mediante a livre pactuação na ação comunicativa, no diálogo. A divergência parcial de Ratzinger diz respeito a que, para ele, o fundamento ético da ação comunicativa é externo a ela, enquanto para Habermas surge nela. É aí que se situa a religião e a fé para Bento XVI (idem).

O trecho ao qual Martins se refere sobre a questão da “mais-valia” está no parágrafo 35:

O Reino de Deus é um dom, e por isso mesmo é grande e belo, constituindo a resposta à esperança. Nem podemos – para usar a terminologia clássica – “merecer” o céu com as nossas obras. Este é sempre mais do que aquilo que merecemos, tal como o ser amados nunca é algo “merecido”, mas um dom. Porém, com toda a nossa consciência da “mais-valia” do céu,

¹¹⁸ Karl Marx foi o primeiro pensador econômico que criticou a dinâmica do modelo capitalista. Escreveu um tratado de três volumes sobre todos os economistas existentes, que foi publicado como Teoria da **Mais-Valia** e, posteriormente, incorporado à obra **O Capital**, obra mais importante do autor. A teoria marxista da mais-valia pode ser compreendida da seguinte forma: suponhamos que um funcionário leve 2 horas para fabricar um par de calçados. Nesse período ele produz o suficiente para pagar todo o seu trabalho. Mas, ele permanece mais tempo na fábrica, produzindo mais de um par de calçados e recebendo o equivalente à confecção de apenas um. Em uma jornada de 8 horas, por exemplo, são produzidos 4 pares de calçados. O custo de cada par continua o mesmo, assim também como o salário do proletário. Com isso, conclui-se que ele trabalha 6 horas de graça, reduzindo o custo do produto e aumentando os lucros do patrão. Esse valor a mais (mais-valia) é apropriado pelo capitalista e constitui o que Karl Marx chama de "Mais-Valia Absoluta". Além do operário permanecer mais tempo na fábrica, o patrão pode aumentar a produtividade com a aplicação de tecnologia. Dessa forma, o funcionário produz ainda mais. Porém o seu salário não aumenta na mesma proporção. Surge assim, a "Mais-Valia Relativa". Com esse conceito Marx define a exploração capitalista. Pesquisado em <http://pt.shvoong.com/social-sciences/1705312-karl-marx-conceito-mais-valia/#ixzz1Ri2oCC00>, disponível em 10/07/2011 às 10h38.

¹¹⁹ Debate transformado em livro, com o título: *Dialética da secularização: sobre razão e secularização/* Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger; organização e prefácio de Florian Schuller; [trad. Alfred J. Keller]. – Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2007.

permanece igualmente verdade que o nosso agir não é indiferente diante de Deus e, portanto, também não o é para o desenrolar da história (n.35).

Nessa passagem, podemos observar a marcação da voz alheia pelo uso de aspas em “mais-valia”, mesmo não fazendo qualquer referência a Marx. É essa uma expressão que está na nossa memória discursiva como palavra de outrem e assume a condição, neste enunciado, de palavra *bivocalizada*, pois expressa ao mesmo tempo a palavra do outro e a perspectiva com que o autor a toma (Faraco, 2009). Como já afirmado, Bento XVI não a usa como uma expropriação injusta, mas como um dom que Deus nos dá e que é acessível, “mais do que aquilo que merecemos”.

Além disso, percebemos que o diálogo proposto por Bento XVI entre a Igreja Católica e a sociedade pós-moderna parte dessa situação estabelecida: a “mais-valia”, em Marx, está centrada nos bens materiais e, nesta carta, refere-se aos bens espirituais. O que nos remete a um diálogo interno do texto, já que no parágrafo 21, Bento XVI apontava o materialismo como o verdadeiro erro de Marx, pois, “o homem não é só produto de condições econômicas nem se pode curá-lo apenas do exterior, criando condições econômicas favoráveis”. E tal afirmação já fizera em sua primeira carta encíclica, mostrando, portanto, a continuidade em seus textos.

Assim, o termo “mais-valia” formou-se a partir de Marx e é retomado por Bento XVI como uma réplica ao pensamento daquele filósofo; uma forma de contrapor o materialismo ao espiritualismo. E como reconhecemos a Igreja como uma organização em que emergem forças sociais muitas vezes divergentes, o diálogo que Bento XVI estabelece é também com aqueles que inseriram algumas premissas marxistas na teologia.

Bakhtin aponta que o enunciado não se dirige apenas a um destinatário imediato (no caso das encíclicas, “aos bispos, presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos”), “mas também a um superdestinatário, cuja compreensão responsiva, vista sempre como correta, é determinante da produção discursiva” (Fiorin, 2008, p.27). Ao observarmos que a palavra de Bento XVI é também dirigida aos detentores da ciência, da política, da mídia e da própria religião, confirmamos, nestas cartas, o seu caráter social e o diálogo com tais vozes sociais.

Martins (2007) destaca, ainda, que as ideias contidas nas encíclicas deste papa não são apenas pensamentos ou pura doutrina, mas, antes, prática, “isto é, ideias propostas ao diálogo na ação”. Por isso, ele trouxe para elas temas que fervilham na sociedade pós-moderna: o amor e a esperança. “São dois campos de incidência da diversidade que a

pobreza assumiu nas contradições de uma sociedade de riqueza extrema e pobreza material e moral como resíduos perversos da razão, não obstante a relevância e a necessidade da razão”.

Ratzinger, no âmbito católico, situa-se, pois, no movimento intelectual do retorno crítico às matrizes do pensamento e mesmo da religiosidade do mundo moderno, uma busca do elo perdido da esperança. Tanto o faz em relação a Lutero e Francis Bacon quanto a Marx e aos marxistas de Frankfurt. Em seus escritos ele tem se revelado leitor atento e crítico não só de Marx, mas também de Engels, apreciativamente citado por seu estudo sobre A Situação da Classe Operária na Inglaterra, de Adorno e de Horkheimer. Bento XVI revê criticamente o surgimento da sociedade moderna, a redução da fé a cometimento individual. Ele revê as origens do protestantismo, a difusão da razão como substituta e sucessora de Deus e o surgimento da concepção histórica, marxista e materialista de esperança.

A encíclica convida à reflexão sobre essas rupturas interpretativas, tanto no plano teológico quanto no filosófico e sociológico, sobretudo porque propõe que a questão da esperança seja trazida para a vida cotidiana, para desvendá-la como momento e mediação da totalidade. Totalidade que é concepção também enraizada no pensamento marxiano. É expressão do combate de Bento XVI à alienação que reduziu o homem contemporâneo à pobreza do fragmentário. É na totalidade em movimento que os tempos históricos se encontram porque só nela o possível se faz presente e o que vem depois se antecipa como possibilidade e necessidade, como anúncio e evidência. Justamente, na perspectiva dialética de totalidade e na perspectiva católica é que Bento XVI ensina que a esperança é comunitária, no enlaçamento dos tempos que não a confina apenas no que há de vir nem a faz patrimônio dos mortos (Martins, 2007).

Dessa forma, fica evidente que no texto do pastor Bento XVI fala também a voz do pensador, do teólogo Joseph Ratzinger, que reflete o mundo contemporâneo e os caminhos teóricos que construíram, na história, a sociedade em que vivemos hoje. E tocar nessas questões suscita muitas respostas, muitos discursos que partem dessas reflexões ou que elas inspiram.

Boff, em seu artigo “Bento XVI, crítico da cultura”¹²⁰, ressalta a formação acadêmica do atual papa, afirmando ser este um típico representante da teologia acadêmica alemã. Esta faculdade de Teologia situa-se no interior da universidade do Estado e é a primeira de todas as faculdades, o que permite a ele um discurso em permanente diálogo com outros saberes. “Tal fato confere à teologia em estilo alemão alto nível de criticidade e até uma discreta arrogância de ser a mais profunda e filosofante de todas na Igreja [...]. Como teólogo acadêmico, Joseph Ratzinger se envolveu ativamente nas discussões sobre a identidade européia e sobre os desafios a modernidade”¹²¹. Isso podemos comprovar em alguns debates publicados, como *Dialética da Secularização*, em que dialoga com o filósofo Habermas e em *Deus Existe?*, um diálogo com o filósofo ateu Flores D’Arcais.

Essa formação explica o constante diálogo que Bento XVI imprime em seus textos, mesmo em gêneros mais consolidados, como a encíclica. No entanto, não podemos deixar

¹²⁰ Disponível em <http://leonardoboff.com/site/lboff.htm>, com acesso em 23/08/2011, às 21h21.

¹²¹ *ibidem*

de perceber o seu caráter doutrinal: é preciso preservar a verdade cristã. E proclamar uma verdade implica a tentativa de centralização da visão social; age no sentido do que Bakhtin (1988) chama de *forças centrípetas*, que buscam a centralização; e o faz em dissonância com as chamadas *forças centrífugas*, ou seja, aquelas que buscam corroer as tendências centralizadoras. É a sua contrapalavra.

No parágrafo a seguir, ao refletir acerca do “Juízo Final como lugar de aprendizagem e de exercício da esperança”, nos coloca diante do pensamento ateuista dos séculos XIX e XX e, por conseguinte, a sua voz dominante que está em todos os setores da sociedade. Mais uma vez, estamos diante da voz do pensador que fala no texto do papa.

Na época moderna, o pensamento do Juízo final diluiu-se: a fé cristã é caracterizada e orientada sobretudo para a salvação pessoal da alma; ao contrário, a reflexão sobre a história universal está em grande parte dominada pela ideia do progresso. Todavia, o conteúdo fundamental da expectativa do Juízo não desapareceu pura e simplesmente. Agora, porém, assume uma forma totalmente distinta. O ateísmo dos séculos XIX e XX é, de acordo com as suas raízes e finalidade, um moralismo: um protesto contra as injustiças do mundo e da história universal. Um mundo, onde exista uma tal dimensão de injustiça, de sofrimento dos inocentes e de cinismo do poder, não pode ser a obra de um Deus bom. O Deus que tivesse a responsabilidade de um mundo assim, não seria um Deus justo e menos ainda um Deus bom. É em nome da moral que é preciso contestar este Deus. Visto que não há um Deus que cria justiça, parece que o próprio homem seja agora chamado a estabelecer a justiça. Se diante do sofrimento deste mundo o protesto contra Deus é compreensível, a pretensão de a humanidade poder e dever fazer aquilo que nenhum Deus faz nem é capaz de fazer, é presunçosa e intrinsecamente não verdadeira. Não é por acaso que desta premissa tenham resultado as maiores crueldades e violações da justiça, mas funda-se na falsidade intrínseca desta pretensão. Um mundo que deve criar a justiça por sua conta, é um mundo sem esperança. Nada e ninguém responde pelo sofrimento dos séculos. Nada e ninguém garante que o cinismo do poder – independentemente do revestimento ideológico sedutor com que se apresente – não continue a imperar no mundo. Foi assim que os grandes pensadores da escola de Frankfurt, Max Horkheimer e Teodoro W. Adorno criticaram tanto o ateísmo como o teísmo. Horkheimer excluiu radicalmente que se possa encontrar qualquer substitutivo imanente para Deus, rejeitando, porém, ao mesmo tempo, a imagem do Deus bom e justo. Numa radicalização extrema da proibição das imagens no Antigo Testamento, ele fala da “nostalgia do totalmente Outro” que permanece inacessível – um grito do desejo dirigido à história universal. Adorno também se ateuou decididamente a esta renúncia de toda a imagem que exclui, precisamente, também a “imagem do Deus que ama. Mas ele sempre sublinhou esta dialética “negativa”, afirmando que a justiça, uma verdadeira justiça, requereria um mundo “onde não só fosse anulado o sofrimento presente, mas também revogado o que passou irrevogavelmente”¹²². Isto, porém, significaria – expresso em símbolos positivos e, portanto, para ele inadequados – que não pode haver justiça sem ressurreição dos mortos e, concretamente, sem a sua ressurreição corporal. Todavia uma tal perspectiva, comportaria “a ressurreição da carne, um dado que para o idealismo, para o reino do espírito absoluto, é totalmente estranho”¹²³ (n.42).

Nesse trecho, o autor coloca ressonâncias da voz que justifica o ateísmo ou a perda de crença. A seguir, volta a rechaçar o discurso de que o homem pode conduzir o caminho da humanidade com justiça (“reino do homem”) e não precisa de Deus.

¹²² *Negative Dialektik* (1966), terceira parte, III, 11, em: *Gesammelte Scheiften*, Vol. VI, Frankfurt/Main, 1973, 395. (Nota do autor)

¹²³ *Ibid.*, segunda parte, 207. (Nota do autor)

Da rigorosa renúncia a qualquer imagem, que faz parte do primeiro Mandamento de Deus (cf. Ex 20,4), também o cristão pode e deve aprender sempre de novo. A verdade da teologia negativa foi evidenciada pelo IV Concílio de Latrão, ao declarar explicitamente que, por grande que seja a semelhança verificada entre o Criador e a criatura, sempre maior é a diferença entre ambos¹²⁴. Para o crente, no entanto, a renúncia a qualquer imagem não pode ir até ao ponto em que se devia deter, como gostariam Horkheimer e Adorno, no “não” a ambas as teses: ao teísmo e ao ateísmo. O mesmo Deus fez-Se uma “imagem”: em Cristo que Se fez homem. N'Ele, o Crucificado, a negação de imagens erradas de Deus é levada ao extremo. Agora, Deus revela a sua Face precisamente na figura do servo sofredor que partilha a condição do homem abandonado por Deus, tomando-a sobre si. Este sofredor inocente tornou-se esperança-certeza: Deus existe, e Deus sabe criar a justiça de um modo que nós não somos capazes de conceber mas que, pela fé, podemos intuir. Sim, existe a ressurreição da carne¹²⁵. Existe uma justiça¹²⁶. Existe a “revogação” do sofrimento passado, a reparação que restabelece o direito. Por isso, a fé no Juízo final é, primariamente, e sobretudo esperança – aquela esperança, cuja necessidade se tornou evidente justamente nas convulsões dos últimos séculos. Estou convencido de que a questão da justiça constitui o argumento essencial – em todo o caso o argumento mais forte – a favor da fé na vida eterna. A necessidade meramente individual de uma satisfação – que nos é negada nesta vida – da imortalidade do amor que anelamos, é certamente um motivo importante para crer que o homem seja feito para a eternidade; mas só em conexão com a impossibilidade de a injustiça da história ser a última palavra, é que se torna plenamente convincente a necessidade do retorno de Cristo e da nova vida (n.43).

O discurso negado por Bento XVI e que se faz entender nesse parágrafo atesta sobre o fato de Deus não poder ser concebido em uma imagem ou que a percepção de Deus está muito além do que o conhecimento humano pode conceber – a premissa da Teologia Negativa. Bento XVI coloca Cristo como a imagem de Deus – o “servo sofredor” – tornando-se, assim, a certeza da justiça.

Para Bakhtin (2006b), a língua, no seu uso concreto e histórico, aproxima as pessoas, que a utilizam para suas necessidades reais e concretas, seja de interação, de convencimento, de afirmação etc. Apenas neste nível, a língua pode ser apreendida em sua essência: a de permitir a troca de enunciados plenos de significação entre as pessoas.

Diante da leitura, podemos inferir que a interlocução realizada apresenta-se, a princípio, autoritária e impositiva; autoritária, pois tenta submeter outras vozes ao seu conjunto de reflexões, e impositiva, porque recusa outras leituras das questões observadas. Esta percepção permite entender como se dá a interação verbal estabelecida entre o texto de Bento XVI e os seus interlocutores.

Devemos considerar, ainda, que também os discursos rechaçados por Bento XVI impõem suas verdades, recusam outros discursos, assumem os convergentes e interagem persuasivamente.

¹²⁴ DS 806 (Nota do autor)

¹²⁵ Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, nn. 988-1004. (Nota do autor)

¹²⁶ Cf. *ibid.*, n. 1040. (Nota do autor)

O caráter de autoritarismo pode ser observado em alguns pontos: a rejeição às leituras divergentes sobre doutrina; a indicação de textos que devem ser tomados como referência; a antecipação das réplicas do interlocutor, apresentando aquelas que devem ser as interpretações sobre os fatos. Assim, constatamos recusa dos discursos divergentes, aceitação dos convergentes e a tentativa de tornar o seu quadro doutrinal o filtro para se ler o mundo.

Ao dialogar com as concepções expostas nesta carta, o texto mostra que não ignora as outras leituras em relação às questões com que trabalha. Ele demonstra conhecê-las profundamente. Assim, mostra-se um texto que conhece as leituras com as quais mantém uma relação dialógica, mas recusa-as, ao comprovar as suas falhas.

“Quando opta por fazer a confrontação que faz, o texto se serve de uma estratégia que tem por fim demonstrar *conhecimento profundo* do assunto que aborda, tendo parâmetros seguros para recusar o que recusa”. A demonstração do domínio do quadro ideológico do outro e a consistência dos seus argumentos ao recusá-lo contribuem para que o seu interlocutor seja levado a concordar com o seu quadro doutrinal (Catellan, 1996, p.85-86).

Caritas in Veritate

Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade

Esta carta encíclica é a única de Bento XVI, até agora, que é dirigida oficialmente também aos não-católicos – isso acontece quando se trata de uma encíclica de cunho social e vem dirigida “aos bispos, aos presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas, aos fiéis leigos e a todos os homens de boa vontade”. Como o próprio autor assume, esta carta é uma releitura, uma atualização da famosa encíclica de Paulo VI, *Populorum Progressio*, publicada em 1967. Assim, pretendo verificar também as vozes que não são mostradas, mas constitutivas do enunciado, já que este se constrói em oposição ou consonância a elas. A carta de Bento XVI é voltada para questões sociais e crises por que passa o mundo na atualidade. Em suas palavras:

Ao publicar a encíclica *Populorum progressio* em 1967, o meu venerado predecessor Paulo VI iluminou o grande tema do desenvolvimento dos povos com o esplendor da verdade e com a luz suave da caridade de Cristo. Afirmou que o anúncio de Cristo é o primeiro e principal fator de desenvolvimento¹²⁷ e deixou-nos a recomendação de caminhar pela estrada do desenvolvimento com todo o nosso coração e com toda a nossa inteligência¹²⁸, ou seja, com o ardor da caridade e a sapiência da verdade. É a verdade originária do amor de Deus — graça a nós concedida — que abre ao dom a nossa vida e torna possível esperar num “desenvolvimento do homem todo e de

¹²⁷ Cf. n.16: AAS 59 (1967), 265. (Nota do autor)

¹²⁸ Cf. *idid.*, 82: o.c., 297. (Nota do autor)

todos os homens”¹²⁹, numa passagem “de condições menos humanas a condições mais humanas”¹³⁰, que se obtém vencendo as dificuldades que inevitavelmente se encontram ao longo do caminho.

Passados mais de quarenta anos da publicação da referida encíclica, pretendo prestar homenagem e honrar a memória do grande Pontífice Paulo VI, retomando os seus ensinamentos sobre o *desenvolvimento humano integral* e colocando-me na senda pelos mesmos traçada para os atualizar nos dias que correm. Este processo de atualização teve início com a encíclica *Sollicitudo rei socialis* do Servo de Deus João Paulo II, que desse modo quis comemorar a *Populorum progressio* no vigésimo aniversário da sua publicação. Até então, semelhante comemoração tinha-se reservado apenas para a *Rerum novarum*. Passados outros vinte anos, exprimo a minha convicção de que a *Populorum progressio* merece ser considerada como “a *Rerum novarum* da época contemporânea”, que ilumina o caminho da humanidade em vias de unificação (Bento XVI, 2009, n.8¹³¹)

Essas palavras de Bento XVI nos fazem recordar um discurso que ele repete constantemente em suas publicações: o da Igreja como continuidade. Assim, ao recorrer e relembra os discursos de papas anteriores, ele imprime ao seu discurso o ideia de que a Igreja não sofre rupturas, mas sua doutrina é sempre aprofundada e renovada. Por isso, as atualizações e homenagens a encíclicas que marcaram a história, como a *Populorum Progressio* e a *Rerum Novarum*. No caso de *Caritas in Veritate*, há uma recorrência tanto ao discurso de Paulo VI como ao de João Paulo II, o qual homenageou os vinte anos da carta de Paulo VI.

Assim, mostra que o diálogo com um tu anterior não se dá apenas com os discursos aos quais rejeita, mas também com um tu que lhe fundamenta a doutrina, caso das encíclicas e demais documentos da Igreja que neste texto aparecem com mais frequência que nos anteriores.

Vale destacar, ainda, que, em relação às cartas encíclicas anteriores, esta terceira tem uma estrutura fortemente acadêmica, com Introdução, capítulo I, II, III, IV, V, VI e conclusão. Nas duas primeiras cartas, há Introdução e temas abordados (a primeira apresenta, ainda, uma conclusão), mas sem uma divisão por capítulos; apenas parágrafos. Há, portanto, dentro de um mesmo gênero, variações quanto à estrutura.

Bento XVI começa o seu texto explicando o título e a verdade, que está em Cristo:

A caridade na verdade, que Jesus Cristo testemunhou com a sua vida terrena e sobretudo com a sua morte e ressurreição, é a força propulsora principal para o verdadeiro desenvolvimento de cada pessoa e da humanidade inteira. O amor — “*caritas*” — é uma força extraordinária, que impele as pessoas a comprometerem-se, com coragem e generosidade, no campo da justiça e da paz. É uma força que tem a sua origem em Deus, Amor eterno e Verdade absoluta. Cada um encontra o bem próprio, aderindo ao projeto que Deus tem para ele a fim de o realizar plenamente: com efeito, é em tal projeto que encontra a verdade sobre si mesmo e, aderindo a ela, torna-se livre (cf. *Jo* 8,

¹²⁹ *Ibid.*, 42: o.c., 278. (Nota do autor)

¹³⁰ *Ibid.*, 20: o.c., 267. (Nota do autor)

¹³¹ Nas próximas citações desta carta, só serão colocados os números dos parágrafos.

32). Por isso, defender a verdade, propô-la com humildade e convicção e testemunhá-la na vida são formas exigentes e imprescindíveis de caridade. Esta, de fato, “rejubila com a verdade” (*I Cor 13, 6*). Todos os homens sentem o impulso interior para amar de maneira autêntica: amor e verdade nunca desaparecem de todo neles, porque são a vocação colocada por Deus no coração e na mente de cada homem. Jesus Cristo purifica e liberta das nossas carências humanas a busca do amor e da verdade e desvenda-nos, em plenitude, a iniciativa de amor e o projeto de vida verdadeira que Deus preparou para nós. Em Cristo, a *caridade na verdade* torna-se o Rosto da sua Pessoa, uma vocação a nós dirigida para amarmos os nossos irmãos na verdade do seu projeto. De fato, Ele mesmo é a Verdade (cf. *Jo 14, 6*) (n.1).

Como recordei na minha primeira carta encíclica, “Deus é caridade” (*Deus caritas est*): *da caridade de Deus tudo provém, por ela tudo toma forma, para ela tudo tende*. A caridade é o dom maior que Deus concedeu aos homens; é sua promessa e nossa esperança.

Estou ciente dos desvios e esvaziamento de sentido que a caridade não cessa de enfrentar com o risco, daí resultante, de ser mal entendida, de excluí-la da vida ética e, em todo o caso, de impedir a sua correta valorização (n.2).

Sem verdade, a caridade cai no sentimentalismo. O amor torna-se um invólucro vazio, que se pode encher arbitrariamente. É o risco fatal do amor numa cultura sem verdade; acaba prisioneiro das emoções e opiniões contingentes dos indivíduos, uma palavra abusada e adulterada chegando a significar o oposto do que é realmente. A verdade liberta a caridade dos estrangulamentos do emotivismo, que a despoja de conteúdos relacionais e sociais, e do fideísmo, que a priva de amplitude humana e universal. Na verdade, a caridade reflete a dimensão simultaneamente pessoal e pública da fé no Deus bíblico, que é conjuntamente “*Agápe*” e “*Lógos*”: Caridade e Verdade, Amor e Palavra (n.3).

No atual contexto social e cultural, em que aparece generalizada a tendência de relativizar a verdade, viver a caridade na verdade leva a compreender que a adesão aos valores do cristianismo é um elemento útil e mesmo indispensável para a construção duma boa sociedade e dum verdadeiro desenvolvimento humano integral. Um cristianismo de caridade sem verdade pode ser facilmente confundido com uma reserva de bons sentimentos, úteis para a convivência social, mas marginais. Deste modo, deixaria de haver verdadeira e propriamente lugar para Deus no mundo. Sem a verdade, a caridade acaba confinada num âmbito restrito e carecido de relações; fica excluída dos projetos e processos de construção dum desenvolvimento humano de alcance universal, no diálogo entre o saber e a realização prática (n.4).

Relembramos que a respeito desse desvio de sentido do signo amor/caridade Bento XVI já havia comentado na primeira carta e, aqui, retoma tal tese, reafirmando que, na contemporaneidade, o amor/caridade é “uma palavra abusada e adulterada chegando a significar o oposto do que é realmente”. O que a pode libertar de tais desvios é estar vinculada a uma verdade, e só assim poderá promover o desenvolvimento integral do homem.

Bem, acredito que, antes de avançarmos, cabe uma reflexão acerca da verdade, tema este que é largamente debatido nas três cartas, mas especialmente na terceira. Afinal, qual é a verdade que a Igreja nos traz?

A questão da verdade

Para os racionalistas, essa é a principal questão a ser discutida acerca das religiões. Em que se pautam suas verdades?

As verdades religiosas não podem ser consubstanciadas em nenhuma outra estrutura que não a sua própria, embora muitos filósofos tenham laboriosamente tentado criar argumentos a favor ou contra sua validade objetiva. O paradigma religioso postula seus próprios dados, termos, regras e realidades. A interpretação religiosa não só pertence ao seu próprio sistema, como é o seu próprio sistema autocriador. (Paden, 2001, p.190)

Os elementos sagrados, como Deus ou Buda, só são de conhecimento completo dos que partilham sua crença. Não é, pois, a interpretação religiosa algo fora da consciência, sobrenatural, mas prática religiosa, ação. A “construção linguística do mundo, ou seja, a interpretação religiosa, é por si mesma uma atividade, e não uma teoria sem tema. É a atividade de ver o mundo como sagrado” (idem).

Muitas das lutas de resistência (oposições declaradas por várias mídias) que as igrejas cristãs enfrentam são pautadas numa luta contra o poder de quem domina uma “verdade”.

“No início do terceiro milênio [...], o cristianismo se encontra imerso em uma profunda crise que é consequência da crise de sua pretensão da verdade”. Questiona-se cada vez mais se é correto aplicar o conceito de “verdade” à religião. Para o pensamento atual, o cristianismo não está acima das outras religiões e mais: “com sua pretensão da verdade”, parece “cego diante do limite de nosso conhecimento do divino” (Ratzinger em Ratzinger/d’Arcais, 2009, p.11). Todo esse pensamento cético em relação à verdade proclamada pelo cristianismo é decorrente de questões levantadas pela ciência em relação à criação do homem e à própria figura de Jesus Cristo.

Segundo o filósofo Paolo Flores d’Arcais, essa questão da verdade é ignorada pela Igreja. Pergunta ele: “A igreja católica está interessada no conteúdo de verdade da religião, que, de qualquer maneira, proclama como a verdadeira?” (Ratzinger em Ratzinger/d’Arcais, 2009, p.89). Para ele, essa Igreja abandona a “controvérsia acerca das ‘provas’ da verdade da religião – pelo menos da religião ‘natural’: Deus, a alma imortal, o Universo criado e com uma finalidade”. Segundo o autor, a Igreja Católica não discute porque suprime tais questionamentos (Ratzinger em Ratzinger/d’Arcais, 2009, p.91-92)¹³².

Observando uma revista de grande circulação (imagem ao lado), quando da visita do papa Bento XVI ao Brasil (2007), cuja chamada de capa era: *A verdade de Bento XVI*¹³³, percebemos que, realmente, é difícil dissociar a Igreja Católica dessa ideia de uma

¹³² Trata-se esta obra de um debate realizado, em 21 de fevereiro de 2000, entre o então cardeal Joseph Ratzinger e o filósofo ateu Paolo Flores d’Arcais, com o intrigante tema “Deus existe?”.

¹³³ Revista *Veja*, edição 2008, de 16 de maio de 2007, editora Abril.

instituição que proclama uma verdade. E, segundo o texto, Bento XVI seria o portador de tal “verdade”. E ser o portador desta o faz sujeito de poder, mas também alvo de críticas. A verdade que ele anuncia não é a sua verdade, mas a da instituição à qual representa.

Isso tudo remete ao pensamento de Foucault sobre a “vontade de verdade”, a qual opõe o verdadeiro ao falso.

Segundo o autor, a verdade é uma “configuração histórica”:

não há uma verdade, mas vontades de verdade que se transformam de acordo com as contingências históricas. Apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional, a vontade de verdade tende a exercer sobre os outros discursos uma espécie de pressão, um poder de coerção. Assim, ao propor a existência de uma vontade de verdade, Foucault não a pensa como uma essência a ser descoberta, mas procura descrever e analisar os modos como a “verdade” vem sendo historicamente produzida e a função de controle exercido por essa produção. (Gregolin, 2007, p.104)

Certamente, esse “poder de coerção” sobre outros discursos, que é exercido pela “vontade de verdade” do cristianismo, sempre acarretará lutas de resistência, pois o discurso é, decididamente, o poder do qual todos querem se assenhorear.

Diante da pergunta de um jornalista sobre se não seria um ato de intolerância apresentar Cristo como a verdade, o papa Bento responde que a “verdade não se impõe, ela só pode ser acolhida na liberdade”. E continua sua reflexão: “a relação entre verdade e intolerância, monoteísmo e incapacidade de diálogo com os outros, é um tema que com frequência volta ao debate sobre o cristianismo de hoje”. Reconhece que, no passado houve abusos tanto em relação à verdade quanto ao monoteísmo, mas afirma que hoje a realidade é outra, “pois a verdade só é possível na liberdade”.

Ele recorda que comportamentos, observâncias e atividades podem ser impostos com violência, mas não a verdade. “A verdade se abre somente ao consentimento livre e, por este motivo, liberdade e verdade estão intimamente unidas, uma é condição da outra”.

A seguir, adverte que o perigo atual é deixar os que detêm o poder imporem os valores dominantes. “Temos que nos colocar sempre em busca da verdade, dos valores, temos direitos humanos fundamentais. Os direitos fundamentais são conhecidos e reconhecidos e precisamente por isso nos colocam em diálogo uns com os outros”, indica.



E conclui: “A verdade como tal é dialogante, pois busca conhecer melhor, compreender melhor, e o faz em diálogo com os outros. Dessa maneira, buscar a verdade e a dignidade do homem é a melhor defesa da liberdade”¹³⁴.

Por essas palavras, podemos entender que existe o poder de coerção, mas este é feito pelos que querem impor “os valores dominantes” e não respeitam a liberdade de escolha. O papa afirma que o cristianismo, hoje, não impõe a sua verdade dessa forma.

Podemos concluir que estamos, sim, expostos a todo tipo de coerção e que, muitas vezes, nem nos damos conta disso. Há paradigmas sendo criados e derrubados todos os dias. Há verdades sendo construídas e destruídas. O que Bento XVI nos alerta é que não podemos deixar que os que detêm o poder (econômico/político/midiático/religioso) nos digam que valores devemos cultivar. A verdade é “dialogante”.

Dizer uma verdade implica a tentativa de centralização da visão social. Há riscos dos quais Bento XVI é consciente. E os assume. Recordo, aqui, das palavras do jornalista do *Wall Street Journal*, quando da eleição do papa Bento: “Precisamos de quem nos diga qual a verdade”.

Retomando a carta, podemos, então, nos atentar para a relativização da verdade de que nos fala Bento XVI. Que fatos relativizam esta verdade hoje?

O desenvolvimento, o bem estar social, uma solução adequada dos graves problemas socioeconômicos que afligem a humanidade precisam desta verdade. Mais ainda, necessitam que tal verdade seja amada e testemunhada. Sem verdade, sem confiança e amor pelo que é verdadeiro, não há consciência e responsabilidade social, e a atividade social acaba à mercê de interesses privados e lógicas de poder, com efeitos desagregadores na sociedade, sobretudo numa sociedade em vias de globalização que atravessa momentos difíceis como os atuais (n.5).

“*Caritas in veritate*” é um princípio à volta do qual gira a doutrina social da Igreja, princípio que ganha forma operativa em critérios orientadores da ação moral. Destes, desejo lembrar dois em particular, requeridos especialmente pelo compromisso em prol do desenvolvimento numa sociedade em vias de globalização: *a justiça e o bem comum*.

Em primeiro lugar, a justiça. *Ubi societas, ibi ius*: cada sociedade elabora um sistema próprio de justiça. *A caridade supera a justiça*, porque amar é dar, oferecer ao outro do que é “meu”; mas nunca existe sem a justiça, que induz a dar ao outro o que é “dele”, o que lhe pertence em razão do seu ser e do seu agir. Não posso “dar” ao outro do que é meu, sem antes lhe ter dado aquilo que lhe compete por justiça. Quem ama os outros com caridade é, antes de mais nada, justo para com eles. A justiça não só não é alheia à caridade, não só não é um caminho alternativo ou paralelo à caridade, mas é “inseparável da caridade”¹³⁵, é-lhe intrínseca. A justiça é o primeiro caminho da

¹³⁴ Entrevista concedida pelo papa durante o voo rumo à Jornada Mundial da Juventude, em Madri. Disponível em <http://www.zenit.org/article-28623?l=portuguese>, com acesso em 20/8/2011 às 13h28.

¹³⁵ Paulo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de março de 1967), 22: AAS 59 (1967), 268; cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. Past. Sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et spes*, 69. (Nota do autor)

caridade ou, como chegou a dizer Paulo VI, “a medida mínima” dela¹³⁶, parte integrante daquele amor “por ações e em verdade” (1 Jo 3, 18) a que nos exorta o apóstolo João. Por um lado, a caridade exige a justiça: o reconhecimento e o respeito dos legítimos direitos dos indivíduos e dos povos. Aquela empenha-se na construção da “cidade do homem” segundo o direito e a justiça. Por outro, a caridade supera a justiça e completa-a com a lógica do dom e do perdão¹³⁷. A “cidade do homem” não se move apenas por relações feitas de direitos e de deveres, mas antes e sobretudo por relações de gratuidade, misericórdia e comunhão. A caridade manifesta sempre, mesmo nas relações humanas, o amor de Deus; dá valor teológico e salvífico a todo o empenho de justiça no mundo (n.6).

Alguns pontos devem ser ressaltados. Quando Bento XVI afirma que sem a verdade, “a atividade social acaba à mercê de interesses privados e lógicas de poder, com efeitos desagregadores na sociedade”, podemos certamente nos recordar de uma visão de caridade que se pratica hoje. Penso, aqui, em discursos relacionados a instituições de caridade, a organizações não governamentais e casos de corrupção que as cercam ou a pessoas que se aproveitam das necessidades alheias para se autopromoverem, para reduzirem a sua contribuição no Imposto de Renda, ou seja, uma caridade totalmente desvinculada do amor. Notamos também que pode até haver caridade, mas falta a justiça. Muitos se sentem impelidos a ajudar, mas como forma de autopromoção, de vaidade, para desengargo de consciência, mas recusam a justiça social. Nisso podemos, ainda, retomar o discurso da Teologia da Libertação, das CEBs, que promoviam vias de construir justiça social e não apenas assistencialismo. Muitas vezes, e este é um discurso a ser rechaçado pelo papa, a caridade se resume ao assistencialismo. Há, portanto, um certo apagamento em não mostrar esse aspecto importante das CEBs. Na verdade, há uma recusa em relação às CEBs, por parte do Vaticano, justificada no fato de suporem que elas só estão voltadas para objetivos terrenos em detrimento de domínio doutrinal e de conscientização da natureza divina do homem. E, por isso, apagam-se as suas características que vão ao encontro da promoção da justiça social e opção pelos pobres. Digamos que é tomada a parte pelo todo. Se não se concorda com uma parte, o projeto é condenado pelo discurso oficial da Igreja.

Nas palavras de Paulo VI, aqui lembradas, caridade e justiça são inseparáveis. Pensemos: as palavras do papa, desde a primeira encíclica, levam-nos a pensar em Deus como caridade e amor (primeira carta) e que a graça não exclui justiça (segunda carta); que a caridade separada da verdade acaba se resumindo em emocionalismo ou fica a serviço de

¹³⁶ *Discurso na Jornada do Desenvolvimento* (23 de agosto de 1968): AAS 60 (1968), 626-627. (Nota do autor)

¹³⁷ Cf. João Paulo II, *Mensagem para o Dia Mundial da Paz 2002*: AAS 94 (2002), 132-140. (Nota do autor)

interesses privados e lógicas do poder. Penso que ele se pauta no discurso da verdade, que pode faltar à caridade, e que, por isso, não promoverá verdadeiro desenvolvimento do homem. Ele nos coloca a sua tese de que somente a verdade pode dar à caridade tal promoção, apagando, assim, outras possibilidades de se promover a justiça.

No trecho a seguir, reconhecemos a voz da sociedade contemporânea em seu texto. Em resposta a um discurso que exalta a tecnologia, ele afirma:

O amor na verdade — *caritas in veritate* — é um grande desafio para a Igreja num mundo em crescente e incisiva globalização. O risco do nosso tempo é que à real interdependência dos homens e dos povos, não corresponda a interação ética das consciências e das inteligências, da qual possa resultar um desenvolvimento verdadeiramente humano. Só através da *caridade, iluminada pela luz da razão e da fé*, é possível alcançar objetivos de desenvolvimento dotados de uma valência mais humana e humanizadora. A partilha dos bens e recursos, da qual deriva o autêntico desenvolvimento, não é assegurada pelo simples progresso técnico e por meras relações de conveniência, mas pelo potencial de amor que vence o mal com o bem (cf. *Rm* 12, 21) e abre à reciprocidade das consciências e das liberdades (n.9).

Em suas palavras, reconhecemos a possibilidade de a globalização afastar o homem da verdadeira caridade. Esse trecho nos remete novamente a uma recusa do discurso que intui a promoção do desenvolvimento por vias de progresso técnico. Tal discurso vemos tanto no sistema capitalista, que exalta o mercado, como num discurso de cunho socialista, que exalta a mudança das estruturas das classes sociais como promotora da justiça e do desenvolvimento.

Bento XVI recusa os dois discursos, assim como já os recusara na segunda carta, ao refletir sobre as revoluções burguesa e proletária. Recusa uma por seu caráter individualista e a outra por privar o homem de sua liberdade individual. Assim, reduzem as relações humanas a relações econômicas e, por isso, o autor rechaça essa sociedade de consumo, reconhecidas tanto na proposta do liberalismo econômico quanto na do materialismo coletivista.

Para reforçar seus argumentos, Bento XVI retoma o discurso de uma Igreja desvinculada da promoção política, o que ele destaca entre aspas e ao retomar discursos convergentes na Igreja Católica.

A Igreja não tem soluções técnicas para oferecer¹³⁸ e não pretende “de modo algum imiscuir-se na política dos Estados”¹³⁹; mas tem uma missão ao serviço da verdade para cumprir, em todo o tempo e contingência, a favor de uma sociedade à medida do homem, da sua dignidade, da sua vocação. Sem verdade, cai-se numa visão empirista e cética da vida, incapaz de se elevar acima da ação porque não está interessada em identificar os valores — às vezes nem sequer os significados

¹³⁸ Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. Past. Sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et spes*, 36; Paulo VI, Carta AP. *Octogesima adveniens* (14 de maio de 1971), 4: AAS 63 (1971), 403-4004; João Paulo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1º de maio de 1991), 43: AAS 83 (1991), 847. (Nota do autor)

¹³⁹ Paulo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de março de 1967), 13: AAS 59 (1967), 263-264. (Nota do autor).

— pelos quais julgá-la e orientá-la. A fidelidade ao homem exige a fidelidade à verdade, a única que é garantia de liberdade (cf. Jo 8, 32) e da possibilidade dum desenvolvimento humano integral. É por isso que a Igreja a procura, anuncia incansavelmente e reconhece em todo o lado onde a mesma se apresente. Para a Igreja, esta missão ao serviço da verdade é irrenunciável. A sua doutrina social é um momento singular deste anúncio: é serviço à verdade que liberta. Aberta à verdade, qualquer que seja o saber donde provenha, a doutrina social da Igreja acolhe-a, compõe numa unidade os fragmentos em que frequentemente a encontra, e serve-lhe de medianeira na vida sempre nova da sociedade dos homens e dos povos¹⁴⁰ (n.9).

Reforça, mais uma vez, o respeito em relação a separar a Igreja do Estado e busca no evangelho de João um discurso convergente em relação à verdade como única promotora da liberdade e do desenvolvimento. Tal procedimento nos remete, mais uma vez, à segunda carta, na qual Bento XVI afirma que as outras formas de promoção humana, já citadas, falharam, pois eram pautadas no materialismo. Com esse diálogo com textos convergentes dentro da própria Igreja, apresenta uma ideia de *unidade* no discurso oficial.

Retomando as ideias de Paulo VI, volta-se para o discurso da supremacia do homem que, em vários momentos da história, foi determinante.

O homem não se desenvolve apenas com as suas próprias forças, nem o desenvolvimento é algo que se lhe possa dar simplesmente de fora. Muitas vezes, ao longo da história, pensou-se que era suficiente a criação de instituições para garantir à humanidade a satisfação do direito ao desenvolvimento. Infelizmente foi depositada excessiva confiança em tais instituições, como se estas pudessem conseguir automaticamente o objetivo desejado. Na realidade, as instituições sozinhas não bastam, porque o desenvolvimento humano integral é primariamente vocação e, por conseguinte, exige uma livre e solidária assunção de responsabilidade por parte de todos. Além disso, tal desenvolvimento requer uma visão transcendente da pessoa, tem necessidade de Deus: sem Ele, o desenvolvimento é negado ou acaba confiado unicamente às mãos do homem, que cai na presunção da auto-salvação e acaba por fomentar um desenvolvimento desumanizado. Aliás, só o encontro com Deus permite deixar de “ver no outro sempre e apenas o outro”¹⁴¹, para reconhecer nele a imagem divina, chegando assim a descobrir verdadeiramente o outro e a maturar um amor que “se torna cuidado do outro e pelo outro”¹⁴² (n.11).

Essas palavras mostram um discurso a ser recusado: o da autossuficiência do homem, muito frequente na sociedade em todos os tempos. Quando afirma que o desenvolvimento tem necessidade de Deus, recusa o discurso que diz que o homem por si só pode se desenvolver. Tal discurso é especialmente presente nas sociedades com mais acesso aos bens materiais ou mesmo à intelectualidade; um discurso com o qual o professor Ratzinger certamente se deparou nas universidades em que trabalhou durante seus anos de magistério.

A ligação entre a *Populorum progressio* e o Concílio Vaticano II não representa um corte entre o magistério social de Paulo VI e o dos Pontífices seus predecessores, visto que o Concílio constitui

¹⁴⁰ Cf. Pont. Conselho “Justiça e paz”, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 76. (Nota do autor)

¹⁴¹ Bento XVI, Carta enc. *Deus caritas est* (25 de dezembro de 2005), 18: AAS 98 (2006), 232. (Nota do autor)

¹⁴² *Ibid.*, 6: o.c., 222. (Nota do autor)

um aprofundamento de tal magistério na continuidade da vida da Igreja¹⁴³. Neste sentido, não ajudam à clareza certas subdivisões abstratas da doutrina social da Igreja, que aplicam ao ensinamento social pontifício categorias que lhe são alheias. Não existem duas tipologias de doutrina social — uma pré-conciliar e outra pós-conciliar —, diversas entre si, mas um *único ensinamento, coerente e simultaneamente sempre novo*¹⁴⁴. É justo evidenciar a peculiaridade de uma ou outra encíclica, do ensinamento deste ou daquele Pontífice, mas sem jamais perder de vista a coerência do *corpus* doutrinal inteiro¹⁴⁵. Coerência não significa reclusão num sistema, mas sobretudo fidelidade dinâmica a uma luz recebida. A doutrina social da Igreja ilumina, com uma luz imutável, os problemas novos que vão aparecendo¹⁴⁶. Isto salvaguarda o caráter quer permanente quer histórico deste “patrimônio” doutrinal¹⁴⁷, o qual, com as suas características específicas, faz parte da Tradição sempre viva da Igreja¹⁴⁸ (n.12).

Interessante uma afirmação que Bento XVI faz no início do parágrafo 12, rebatendo um discurso muito forte dentro da própria Igreja de que o Concílio Vaticano II representou uma ruptura na Igreja: o antes e o depois do Concílio. Contra esse discurso, ele já havia falado em diversas ocasiões, sempre lembrando que a Igreja não tem rupturas, mas continuidade, e assim acontece também em relação ao Concílio Vaticano II. Em muitos momentos, ele chama a atenção para as leituras “incorretas” de tal concílio. Seu discurso, assim, mostra um caráter ortodoxo pautado na busca pela unidade da Igreja em sua história.

A despeito dos estudos, há, ainda, um discurso muito frequente na própria Igreja Católica que coloca o Concílio Vaticano II como um divisor de águas na doutrina da Igreja. Ou seja, a partir de tal concílio, a Igreja teria passado por uma grande transformação e ruptura com o passado¹⁴⁹. Tal pensamento é atribuído, especialmente, às chamadas correntes progressistas vinculadas à Teologia da Libertação. Nesta carta, bem como em outras publicações, Bento XVI defende que houve uma continuidade e não uma ruptura. Quando ele nos apresenta o Concílio como um “aprofundamento”, rompe com o discurso que coloca uma Igreja pré e pós-conciliar, termos que ele mesmo retoma no texto e que nos faz recordar o discurso por ele recusado.

¹⁴³ Cf. Bento XVI, *Discurso à Cúria Romana durante a apresentação de votos natalícios* (22 de dezembro de 2005): *Insegnamenti I* (2005), 1023-1032. (Nota do autor)

¹⁴⁴ Cf. João Paulo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 de dezembro de 1987), 3: AAS 80 (1988), 515. (Nota do autor)

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, I: *o.c.*, 513-514. (Nota do autor)

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, 3: *o.c.*, 515. (Nota do autor)

¹⁴⁷ Cf. João Paulo II, Carta enc. *Laborem exercens* (14 de setembro de 1981), 3: AAS 73 (1981), 583-584. (Nota do autor)

¹⁴⁸ Cf. João Paulo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1º de maio de 1991), 3: AAS 83 (1991), 794-796. (Nota do autor)

¹⁴⁹ Uma análise de cunho científico sobre o Concílio Vaticano II, realizada pela proximidade de cinquentenário de sua abertura, está disponível em <http://www.ipco.org.br/home/noticias/congresso-roma-analisa-cientificamente-o-concilio-vaticano-ii>. Trata-se, no entanto, de uma visão do discurso oficial da Igreja Católica em relação a tal evento.

Bento XVI nos apresenta, a seguir, o equívoco em relação ao desenvolvimento e às ideologias utópicas.

Depois, com a carta apostólica *Octogesima adveniens* de 1971, Paulo VI tratou o tema do sentido da política e do *perigo de visões utópicas e ideológicas* que prejudicavam a sua qualidade ética e humana. São argumentos estritamente relacionados com o desenvolvimento. Infelizmente as ideologias negativas florescem continuamente. Contra a ideologia tecnocrática, hoje particularmente radicada, já Paulo VI tinha alertado¹⁵⁰, ciente do grande perigo que era confiar todo o processo do desenvolvimento unicamente à técnica, porque assim ficaria sem orientação. A técnica, em si mesma, é ambivalente. Se, por um lado, há hoje quem seja propenso a confiar-lhe inteiramente tal processo de desenvolvimento, por outro, assiste-se à investida de ideologias que negam *in toto* a própria utilidade do desenvolvimento, considerado radicalmente anti-humano e portador somente de degradação. Mas, deste modo, acaba-se por condenar não apenas a maneira errada e injusta como por vezes os homens orientam o progresso, mas também as descobertas científicas que, entretanto, se bem usadas, constituem uma oportunidade de crescimento para todos. A ideia de um mundo sem desenvolvimento exprime falta de confiança no homem e em Deus. Por conseguinte, é um grave erro desprezar as capacidades humanas de controlar os extravios do desenvolvimento ou mesmo ignorar que o homem está constitutivamente inclinado para “ser mais”. Absolutizar ideologicamente o progresso técnico ou então afagar a utopia duma humanidade reconduzida ao estado originário da natureza são dois modos opostos de separar o progresso da sua apreciação moral e, conseqüentemente, da nossa responsabilidade (n.14).

Nos início do parágrafo, retoma a questão das “ideologias utópicas”, as quais ele já fizera menção em outros textos. São estas as visões que ele considera responsáveis por “leituras incorretas” do Concílio Vaticano II. Há, porém, um apagamento de tais vozes, visto que Bento XVI nos apresenta a sua leitura de tais propostas; uma leitura feita pela lente da oficialidade e que recusa tais ideologias.

Chama-nos a atenção, mais uma vez (visto que já havia refletido tal questão nas duas primeiras cartas), o fato de o discurso de Bento XVI não recusar a ciência ou mesmo o conhecimento produzido por ela; o que ele recusa, na verdade, é a redução da realidade ou da condição do homem que, muitas vezes, é feita em seu nome. Recusa um discurso que, reduzindo o homem a um conjunto de princípios científicos, só reconhece como verdadeiro o que é reiterável por meio da experimentação. Por outro lado, recusa veementemente o discurso que nega o desenvolvimento que a técnica e a ciência são capazes de promover. O que não impede o seu interlocutor de recorrer a tal discurso, visto que a leitura desta carta gera tal provocação.

Bento XVI, nos trechos a seguir, recorre a algumas passagens da carta encíclica *Populorum Progressio*, a fim relembrar a questão já abordada nas suas primeiras encíclicas a respeito das estruturas; faz uma crítica ao marxismo, bem como aos regimes totalitários. É esta reiteração de discursos de outros papas um recurso corrente que sustenta a sua argumentação e, ainda, promove a unidade da Igreja. É importante entender, ainda, que o

¹⁵⁰ Cf. Carta enc. *Populorum progressio* (26 de março de 1967), 34: AAS 59 (1967), 274. (Nota do autor)

frequente combate ao marxismo, muitas vezes, minimiza a responsabilidade determinante do sistema capitalista/neoliberal no processo de subdesenvolvimento. Mas tal sistema não passa despercebido na análise do papa, como demonstram os parágrafos 17, 21 e 22, especialmente.

Neste trecho, recorre ao discurso de Paulo VI ao afirmar que o humanismo verdadeiro é aquele aberto ao Absoluto, recusando, assim, um discurso implícito de caráter antropocêntrico.

Dizer que o *desenvolvimento é vocação* equivale a reconhecer, por um lado, que o mesmo nasce de um apelo transcendente e, por outro, que é incapaz por si mesmo de atribuir-se o próprio significado último. Não é sem motivo que a palavra “vocação” volta a aparecer noutra passagem da encíclica, onde se afirma: “Não há, portanto, verdadeiro humanismo senão o aberto ao Absoluto, reconhecendo uma vocação que exprime a ideia exata do que é a vida humana”¹⁵¹. Esta visão do desenvolvimento é o coração da *Populorum progressio* e motiva todas as reflexões de Paulo VI sobre a liberdade, a verdade e a caridade no desenvolvimento. É também a razão principal por que tal encíclica continua atual nos nossos dias (n.16).

Paulo VI, em sua carta, havia, ainda, recorrido às reflexões de Lubac como um discurso convergente: “O homem pode organizar a terra sem Deus, mas ‘sem Deus só a pode organizar contra o homem. Humanismo exclusivo é humanismo desumano’”. Fica, portanto, evidente os discursos que ele recusa, e que nunca deixaram de estar presentes na sociedade, e os discursos aos quais ele recorre para se constituir.

Ele continua, com respaldo no discurso de Paulo VI.

A vocação é um apelo que exige resposta livre e responsável. O *desenvolvimento humano integral supõe a liberdade responsável* da pessoa e dos povos: nenhuma estrutura pode garantir tal desenvolvimento, prescindindo e sobrepondo-se à responsabilidade humana. Os “messianismos fascinantes, mas construtores de ilusões”¹⁵² fundam sempre as próprias propostas na negação da dimensão transcendente do desenvolvimento, seguros de o terem inteiramente à sua disposição. Esta falsa segurança converte-se em fraqueza, porque implica a sujeição do homem, reduzido à categoria de meio para o desenvolvimento, enquanto a humildade de quem acolhe uma vocação se transforma em verdadeira autonomia, porque torna a pessoa livre. Paulo VI não tem dúvidas sobre a existência de obstáculos e condicionamentos que refreiam o desenvolvimento, mas está seguro também de que “cada um, sejam quais forem as influências que sobre ele se exerçam, permanece o artífice principal do seu êxito ou do seu fracasso”¹⁵³. Esta liberdade diz respeito não só ao desenvolvimento que usufruímos, mas também às situações de subdesenvolvimento, que não são fruto do acaso nem de uma necessidade histórica, mas dependem da responsabilidade humana. É por isso que “os povos da fome se dirigem hoje, de modo dramático, aos povos da opulência”¹⁵⁴. Também isto é vocação, um apelo que homens livres dirigem a homens livres em ordem a uma assunção comum de responsabilidade. Viva era, em Paulo VI, a percepção da importância das estruturas econômicas e das instituições, mas era igualmente clara nele a noção da sua natureza de instrumentos da liberdade humana. Somente se for livre é que o desenvolvimento pode ser

¹⁵¹ Cf. Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 42: AAS 59 (1967), 278. (Nota do autor)

¹⁵² Cf. Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 11: AAS 59 (1967), 262; Cf. João Paulo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 de Maio de 1991), 25: AAS 83 (1991), 822-824. (Nota do autor)

¹⁵³ Cf. Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 15: AAS 59 (1967), 265. (Nota do autor)

¹⁵⁴ *Ibid.*, 3: o.c., 258. (Nota do autor)

integralmente humano; apenas num regime de liberdade responsável, pode crescer de maneira adequada (n.17).

Finalmente, a concepção do desenvolvimento como vocação inclui *nele a centralidade da caridade*. Paulo VI observava, na encíclica *Populorum progressio*, que as causas do subdesenvolvimento não são primariamente de ordem material, convidando-nos a procurá-las noutras dimensões do homem. Em primeiro lugar, na vontade, que muitas vezes descuida os deveres da solidariedade. Em segundo, no pensamento, que nem sempre sabe orientar convenientemente o querer; por isso, para a prossecução do desenvolvimento, servem “pensadores capazes de reflexão profunda, em busca de um humanismo novo, que permita ao homem moderno o encontro de si mesmo”¹⁵⁵. E não é tudo; o subdesenvolvimento tem uma causa ainda mais importante do que a carência de pensamento: é “a falta de fraternidade entre os homens e entre os povos”¹⁵⁶. Esta fraternidade poderá um dia ser obtida pelos homens simplesmente com as suas forças? A sociedade cada vez mais globalizada torna-nos vizinhos, mas não nos faz irmãos (n.19).

No parágrafo 17, Bento XVI faz uma reflexão acerca dos perigos que representam o desenvolvimento respaldado apenas nas estruturas econômicas e nas instituições. Quando afirma que nenhuma estrutura pode garantir o desenvolvimento, recorda que o discurso de cunho socialista/marxista coloca exatamente a mudança das estruturas como meio de justiça e desenvolvimento. Ao reafirmar, em seu discurso, o discurso de Paulo VI pronunciado em 1967, mostra que tal pensamento se faz presente também na sociedade atual. Volta a afirmar que tais ideologias levam à privação da liberdade do homem, recorrendo implicitamente ao discurso de Paulo VI à época, acerca de tais “messianismos fascinantes”: “Quem não vê os perigos que daí resultam, reações populares violentas, agitações revolucionárias, e um resvalar para ideologias totalitárias?” (Paulo VI, 2006, n.11). Ao mesmo, não se pode negar que ele reconhece a importância das estruturas econômicas e das instituições como parte da “responsabilidade humana” na promoção da justiça, como vemos no trecho destacado, no parágrafo 17. Este é um discurso que se aproxima e muito dos apelos das chamadas “correntes progressistas” da Igreja.

No parágrafo 19, recusa o discurso que atribui o subdesenvolvimento às condições econômicas, materiais. Recorre ao discurso de Paulo VI afirmando que falta vontade e fraternidade.

No parágrafos 21 e 22, podemos perceber um discurso que faz duras críticas ao sistema capitalista/neoliberal, além de denúncias dos contrastes provocados por tal sistema no mundo. Como já afirmado, tal discurso o aproxima tanto das preocupações reveladas por Paulo VI em sua encíclica, como dos pensamentos da Teologia da Libertação.

O lucro é útil se, como meio, for orientado para um fim que lhe indique o sentido e o modo como o produzir e utilizar. O objetivo exclusivo de lucro, quando mal produzido e sem ter como fim

¹⁵⁵ Cf. Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 20: AAS 59 (1967), 267. (Nota do autor)

¹⁵⁶ *Ibid.*, 66: o.c., 289-290. (Nota do autor)

último o bem comum, arrisca-se a destruir riqueza e criar pobreza. O desenvolvimento econômico desejado por Paulo VI devia ser capaz de produzir um crescimento real, extensivo a todos e concretamente sustentável. É verdade que o desenvolvimento foi e continua a ser um fator positivo, que tirou da miséria milhões de pessoas e, ultimamente, deu a muitos países a possibilidade de se tornarem atores eficazes da política internacional. Todavia há que reconhecer que o próprio desenvolvimento econômico foi e continua a ser afetado por *anomalias e problemas dramáticos*, evidenciados ainda mais pela atual situação de crise. Esta coloca-nos improrrogavelmente diante de opções que dizem respeito sempre mais ao próprio destino do homem, o qual aliás não pode prescindir da sua natureza. As forças técnicas em campo, as inter-relações a nível mundial, os efeitos deletérios sobre a economia real duma atividade financeira mal utilizada e maioritariamente especulativa, os imponentes fluxos migratórios, com frequência provocados e depois não geridos adequadamente, a exploração desregrada dos recursos da terra, induzem-nos hoje a refletir sobre as medidas necessárias para dar solução a problemas que são não apenas novos relativamente aos enfrentados pelo Papa Paulo VI, mas também e sobretudo com impacto decisivo no bem presente e futuro da humanidade. Os aspectos da crise e das suas soluções bem como de um possível novo desenvolvimento futuro estão cada vez mais interdependentes, implicam-se reciprocamente, requerem novos esforços de enquadramento global e uma *nova síntese humanista*. A complexidade e gravidade da situação econômica atual preocupa-nos, com toda a justiça, mas devemos assumir com realismo, confiança e esperança as novas responsabilidades a que nos chama o cenário de um mundo que tem necessidade duma renovação cultural profunda e da redescoberta de valores fundamentais para construir sobre eles um futuro melhor. A crise obriga-nos a projetar de novo o nosso caminho, a impor-nos regras novas e encontrar novas formas de empenhamento, a apostar em experiências positivas e rejeitar as negativas. Assim, a crise torna-se *ocasião de discernimento e elaboração de nova planificação*. Com esta chave, feita mais de confiança que resignação, convém enfrentar as dificuldades da hora atual. (n.21)

Cresce a riqueza mundial em termos absolutos, mas aumentam as desigualdades. Nos países ricos, novas categorias sociais empobrecem e nascem novas pobreza. Em áreas mais pobres, alguns grupos gozam duma espécie de superdesenvolvimento dissipador e consumista que contrasta, de modo inadmissível, com perduráveis situações de miséria desumanizadora. Continua “o escândalo de desproporções revoltantes”¹⁵⁷. Infelizmente a corrupção e a ilegalidade estão presentes tanto no comportamento de sujeitos econômicos e políticos dos países ricos, antigos e novos, como nos próprios países pobres. No número de quantos não respeitam os direitos humanos dos trabalhadores, contam-se às vezes grandes empresas transnacionais e também grupos de produção local. As ajudas internacionais foram muitas vezes desviadas das suas finalidades, por irresponsabilidades que se escondem tanto na cadeia dos sujeitos doadores como na dos beneficiários. Também no âmbito das causas imateriais ou culturais do desenvolvimento e do subdesenvolvimento podemos encontrar a mesma articulação de responsabilidades: existem formas excessivas de proteção do conhecimento por parte dos países ricos, através duma utilização demasiado rígida do direito de propriedade intelectual, especialmente no campo da saúde; ao mesmo tempo, em alguns países pobres, persistem modelos culturais e normas sociais de comportamento que retardam o processo de desenvolvimento. (n.22)

Convida-nos, mais uma vez, a refletir acerca dos discursos materialistas e afirma que as ideologias que neles se pautam não resolvem os problemas dos países pobres. Busca as palavras de João Paulo II.

Temos hoje muitas áreas do globo que — de forma por vezes problemática e não homogênea — evoluíram, entrando na categoria das grandes potências destinadas a desempenhar um papel importante no futuro. Contudo há que sublinhar que *não é suficiente progredir do ponto de vista econômico e tecnológico*; é preciso que o desenvolvimento seja, antes de mais nada, verdadeiro e integral. A saída do atraso econômico — um dado em si mesmo positivo — não resolve a complexa problemática da promoção do homem nem nos países protagonistas de tais avanços,

¹⁵⁷ Paulo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 9: AAS 59 (1967), 261-262 (nota do autor)

nem nos países economicamente já desenvolvidos, nem nos países ainda pobres que, além das antigas formas de exploração, podem vir a sofrer também as consequências negativas derivadas de um crescimento marcado por desvios e desequilíbrios.

Depois da queda dos sistemas econômicos e políticos dos países comunistas da Europa Oriental e do fim dos chamados “blocos contrapostos”, havia necessidade duma revisão global do desenvolvimento. Pedira-o João Paulo II, que em 1987 tinha indicado a existência destes “blocos” como uma das principais causas do subdesenvolvimento¹⁵⁸, enquanto a política subtraía recursos à economia e à cultura e a ideologia inibia a liberdade. Em 1991, na sequência dos acontecimentos do ano de 1989, o Pontífice pediu que o fim dos “blocos” fosse seguido por uma nova planificação global do desenvolvimento, não só em tais países, mas também no Ocidente e nas regiões do mundo que estavam a evoluir¹⁵⁹. Isto, porém, realizou-se apenas parcialmente, continuando a ser uma obrigação real que precisa ser satisfeita, talvez aproveitando-se precisamente das opções necessárias para superar os problemas econômicos atuais (n.23).

As palavras de Bento XVI recordam, nesse trecho, a carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*¹⁶⁰, de João Paulo II, escrita em 1987, quando o mundo ainda estava dividido em dois blocos contrapostos: o Ocidente capitalista e o Leste comunista. O Papa pedia o fim dessa divisão e criticava tanto o marxismo, por sufocar a liberdade, quanto o capitalismo liberal, por não promover a justa distribuição dos bens. É notável o empenho de João Paulo II contra o comunismo europeu e a sua importância no declínio desse sistema na Europa¹⁶¹. Assim, Bento XVI recusa, mais uma vez, o discurso de que o desenvolvimento dependa apenas de condições econômicas. Nesse ponto falharam o marxismo e capitalismo liberal, por questões já destacadas e, aqui, respaldadas no discurso de seu predecessor.

No parágrafo a seguir, fala-nos em relação ao respeito à vida.

Um dos aspectos mais evidentes do desenvolvimento atual é a importância do tema do *respeito pela vida*, que não pode ser de modo algum separado das questões relativas ao desenvolvimento dos povos. Trata-se de um aspecto que, nos últimos tempos, está a assumir uma relevância sempre maior, obrigando-nos a alargar os conceitos de pobreza¹⁶² e subdesenvolvimento às questões relacionadas com o acolhimento da vida, sobretudo onde o mesmo é de várias maneiras impedido.

Não só a situação de pobreza provoca ainda altas taxas de mortalidade infantil em muitas regiões, mas perdem também, em várias partes do mundo, práticas de controle demográfico por parte dos governos, que muitas vezes difundem a contracepção e chegam mesmo a impor o aborto. Nos países economicamente mais desenvolvidos, são muito difusas as legislações contrárias à vida, condicionando já o costume e a práxis e contribuindo para divulgar uma mentalidade antinatalista que muitas vezes se procura transmitir a outros Estados como se fosse um progresso cultural.

Também algumas organizações não governamentais trabalham ativamente pela difusão do aborto, promovendo nos países pobres a adoção da prática da esterilização, mesmo sem as mulheres o

¹⁵⁸ Cf. Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 de Dezembro de 1987), 20: AAS 80 (1988), 536-537. (Nota do autor)

¹⁵⁹ Cf. Carta enc. *Centesimus annus* (1 de Maio de 1991), 22-29: AAS83 (1991), 819-830. (Nota do autor)

¹⁶⁰ Carta encíclica sobre o desenvolvimento e paz e que celebra os 20 anos de publicação da *Populorum Progressio*, de Paulo VI.

¹⁶¹ Contiero, Tiago Tadeu. *João Paulo II e a Teologia da Libertação: volta à grande disciplina?* Texto disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st11/Contiero,%20Tiago%20Tadeu.pdf>.

¹⁶² Cf. João Paulo II, Carta enc. *Evangelium vitae* (25 de Março de 1995), 18.59.63-64: AAS 87 (1995), 419-421, 467-468, 472-475. (Nota do autor)

saberem. Além disso, há a fundada suspeita de que às vezes as próprias ajudas ao desenvolvimento sejam associadas com determinadas políticas de saúde que realmente implicam a imposição de um forte controle dos nascimentos. Igualmente preocupantes são as legislações que prevêm a eutanásia e as pressões de grupos nacionais e internacionais que reivindicam o seu reconhecimento jurídico.

A abertura à vida está no centro do verdadeiro desenvolvimento. Quando uma sociedade começa a negar e a suprimir a vida, acaba por deixar de encontrar as motivações e energias necessárias para trabalhar ao serviço do verdadeiro bem do homem. Se se perde a sensibilidade pessoal e social ao acolhimento duma nova vida, definham também outras formas de acolhimento úteis à vida social¹⁶³. O acolhimento da vida revigora as energias morais e torna-nos capazes de ajuda recíproca. Os povos ricos, cultivando a abertura à vida, podem compreender melhor as necessidades dos países pobres, evitar o emprego de enormes recursos económicos e intelectuais para satisfazer desejos egoístas dos próprios cidadãos e promover, ao invés, ações virtuosas na perspectiva duma produção moralmente sadia e solidária, no respeito do direito fundamental de cada povo e de cada pessoa à vida (n.28).

Podemos perceber, em seu discurso, a presença implícita de um discurso que ele veemente recusa: o da legalização do aborto e da eutanásia. Essa é uma questão muito cara à religião, bem como à saúde pública, e pelo mesmo motivo: o respeito à vida. Temos conhecimento de muitas atrocidades cometidas em nome de leis de controle de natalidade e, por outro lado, também sabemos dos perigos dos abortos clandestinos. Bento XVI recusa um discurso que defende, em especial nos países pobres, a legalização do aborto como forma de se evitar a clandestinidade. Há, porém, um discurso difundido pela Igreja que é bastante contestado: o de a Igreja não aceitar os meios de contracepção e condenar o aborto em qualquer situação. O uso de contraceptivos é comum na sociedade e o aborto, em alguns casos como estupro ou má formação, é aceito. Essa polémica coloca a Igreja como desvinculada do seu tempo. O que Bento XVI afirma é que se trata de respeito à vida, um discurso presente já há algum tempo nas Campanhas de Fraternidade no Brasil, por exemplo. O fato é que a Igreja Católica possui e respeita uma tradição e não se modifica a cada nova situação. Se assim procedesse, já teria perdido o alicerce que a sustenta. Em outra oportunidade, Bento XVI já afirmara: o que iríamos dizer às gerações futuras se hoje defendêssemos leis que atentam contra a vida humana? É este o legado da Igreja Católica, aqui, reafirmado pelo papa. Claramente, percebemos que tais discursos estão numa arena de conflitos em nossa sociedade e bem longe de um consenso, se é que possa haver algum consenso nesse caso.

Contrapõe-se, então, a um discurso crescente de liberdade de ter ou não religião.

Outro aspecto da vida atual, intimamente relacionado com o desenvolvimento, é a negação do *direito à liberdade religiosa*. Não me refiro só às lutas e conflitos que ainda se disputam no mundo

¹⁶³ Cf. Bento XVI, *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2007*, 5: *Insegnamenti* II/2 (2006), 778. (Nota do autor)

por motivações religiosas, embora estas às vezes sejam apenas a cobertura para razões de outro gênero, tais como a sede de domínio e de riqueza. Na realidade, com frequência hoje se faz apelo ao santo nome de Deus para matar, como diversas vezes foi sublinhado e deplorado publicamente pelo meu predecessor João Paulo II e por mim próprio¹⁶⁴. As violências refreiam o desenvolvimento autêntico e impedem a evolução dos povos para um bem estar socioeconômico e espiritual maior. Isto aplica-se de modo especial ao terrorismo de índole fundamentalista,¹⁶⁵ que gera sofrimento, devastação e morte, bloqueia o diálogo entre as nações e desvia grandes recursos do seu uso pacífico e civil. Mas há que acrescentar que, se o fanatismo religioso impede em alguns contextos o exercício do direito de liberdade de religião, também a promoção programada da indiferença religiosa ou do ateísmo prático por parte de muitos países contrasta com as necessidades do desenvolvimento dos povos, subtraindo-lhes recursos espirituais e humanos. *Deus* é o *garante do verdadeiro desenvolvimento do homem*, já que, tendo-o criado à sua imagem, fundamenta de igual forma a sua dignidade transcendente e alimenta o seu anseio constitutivo de “ser mais”. O homem não é um átomo perdido num universo casual,¹⁶⁶ mas é uma criatura de Deus, à qual Ele quis dar uma alma imortal e que desde sempre amou. Se o homem fosse fruto apenas do acaso ou da necessidade, se as suas aspirações tivessem de reduzir-se ao horizonte restrito das situações em que vive, se tudo fosse somente história e cultura e o homem não tivesse uma natureza destinada a transcender-se numa vida sobrenatural, então poder-se-ia falar de incremento ou de evolução, mas não de desenvolvimento. Quando o Estado promove, ensina ou até impõe formas de ateísmo prático, tira aos seus cidadãos a força moral e espiritual indispensável para se empenhar no desenvolvimento humano integral e impede-os de avançarem com renovado dinamismo no próprio compromisso de uma resposta humana mais generosa ao amor divino.¹⁶⁷ Sucede também que os países economicamente desenvolvidos ou os emergentes exportem para os países pobres, no âmbito das suas relações culturais, comerciais e políticas, esta visão redutiva da pessoa e do seu destino. É o dano que o “superdesenvolvimento”¹⁶⁸ acarreta ao desenvolvimento autêntico, quando é acompanhado pelo “subdesenvolvimento moral”¹⁶⁹ (n.29).

Tal questão é retomada no parágrafo 56.

A religião cristã e as outras religiões só podem dar o seu contributo para o desenvolvimento, *se Deus encontrar lugar também na esfera pública*, nomeadamente nas dimensões cultural, social, econômica e particularmente política. A doutrina social da Igreja nasceu para reivindicar este “estatuto de cidadania”¹⁷⁰ da religião cristã. A negação do direito de professar publicamente a própria religião e de fazer com que as verdades da fé moldem a vida pública, acarreta consequências negativas para o verdadeiro desenvolvimento. A exclusão da religião do âmbito público e, na vertente oposta, o fundamentalismo religioso impedem o encontro entre as pessoas e a sua colaboração para o progresso da humanidade. A vida pública torna-se pobre de motivações, e a política assume um rosto oprimente e agressivo. Os direitos humanos correm o risco de não ser respeitados, porque ficam privados do seu fundamento transcendente ou porque não é reconhecida a liberdade pessoal. No laicismo e no fundamentalismo, perde-se a possibilidade de um diálogo

¹⁶⁴ Cf. João Paulo II, *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2002*, 4-7.12-15: AAS 94 (2002), 134-136.138-140; *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2004*, 8: AAS 96 (2004), 119; *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2005*, 4: AAS 97 (2005), 177-178; Bento XVI, *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2006*, 9-10: AAS 98 (2006), 60-61; *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2007*, 5.14: *Insegnamenti* II/2 (2006), 778.782-783. (Nota do autor)

¹⁶⁵ Cf. João Paulo II, *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2002*, 6: AAS 94 (2002), 135; Bento XVI, *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2006*, 9-10: AAS 98 (2006), 60-61. (Nota do autor)

¹⁶⁶ Cf. Bento XVI, *Homilia da Santa Missa no “Islinger Feld” de Regensburg* (12 de Setembro de 2006): *Insegnamenti* II/2 (2006), 252-256. (Nota do autor)

¹⁶⁷ Cf. Bento XVI, Carta enc. *Deus caritas est* (25 de Dezembro de 2005), 1: AAS 98 (2006), 217-218. (Nota do autor)

¹⁶⁸ João Paulo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 de Dezembro de 1987), 28: AAS 80 (1988), 548-550. (Nota do autor)

¹⁶⁹ Paulo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 19: AAS 59 (1967), 266-267. (Nota do autor)

¹⁷⁰ João Paulo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 de Maio de 1991), 5: AAS 83 (1991), 798-800; cf. Bento XVI, *Discurso aos participantes no IV Congresso Eclesial Nacional da Igreja que está na Itália* (19 de Outubro de 2006): *Insegnamenti* II/2 (2006), 471. (Nota do autor)

fecundo e de uma profícua colaboração entre a razão e a fé religiosa. *A razão tem sempre necessidade de ser purificada pela fé*; e isto vale também para a razão política, que não se deve crer onipotente. *A religião, por sua vez, precisa sempre de ser purificada pela razão*, para mostrar o seu autêntico rosto humano. A ruptura deste diálogo implica um custo muito gravoso para o desenvolvimento da humanidade (n.56).

Bento XVI retoma uma questão já levantada na primeira carta, quando dizia que, em nome de Deus, se cometem atrocidades. Coloca, então, em contraste dois discursos em relação à liberdade de expressão: a liberdade de praticar uma religião, em resposta a uma reivindicação de não se ter religião ou de ser ateu. Este é um discurso crescente na sociedade atual. São discursos que, assim como o da religião, almejam ao poder.

A Igreja carrega em si uma ideologia que permeia a dominação e que perdura no tempo. Suas palavras representam libertação para uns e dominação para outros. Não é difícil encontrar manifestações de desafio ao poder da Igreja Católica e mesmo em relação à religião, de uma forma geral. Os ateus espalham outdoors pela cidade reclamando a liberdade de opção; os espanhóis se mobilizaram para manifestar a sua insatisfação em relação ao uso de impostos públicos na realização da Jornada Mundial da Juventude, em 2011, e à conseqüente visita do papa Bento à Madri. É esse o jogo pelo poder do discurso. As manifestações fazem-se arenas de luta pelo discurso; um terreno de contrapalavras.

Em continuidade aos seus pensamentos, apresenta discursos que consideram a religião como uma ilusão, desvinculada da razão.

Nesta linha, o tema do desenvolvimento humano integral atinge um ponto ainda mais complexo: a correlação entre os seus vários elementos requer que nos empenhemos por *fazer interagir os diversos níveis do saber humano* tendo em vista a promoção de um verdadeiro desenvolvimento dos povos. Muitas vezes pensa-se que o desenvolvimento ou as relativas medidas socioeconômicas necessitam apenas de ser postos em prática como fruto de um agir comum, ignorando que este agir comum precisa ser orientado, porque “toda a ação social implica uma doutrina”¹⁷¹. Vista a complexidade dos problemas, é óbvio que as várias disciplinas devem colaborar através de uma ordenada interdisciplinaridade. A caridade não exclui o saber, antes reclama-o, promove-o e anima-o a partir de dentro. O saber nunca é obra apenas da inteligência; pode, sem dúvida, ser reduzido a cálculo e a experiência, mas se quer ser sapiência capaz de orientar o homem à luz dos princípios primeiros e dos seus fins últimos, deve ser “temperado” com o “sal” da caridade. A ação é cega sem o saber, e este é estéril sem o amor. De fato, “aquele que está animado de verdadeira caridade é engenhoso em descobrir as causas da miséria, encontrar os meios de a combater e vencê-la resolutamente”¹⁷². Relativamente aos fenômenos que analisamos, a caridade na verdade requer, antes de mais nada, conhecer e compreender no respeito consciencioso da competência específica de cada nível do saber. A caridade não é uma junção posterior, como se fosse um apêndice ao trabalho já concluído das várias disciplinas, mas dialoga com elas desde o início. As exigências do amor não contradizem as da razão. O saber humano é insuficiente e as conclusões das ciências não poderão sozinhas indicar o caminho para o desenvolvimento integral do homem. Sempre é preciso lançar-se mais além: exige-o a caridade na verdade.¹⁷³ Todavia ir mais além

¹⁷¹ Paulo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 39: AAS 59 (1967), 276-277. (Nota do autor)

¹⁷² *Ibid.*, 75: o.c., 293-294. (Nota do autor)

¹⁷³ Cf. Bento XVI, Carta enc. *Deus caritas est* (25 de Dezembro de 2005), 28: AAS 98 (2006), 238-240. (Nota do autor)

nunca significa prescindir das conclusões da razão, nem contradizer os seus resultados. Não aparece a inteligência e depois o amor: há o *amor rico de inteligência e a inteligência cheia de amor* (n.30).

Nesse trecho, Bento XVI contrapõe-se a um discurso que separa a caridade/amor da razão/ciência. Mais uma vez, não nega o poder da razão, mas a coloca como insuficiente enquanto promotora do desenvolvimento total do homem. Percebe-se que o discurso a ser negado é exatamente o que coloca a ciência e a técnica como responsáveis pelo desenvolvimento. Bento XVI estabelece seu argumento não na oposição, mas na valorização da ciência como forma de mostrar que a Igreja não está alienada aos novos contextos, como é comum se ouvir dizer. Um discurso bastante astucioso, que visa colocar a Igreja em sintonia com o progresso, mas fonte de supremacia.

Retoma a questão da fé e da ciência.

Isto significa que as ponderações morais e a pesquisa científica devem crescer juntas e que a caridade as deve animar num todo interdisciplinar harmônico, feito de unidade e distinção. A doutrina social da Igreja, que tem “*uma importante dimensão interdisciplinar*”¹⁷⁴, pode desempenhar, nesta perspectiva, uma função de extraordinária eficácia. Ela permite à fé, à teologia, à metafísica e às ciências encontrarem o próprio lugar no âmbito de uma colaboração ao serviço do homem; é sobretudo aqui que a doutrina social da Igreja atua a sua dimensão sapiencial. Paulo VI tinha visto claramente que, entre as causas do subdesenvolvimento, conta-se uma carência de sabedoria, de reflexão, de pensamento capaz de realizar uma síntese orientadora¹⁷⁵, que requer “*uma visão clara de todos os aspectos econômicos, sociais, culturais e espirituais*”¹⁷⁶. A excessiva fragmentação do saber¹⁷⁷, o isolamento das ciências humanas relativamente à metafísica¹⁷⁸, as dificuldades no diálogo entre as ciências e a teologia danificam não só o avanço do saber mas também o desenvolvimento dos povos, porque, quando isso se verifica, fica obstaculizada a visão do bem completo do homem nas várias dimensões que o caracterizam. É indispensável o “*alargamento do nosso conceito de razão e do uso da mesma*”¹⁷⁹ para se conseguir sopesar adequadamente todos os termos da questão do desenvolvimento e da solução dos problemas socioeconômicos (n.31).

Bento XVI confronta aqui um discurso bastante comum, tanto no meio acadêmico como nas igrejas, de que entre a ciência e a religião não há consenso. Aproveita, ainda, para frisar a necessidade de abrir-se à razão para que haja a promoção total do desenvolvimento do homem. Não uma proposta de negação, mais uma vez, mas de unificação. Vale destacar a confluência discursiva, mais uma vez, colocada entre o seu

¹⁷⁴ João Paulo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 de Maio de 1991), 59: AAS 83 (1991), 864. (Nota do autor)

¹⁷⁵ Cf. Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 40.85: AAS 59 (1967), 277.298-299. (Nota do autor)

¹⁷⁶ *Ibid.*, 13: o.c., 263-264. (Nota do autor)

¹⁷⁷ Cf. João Paulo II, Carta enc. *Fides et ratio* (14 de Setembro de 1998), 85: AAS 91 (1999), 72-73. (Nota do autor)

¹⁷⁸ Cf. *ibid.*, 83: o.c., 70-71. (Nota do autor)

¹⁷⁹ Bento XVI, *Discurso na Universidade de Regensburg* (12 de Setembro de 2006): *Insegnamenti* II/2 (2006), 265. (Nota do autor)

discurso e os discursos de seus antecessores: são citações literais, notas do autor, que, o tempo todo, nos remetem à tradição da Igreja e à ideia de unidade e continuidade. Tal recurso se faz dominante, especialmente, nesta terceira encíclica. A lista de convergências é extensa, fazendo-nos perceber que tudo que foi postulado pelos seus antecessores é absorvido de forma intacta pelo discurso de Bento XVI. Cabe-nos entender que a escolha dos discursos citados é uma postura ideológica. Assim, discursos de tais autores que divergem do seu, são apagados.

Volta a atacar a autossuficiência do homem e o marxismo.

A caridade na verdade coloca o homem perante a admirável experiência do dom. A gratuidade está presente na sua vida sob múltiplas formas, que frequentemente lhe passam despercebidas por causa duma visão meramente produtiva e utilitarista da existência. O ser humano está feito para o dom, que exprime e realiza a sua dimensão de transcendência. Por vezes o homem moderno convence-se, erroneamente, de que é o único autor de si mesmo, da sua vida e da sociedade. Trata-se de uma presunção, resultante do encerramento egoísta em si mesmo, que provém — se queremos exprimi-lo em termos de fé — do *pecado das origens*. Na sua sabedoria, a Igreja sempre propôs que se tivesse em conta o pecado original mesmo na interpretação dos fenômenos sociais e na construção da sociedade. “Ignorar que o homem tem uma natureza ferida, inclinada para o mal, dá lugar a graves erros no domínio da educação, da política, da ação social e dos costumes”¹⁸⁰. No elenco dos campos onde se manifestam os efeitos perniciosos do pecado, há muito tempo que se acrescentou também o da economia. Temos uma prova evidente disto mesmo nos dias que correm. Primeiro, a convicção de ser autossuficiente e de conseguir eliminar o mal presente na história apenas com a própria ação induziu o homem a identificar a felicidade e a salvação com formas imanentes de bem estar material e de ação social. Depois, a convicção da exigência de autonomia para a economia, que não deve aceitar “influências” de caráter moral, impeliu o homem a abusar dos instrumentos econômicos até mesmo de forma destrutiva. Com o passar do tempo, estas convicções levaram a sistemas econômicos, sociais e políticos que espezinharam a liberdade da pessoa e dos corpos sociais e, por isso mesmo, não foram capazes de assegurar a justiça que prometiam. Deste modo, como afirmei na encíclica *Spe salvi*¹⁸¹, elimina-se da história a *esperança cristã*, a qual, ao invés, constitui um poderoso recurso social ao serviço do desenvolvimento humano integral, procurado na liberdade e na justiça. A esperança encoraja a razão e dá-lhe a força para orientar a vontade¹⁸². Já está presente na fé, pela qual aliás é suscitada. Dela se nutre a caridade na verdade e, ao mesmo tempo, manifesta-a. Sendo dom de Deus absolutamente gratuito, irrompe na nossa vida como algo não devido, que transcende qualquer norma de justiça. Por sua natureza, o dom ultrapassa o mérito; a sua regra é a excedência. Aquele precede-nos, na nossa própria alma, como sinal da presença de Deus em nós e das suas expectativas a nosso respeito. A verdade, que é dom tal como a caridade, é maior do que nós, conforme ensina Santo Agostinho¹⁸³. Também a verdade acerca de nós mesmos, da nossa consciência pessoal é-nos primariamente “dada”; com efeito, em qualquer processo cognoscitivo, a verdade não é produzida por nós, mas

¹⁸⁰ *Catecismo da Igreja Católica*, 407; cf. João Paulo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 de Maio de 1991), 25: AAS 83 (1991), 822-824. (Nota do autor)

¹⁸¹ Cf. n. 17: AAS 99 (2007), 1000. (Nota do autor)

¹⁸² Cf. *ibid.*, 23: o.c., 1004-1005. (Nota do autor)

¹⁸³ Santo Agostinho expõe, de maneira detalhada, este ensinamento no diálogo sobre o livre arbítrio (*De libero arbitrio*, II, 3, 8s.). Aponta para a existência de um « sentido interno » dentro da alma humana. Este sentido consiste num acto que se realiza fora das funções normais da razão, um acto não reflexo e quase instintivo, pelo qual a razão, ao dar-se conta da sua condição transitória e falível, admite acima de si mesma a existência de algo de eterno, absolutamente verdadeiro e certo. O nome, que Santo Agostinho dá a esta verdade interior, umas vezes é Deus (*Confissões* X, 24, 35; XII, 25, 35; *De libero arbitrio*, II, 3, 8, 27), outras e mais frequentemente é Cristo (*De magistro* 11, 38; *Confissões* VII, 18, 24; XI, 2, 4). (Nota do autor)

sempre encontrada ou, melhor, recebida. Tal como o amor, ela “não nasce da inteligência e da vontade, mas de certa forma impõe-se ao ser humano”¹⁸⁴.

Enquanto dom recebido por todos, a caridade na verdade é uma força que constitui a comunidade, unifica os homens segundo modalidades que não conhecem barreiras nem confins. A comunidade dos homens pode ser constituída por nós mesmos; mas, com as nossas simples forças, nunca poderá ser uma comunidade plenamente fraterna nem alargada para além de qualquer fronteira, ou seja, não poderá tornar-se uma comunidade verdadeiramente universal: a unidade do gênero humano, uma comunhão fraterna para além de qualquer divisão, nasce da convocação da palavra de Deus-Amor. Ao enfrentar esta questão decisiva, devemos especificar, por um lado, que a lógica do dom não exclui a justiça nem se justapõe a ela num segundo tempo e de fora; e, por outro, que o desenvolvimento econômico, social e político precisa, se quiser ser autenticamente humano, de dar espaço ao *princípio da gratuidade* como expressão de fraternidade (n.34)

Esse parágrafo nos remete, a princípio, ao pecado original: o homem tem a inclinação para o mal, desde sua origem. O homem é livre, inclusive para o mal, já alertava o papa em sua segunda carta. Ignorar esse fato pode trazer graves consequências e, segundo Bento XVI, foi esse um dos erros fundamentais de Marx, conforme nos mostra em *Spe Salvi*. Ele, então, recorre tanto ao discurso de João Paulo II como à sua segunda carta para reafirmar tal tese. Mais uma vez, Bento XVI nos mostra os documentos que são fontes de consulta para esta encíclica.

Na sequência, faz críticas a um discurso vigente na sociedade contemporânea que coloca a felicidade nos bens materiais. O materialismo não pode estar vinculado à justiça; tal pensamento levou o homem “a [criar] sistemas econômicos, sociais e políticos que espezinharam a liberdade da pessoa e dos corpos sociais e, por isso mesmo, não foram capazes de assegurar a justiça que prometiam”. Mais uma vez relembra o marxismo, com o mesmo discurso que já trouxera na segunda carta. É um discurso ratificador pautado na tradição da Igreja.

Para nos falar da verdade, volta-se para o discurso de Santo Agostinho: “A verdade, que é dom tal como a caridade, é maior do que nós”. Em nota, coloca que Santo Agostinho afirma que essa verdade interior é Deus (em *Confissões, De libero arbitrio*) e também Cristo (*De magistro e Confissões*). Revela-nos, assim, a verdade que a Igreja proclama. É, por sinal, um discurso considerado base de sua consulta.

Neste parágrafo, reflete a questão dos direitos e deveres.

“A solidariedade universal é para nós não só um fato e um benefício, mas também um dever”¹⁸⁵. Hoje, muitas pessoas tendem a alimentar a pretensão de que não devem nada a ninguém, a não ser a si mesmas. Considerando-se titulares só de direitos, frequentemente deparam-se com fortes

¹⁸⁴ Bento XVI, Carta enc. *Deus caritas est* (25 de Dezembro de 2005), 3: AAS 98 (2006), 219. (Nota do autor)

¹⁸⁵ Paulo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 17: AAS 59 (1967), 265-266. (Nota do autor)

obstáculos para maturar uma responsabilidade no âmbito do desenvolvimento integral próprio e alheio. Por isso, é importante invocar uma nova reflexão que faça ver como os *direitos pressupõem deveres, sem os quais o seu exercício se transforma em arbítrio*.¹⁸⁶ Assiste-se hoje a uma grave contradição: enquanto, por um lado, se reivindicam pretensos direitos, de caráter arbitrário e libertino, querendo vê-los reconhecidos e promovidos pelas estruturas públicas, por outro existem direitos elementares e fundamentais violados e negados a boa parte da humanidade¹⁸⁷. Aparece com frequência assinalada uma relação entre a reivindicação do direito ao supérfluo, se não mesmo à transgressão e ao vício, nas sociedades opulentas e a falta de alimento, água potável, instrução básica, cuidados médicos elementares em certas regiões do mundo do subdesenvolvimento e também nas periferias de grandes metrópoles. A relação está no fato de que os direitos individuais, desvinculados de um quadro de deveres que lhes confira um sentido completo, enlouquecem e alimentam uma espiral de exigências praticamente ilimitada e sem critérios. A exasperação dos direitos desemboca no esquecimento dos deveres. Estes delimitam os direitos porque remetem para o quadro antropológico e ético cuja verdade é o âmbito onde os mesmos se inserem e, deste modo, não descambam no arbítrio. Por este motivo, os deveres reforçam os direitos e propõem a sua defesa e promoção como um compromisso a assumir ao serviço do bem. Se, pelo contrário, os direitos do homem encontram o seu fundamento apenas nas deliberações duma assembleia de cidadãos, podem ser alterados em qualquer momento e, assim, o dever de os respeitar e promover atenua-se na consciência comum. Então os governos e os organismos internacionais podem esquecer a objetividade e “indisponibilidade” dos direitos. Quando isto acontece, põe-se em perigo o verdadeiro desenvolvimento dos povos¹⁸⁸. Semelhantes posições comprometem a autoridade dos organismos internacionais, sobretudo aos olhos dos países mais carecidos de desenvolvimento. De fato, estes pedem que a comunidade internacional assuma como um dever ajudá-los a serem “artífices do seu destino”¹⁸⁹, ou seja, a assumirem por sua vez deveres. *A partilha dos deveres recíprocos mobiliza muito mais do que a mera reivindicação de direitos* (n.43).

Bento XVI nos aponta, nesse parágrafo, alguns pontos que devem nortear a relação entre direitos e deveres. Chama a atenção, em seu discurso, no trecho destacado, a evocação de um discurso cada vez mais frequente em países desenvolvidos ou em via de desenvolvimento, onde são constantes as manifestações pela legalização do aborto, da liberação da maconha, do casamento homossexual. Ele coloca tais reivindicações em contraposição aos países que reivindicam condições básicas de sobrevivência. Tal recurso reforça o seu argumento em relação ao que é necessário à vida e ao que é supérfluo.

Em continuidade, fala-nos de temas da atualidade, como o controle de natalidade.

A concepção dos direitos e dos deveres no desenvolvimento deve ter em conta também as problemáticas ligadas com o *crescimento demográfico*. Trata-se de um aspecto muito importante do verdadeiro desenvolvimento, porque diz respeito aos valores irrenunciáveis da vida e da família¹⁹⁰. Considerar o aumento da população como a primeira causa do subdesenvolvimento é errado, inclusive do ponto de vista econômico: basta pensar, por um lado, na considerável

¹⁸⁶ Cf. João Paulo II, *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2003*, 5: AAS 95 (2003), 343. (Nota do autor)

¹⁸⁷ Cf. *ibid.*, 5: o.c., 343. (Nota do autor)

¹⁸⁸ Cf. Bento XVI, *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2007*, 13: *Insegnamenti* II/2 (2006), 781-782. (Nota do autor)

¹⁸⁹ Paulo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 65: AAS 59 (1967), 289. (Nota do autor)

¹⁹⁰ Cf. *ibid.*, 36-37: o.c., 275-276. (Nota do autor)

diminuição da mortalidade infantil e no alongamento médio da vida que se registra nos países economicamente desenvolvidos, e, por outro, nos sinais de crise que se observam nas sociedades onde se registra uma preocupante queda da natalidade. Obviamente é forçoso prestar a devida atenção a uma procriação responsável, que constitui, para além do mais, uma real contribuição para o desenvolvimento integral. A Igreja, que tem a peito o verdadeiro desenvolvimento do homem, recomenda-lhe o respeito dos valores humanos também no uso da sexualidade: o mesmo não pode ser reduzido a um mero fato hedonista e lúdico, do mesmo modo que a educação sexual não se pode limitar à instrução técnica, tendo como única preocupação defender os interessados de eventuais contágios ou do “risco” procriador. Isto equivaleria a empobrecer e negligenciar o significado profundo da sexualidade, que deve, pelo contrário, ser reconhecido e assumido responsabilmente tanto pela pessoa como pela comunidade. Com efeito, a responsabilidade impede que se considere a sexualidade como uma simples fonte de prazer ou que seja regulada com políticas de planificação forçada dos nascimentos. Em ambos os casos, estamos perante concepções e políticas materialistas, no âmbito das quais as pessoas acabam por sofrer várias formas de violência. A tudo isto há que contrapor a competência primária das famílias neste campo¹⁹¹, relativamente ao Estado e às suas políticas restritivas, e também uma apropriada educação dos pais.

A abertura moralmente responsável à vida é uma riqueza social e econômica. Grandes nações puderam sair da miséria, justamente graças ao grande número e às capacidades dos seus habitantes. Pelo contrário, nações outrora prósperas atravessam agora uma fase de incerteza e, em alguns casos, de declínio precisamente por causa da diminuição da natalidade, problema crucial para as sociedades de proeminente bem estar. A diminuição dos nascimentos, situando-se por vezes abaixo do chamado “índice de substituição”, põe em crise também os sistemas de assistência social, aumenta os seus custos, contrai a acumulação de poupanças e, consequentemente, os recursos financeiros necessários para os investimentos, reduz a disponibilização de trabalhadores qualificados, restringe a reserva aonde ir buscar os “cérebros” para as necessidades da nação. Além disso, as famílias de pequena e, às vezes, pequeníssima dimensão correm o risco de empobrecer as relações sociais e de não garantir formas eficazes de solidariedade. São situações que apresentam sintomas de escassa confiança no futuro e de cansaço moral. Deste modo, torna-se uma necessidade social, e mesmo econômica, continuar a propor às novas gerações a beleza da família e do matrimônio, a correspondência de tais instituições às exigências mais profundas do coração e da dignidade da pessoa. Nesta perspectiva, os Estados são chamados a *instaurar políticas que promovam a centralidade e a integridade da família*, fundada no matrimônio entre um homem e uma mulher, célula primeira e vital da sociedade¹⁹², preocupando-se também com os seus problemas econômicos e fiscais, no respeito da sua natureza relacional (n.44).

No parágrafo 44, podemos perceber um discurso que vai de encontro aos discursos que estão presentes na sociedade. Se ele nos fala do erro em considerar o aumento da natalidade como um fator que influi no subdesenvolvimento, fica claro que tal discurso existe. Há uma voz não mostrada, mas que faz parte de tal discurso, assim como em outras passagens desta encíclica. A seguir, fala-nos da sexualidade, que não deve ser reduzida ao hedonismo. Sabemos que um discurso do culto ao prazer é muito forte na sociedade, em especial nas diversas mídias. É tal discurso que Bento XVI recusa e quer derrubar. Da mesma forma, ataca outro discurso em relação à educação sexual, que é reduzida a instruções de meios de contracepção e de prevenção a doenças sexualmente transmissíveis.

Seu discurso, então, volta-se para a questão ambiental e o desenvolvimento.

¹⁹¹ Cf. *ibid.*, 37: o.c., 275-276. (Nota do autor)

¹⁹² Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. sobre o apostolado dos leigos *Apostolicam actuositatem*, 11. (Nota do autor)

A natureza é expressão de um desígnio de amor e de verdade. Precede-nos, tendo-nos sido dada por Deus como ambiente de vida. Fala-nos do Criador (cf. *Rm* 1, 20) e do seu amor pela humanidade. Está destinada, no fim dos tempos, a ser “instaurada” em Cristo (cf. *Ef* 1, 9-10; *Col* 1, 19-20). Por conseguinte, também ela é uma “vocaçãõ”¹⁹³. A natureza está à nossa disposição, não como “um monte de lixo espalhado ao acaso”¹⁹⁴, mas como um dom do Criador que traçou os seus ordenamentos intrínsecos dos quais o homem há de tirar as devidas orientações para a “guardar e cultivar” (*Gn* 2, 15). Mas é preciso sublinhar também que é contrário ao verdadeiro desenvolvimento considerar a natureza mais importante do que a própria pessoa humana. Esta posição induz a comportamentos neopagãos ou a um novo panteísmo: só da natureza, entendida em sentido puramente naturalista, não pode derivar a salvação para o homem. Por outro lado, há que rejeitar também a posição oposta, que visa a sua completa tecnicização, porque o ambiente natural não é apenas matéria de que dispor a nosso bel-prazer, mas obra admirável do Criador, contendo nela uma “gramática” que indica finalidades e critérios para uma utilização sápie, não instrumental nem arbitrária. Advêm, hoje, muitos danos ao desenvolvimento precisamente destas concepções deformadas. Reduzir completamente a natureza a um conjunto de simples dados reais acaba por ser fonte de violência contra o ambiente e até por motivar ações desrespeitadoras da própria natureza do homem. Esta, constituída não só de matéria mas também de espírito e, como tal, rica de significados e de fins transcendentés a alcançar, tem um caráter normativo também para a cultura. O homem interpreta e modela o ambiente natural através da cultura, a qual, por sua vez, é orientada por meio da liberdade responsável, atenta aos ditames da lei moral. Por isso, os projetos para um desenvolvimento humano integral não podem ignorar os vindouros, mas devem ser *animados pela solidariedade e a justiça entre as gerações*, tendo em conta os diversos âmbitos: ecológico, jurídico, econômico, político, cultural¹⁹⁵ (n.48).

Hoje, as questões relacionadas com o cuidado e a preservação do ambiente devem ter na devida consideração as *problemáticas energéticas*. De fato, o açambarcamento dos recursos energéticos não renováveis por parte de alguns Estados, grupos de poder e empresas constitui um grave impedimento para o desenvolvimento dos países pobres. Estes não têm os meios econômicos para chegar às fontes energéticas não renováveis que existem, nem para financiar a pesquisa de fontes novas e alternativas. A monopolização dos recursos naturais, que em muitos casos se encontram precisamente nos países pobres, gera exploração e frequentes conflitos entre as nações e dentro das mesmas. E muitas vezes estes conflitos são travados precisamente no território de tais países, com um pesado balanço em termos de mortes, destruições e maior degradação. A comunidade internacional tem o imperioso dever de encontrar as vias institucionais para regular a exploração dos recursos não renováveis, com a participação também dos países pobres, de modo a planificar em conjunto o futuro.

Também sobre este aspecto, há *urgente necessidade moral de uma renovada solidariedade*, especialmente nas relações entre os países em vias de desenvolvimento e os países altamente industrializados¹⁹⁶. As sociedades tecnicamente avançadas podem e devem diminuir o consumo energético seja porque as atividades manufatureiras evoluem, seja porque entre os seus cidadãos reina maior sensibilidade ecológica. Além disso, há que acrescentar que, atualmente, é possível melhorar a eficiência energética e fazer avançar a pesquisa de energias alternativas; mas é necessária também uma redistribuição mundial dos recursos energéticos, de modo que os próprios países desprovidos possam ter acesso aos mesmos. O seu destino não pode ser deixado nas mãos do primeiro a chegar nem estar sujeito à lógica do mais forte. Trata-se de problemas relevantes que, para ser enfrentados de modo adequado, requerem da parte de todos uma responsável tomada de consciência das consequências que recairão sobre as novas gerações, principalmente sobre a

¹⁹³ João Paulo II, *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 1990*, 6: AAS 82 (1990), 150. (Nota do autor)

¹⁹⁴ Heráclito de Éfeso (± 535-475 a.C.), Fragmento 22B124, in H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Weidmann, Berlim 1952⁶). (Nota do autor)

¹⁹⁵ Cf. Pont. Conselho « Justiça e Paz », *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, nn.451-487. (Nota do autor)

¹⁹⁶ Cf. João Paulo II, *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 1990*, 10: AAS 82 (1990), 152-153. (Nota do autor)

imensidade de jovens presentes nos povos pobres, que “reclamam a sua parte ativa na construção de um mundo melhor”¹⁹⁷ (n.49).

Bento XVI nos coloca, aqui, dois discursos opostos: o da valorização da natureza acima da valorização humana e o da natureza como matéria a se dispor inconsequentemente. Sabemos que diante da exploração não-sustentável dos recursos naturais, surgiram discursos ecológicos considerados extremistas. São discursos que o papa recusa. Por outro lado, como o assunto é o desenvolvimento, relembro, aqui, discursos como o do ex-presidente Bush, diante da questão do Protocolo de Kyoto, de que não diminuiria a emissão de gases tóxicos e não assinaria o acordo, visto que não existiam provas suficientes que ligassem o aquecimento global à poluição industrial e que a economia de seu país seria prejudicada, já que dependem de combustíveis fósseis (o desmatamento e a queima de combustíveis fósseis contribuem para a emissão desses gases no ar)¹⁹⁸. O discurso acerca da questão ambiental está presente em todas as esferas sociais.

Interessante, ainda, conhecer discursos que esta encíclica fez surgir, como o do teólogo Leonardo Boff, conhecido pelo seu empenho em relação às causas ecológicas.

Já se nota na abordagem do tema central – o desenvolvimento – hoje tão criticado por não tomar em conta os limites ecológicos da Terra. Disso a encíclica não fala nada. A visão é de que o sistema mundial se apresenta fundamentalmente correto. O que existe são disfunções e não contradições. Esse diagnóstico sugere a seguinte terapia, semelhante a do G-20: retificações e não mudanças, melhorias e não troca de paradigma, reformas e não libertações. É o imperativo do mestre: “correção”, não a do profeta: “conversão”.

Boff chama a atenção para um silenciamento do papa em relação a uma questão que considera primordial. E conclui sua crítica a essa postura:

O texto do Magistério, olímpicamente fora e acima da situação conflitiva atual, não é ideologicamente “neutro” como pretende. É um discurso reprodutor do sistema imperante que faz sofrer a todos especialmente os pobres. Isso não é questão de Bento XVI querer ou não querer mas da lógica estrutural de seu tipo de discurso magisterial¹⁹⁹.

Dessa forma, apresenta a sua leitura e um discurso que é fruto da possibilidade que todo enunciado dá de provocar uma réplica, visto que se abre à palavra do outro. Mesmo sendo um discurso magisterial, não está isento de tal réplica. Sua conclusibilidade não está em seu próprio discurso, mas no que ele provoca no seu interlocutor.

A seguir, fala-nos de sua preocupação em relação à promoção de uma “ecologia do homem”.

¹⁹⁷ Paulo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 65: AAS 59 (1967), 289. (Nota do autor)

¹⁹⁸ Disponível em <http://www.infoescola.com/geografia/protocolo-de-kyoto/>, com acesso em 20/02/2012 às 10h25.

¹⁹⁹ Artigo completo disponível em <http://leonardoboff.com/>, com acesso em 20/02/2012 às 11h.

As modalidades com que o homem trata o ambiente influem sobre as modalidades com que se trata a si mesmo, e vice-versa. Isto chama a sociedade atual a uma séria revisão do seu estilo de vida que, em muitas partes do mundo, pende para o hedonismo e o consumismo, sem olhar aos danos que daí derivam²⁰⁰. É necessária uma real mudança de mentalidade que nos induza a adotar *novos estilos de vida*, “nos quais a busca do verdadeiro, do belo e do bom e a comunhão com os outros homens para um crescimento comum sejam os elementos que determinam as opções dos consumos, das poupanças e dos investimentos”²⁰¹. Toda a lesão da solidariedade e da amizade cívica provoca danos ambientais, assim como a degradação ambiental por sua vez gera insatisfação nas relações sociais. A natureza, especialmente no nosso tempo, está tão integrada nas dinâmicas sociais e culturais que quase já não constitui uma variável independente. A desertificação e a penúria produtiva de algumas áreas agrícolas são fruto também do empobrecimento das populações que as habitam e do seu atraso. Incentivando o desenvolvimento econômico e cultural daquelas populações, tutela-se também a natureza. Além disso, quantos recursos naturais são devastados pela guerra! A paz dos povos e entre os povos permitiria também uma maior preservação da natureza. O açambarcamento dos recursos, especialmente da água, pode provocar graves conflitos entre as populações envolvidas. Um acordo pacífico sobre o uso dos recursos pode salvar a natureza e, simultaneamente, o bem estar das sociedades interessadas.

A Igreja sente o seu peso de responsabilidade pela criação e deve fazer valer esta responsabilidade também em público. Ao fazê-lo, não tem apenas de defender a terra, a água e o ar como dons da criação que pertencem a todos, mas deve sobretudo proteger o homem da destruição de si mesmo. Requer-se uma espécie de ecologia do homem, entendida no justo sentido. De fato, a degradação da natureza está estreitamente ligada à cultura que molda a convivência humana: *quando a “ecologia humana”²⁰² é respeitada dentro da sociedade, beneficia também a ecologia ambiental.* Tal como as virtudes humanas são intercomunicantes, de modo que o enfraquecimento de uma põe em risco também as outras, assim também o sistema ecológico se rege sobre o respeito de um projeto que se refere tanto à sã convivência em sociedade como ao bom relacionamento com a natureza.

Para preservar a natureza não basta intervir com incentivos ou penalizações econômicas, nem é suficiente uma instrução adequada. Trata-se de instrumentos importantes, mas *o problema decisivo é a solidez moral da sociedade em geral.* Se não é respeitado o direito à vida e à morte natural, se se tornam artificiais a concepção, a gestação e o nascimento do homem, se são sacrificados embriões humanos na pesquisa, a consciência comum acaba por perder o conceito de ecologia humana e, com ele, o de ecologia ambiental. É uma contradição pedir às novas gerações o respeito do ambiente natural, quando a educação e as leis não as ajudam a respeitar-se a si mesmas. O livro da natureza é uno e indivisível, tanto sobre a vertente do ambiente como sobre a vertente da vida, da sexualidade, do matrimônio, da família, das relações sociais, numa palavra, do desenvolvimento humano integral. Os deveres que temos para com o ambiente estão ligados com os deveres que temos para com a pessoa considerada em si mesma e em relação com os outros; não se podem exigir uns e espezinhar os outros. Esta é uma grave antinomia da mentalidade e do costume atual, que avilta a pessoa, transtorna o ambiente e prejudica a sociedade (n.51).

Nesse parágrafo 51, Bento XVI nos remete, primeiramente, a um discurso de açambarcamento dos recursos naturais. Há questões envolvidas como a exploração não-sustentável em alguns países e o racionamento em outros. Um discurso bastante frequente é em relação à água potável, pois sabemos que países desenvolvidos estão com esse

²⁰⁰ Cf. João Paulo II, *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 1990*, 13: AAS 82 (1990), 154-155. (Nota do autor)

²⁰¹ João Paulo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 de Maio de 1967), 36: AAS 83 (1991), 838-840. (Nota do autor)

²⁰² *Ibid.*, 38: o.c., 840-841; cf. Bento XVI, *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2007*, 8: *Insegnamenti* II/2 (2006), 779. (Nota do autor)

recurso quase em extinção e, por isso, voltam-se para lugares, como o Brasil, que ainda possuem áreas de preservação e florestas e não há falta de água. Ou, ainda, um discurso que afirma que as guerras num futuro próximo ocorrerão pela água; assim como hoje vemos acontecer, por exemplo, pelo petróleo. Em segundo lugar, Bento XVI atenta para a “ecologia do homem” e, algumas questões que são levantadas na atualidade às quais a Igreja se contrapõe e, por isso, é taxada de conservadora. É um discurso contra o aborto, a eutanásia, métodos artificiais de concepção e gestação e também em relação às pesquisas com células-tronco. Seu discurso aproveita a questão ambiental para chamar a atenção para o que considera um atentado à vida humana. Para ele, o respeito à natureza está vinculado ao respeito pela vida, nesses termos.

Fala-nos, a seguir, de algumas formas de colonialismo. Retoma, assim, um tema de destaque na carta de Paulo VI, que destacara tanto os benefícios da colonização quanto o choque das civilizações.

A cooperação no desenvolvimento não deve limitar-se apenas à dimensão econômica, mas há de tornar-se uma grande ocasião de encontro cultural e humano. Se os sujeitos da cooperação dos países economicamente desenvolvidos não têm em conta — como às vezes sucede — a identidade cultural, própria e alheia, feita de valores humanos, não podem instaurar algum diálogo profundo com os cidadãos dos países pobres. Se estes, por sua vez, se abrem indiferentemente e sem discernimento a qualquer proposta cultural, ficam sem condições para assumir a responsabilidade do seu autêntico desenvolvimento²⁰³. As sociedades tecnologicamente avançadas não devem confundir o próprio desenvolvimento tecnológico com uma suposta superioridade cultural, mas hão de descobrir em si próprias virtudes, por vezes esquecidas, que as fizeram florescer ao longo da história. As sociedades em crescimento devem permanecer fiéis a tudo o que há de verdadeiramente humano nas suas tradições, evitando de lhes sobrepor automaticamente os mecanismos da civilização tecnológica globalizada. Existem, em todas as culturas, singulares e variadas convergências éticas, expressão de uma mesma natureza humana querida pelo Criador e que a sabedoria ética da humanidade chama lei natural²⁰⁴. Esta lei moral universal é um fundamento firme de todo o diálogo cultural, religioso e político e permite que o multiforme pluralismo das várias culturas não se desvie da busca comum da verdade, do bem e de Deus. Por isso, a adesão a esta lei escrita nos corações é o pressuposto de qualquer colaboração social construtiva. Em todas as culturas existem pesos de que libertar-se, sombras a que subtrair-se. A fé cristã, que se encarna nas culturas transcendendo-as, pode ajudá-las a crescer na fraternização e solidariedade universais com benefício para o desenvolvimento comunitário e mundial (n.59).

Bento XVI traz ao seu discurso a questão do neocolonialismo e as relações econômicas e de interferência dos países mais desenvolvidos nos países pobres. Por serem avançados tecnologicamente, acham-se superiores também culturalmente – este é um discurso bem conhecido. O caso mais evidente é o dos Estados Unidos, que exportam a sua

²⁰³ Cf. Paulo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 10.41: AAS 59 (1967), 262.277-278. (Nota do autor)

²⁰⁴ Cf. Bento XVI, *Discurso aos membros da Comissão Teológica Internacional* (5 de Outubro de 2007): *Insegnamenti* III/2 (2007), 418-421; *Discurso aos participantes no Congresso internacional sobre « Lei moral natural » promovido pelo Pontifícia Universidade Lateranense* (12 de Fevereiro de 2007): *Insegnamenti* III/1 (2007), 209-212. (Nota do autor)

cultura para o mundo, em forma do idioma, da alimentação “fast food”, do cinema, da música etc. Aliás, vale lembrar que o idioma é um fator primordial de sobreposição cultural.

Convém, ainda, destacar uma passagem da *Populorum Progressio* com a qual Bento XVI dialoga:

O conflito das gerações agrava-se assim com um trágico dilema: ou guardar instituições e crenças atávicas, mas renunciar ao progresso, ou abrir-se às técnicas e civilizações vindas de fora, mas rejeitar, com as tradições do passado, toda a sua riqueza humana. Com efeito, demasiadas vezes cedem os suportes morais, espirituais e religiosos do passado, sem deixarem por isso garantida a inserção no mundo novo.

Tal situação de abandono das tradições em favor de um suposto “progresso” é um alerta comum às duas cartas.

Outra questão sempre atual: a imigração e a exploração dos trabalhadores. Esta última é uma questão, como já vimos, que faz parte da tradição das cartas encíclicas de cunho social, com destaque à *Rerum Novarum*, do papa Leão XII, à época do maciço processo de industrialização.

Outro aspecto merecedor de atenção, ao tratar do desenvolvimento humano integral, é o fenômeno das *migrações*. É um fenômeno impressionante pela quantidade de pessoas envolvidas, pelas problemáticas sociais, econômicas, políticas, culturais e religiosas que levanta, pelos desafios dramáticos que coloca à comunidade nacional e internacional. Pode-se dizer que estamos perante um fenômeno social de natureza epocal, que requer uma forte e clarividente política de cooperação internacional para ser convenientemente enfrentado. Esta política há de ser desenvolvida a partir de uma estreita colaboração entre os países onde partem os emigrantes e os países de chegada; há de ser acompanhada por adequadas normativas internacionais capazes de harmonizar os diversos sistemas legislativos, na perspectiva de salvaguardar as exigências e os direitos das pessoas e das famílias emigradas e, ao mesmo tempo, os das sociedades de chegada dos próprios emigrantes. Nenhum país se pode considerar capaz de enfrentar, sozinho, os problemas migratórios do nosso tempo. Todos somos testemunhas da carga de sofrimentos, contrariedades e aspirações que acompanha os fluxos migratórios. Como é sabido, o fenômeno é de gestão complicada; todavia é certo que os trabalhadores estrangeiros, não obstante as dificuldades relacionadas com a sua integração, prestam com o seu trabalho um contributo significativo para o desenvolvimento econômico do país de acolhimento e também do país de origem com as remessas monetárias. Obviamente, tais trabalhadores não podem ser considerados como simples mercadoria ou mera força de trabalho; por isso, não devem ser tratados como qualquer outro fator de produção. Todo o imigrante é uma pessoa humana e, enquanto tal, possui direitos fundamentais inalienáveis que não de ser respeitados por todos em qualquer situação²⁰⁵ (n.62).

Ao considerar os problemas do desenvolvimento, não se pode deixar de pôr em evidência o nexo direto entre *pobreza e desemprego*. Em muitos casos, os pobres são o resultado da *violação da dignidade do trabalho humano*, seja porque as suas possibilidades são limitadas (desemprego, subemprego), seja porque são desvalorizados “os direitos que dele brotam, especialmente o direito ao justo salário, à segurança da pessoa do trabalhador e da sua família”²⁰⁶. Por isso, já no dia 1 de Maio de 2000, o meu predecessor João Paulo II, de venerada memória, lançou um apelo, por

²⁰⁵ Cf. Pont. Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, Instr. *Erga migrantes caritas Christi* (3 de Maio de 2004): AAS 96 (2004), 762-822. (Nota do autor)

²⁰⁶ João Paulo II, Carta enc. *Laborem exercens* (14 de Setembro de 1981), 8: AAS 73 (1981), 594-598. (Nota do autor)

ocasião do Jubileu dos Trabalhadores, para “uma coligação mundial em favor do trabalho decente”²⁰⁷, encorajando a estratégia da Organização Internacional do Trabalho. Conferia, assim, uma forte valência moral a este objetivo, enquanto aspiração das famílias em todos os países do mundo. Qual é o significado da palavra “decente” aplicada ao trabalho? Significa um trabalho que, em cada sociedade, seja a expressão da dignidade essencial de todo o homem e mulher: um trabalho escolhido livremente, que associe eficazmente os trabalhadores, homens e mulheres, ao desenvolvimento da sua comunidade; um trabalho que, deste modo, permita aos trabalhadores serem respeitados sem qualquer discriminação; um trabalho que consinta satisfazer as necessidades das famílias e dar a escolaridade aos filhos, sem que estes sejam constrangidos a trabalhar; um trabalho que permita aos trabalhadores organizarem-se livremente e fazerem ouvir a sua voz; um trabalho que deixe espaço suficiente para reencontrar as próprias raízes a nível pessoal familiar e espiritual; um trabalho que assegure aos trabalhadores aposentados uma condição decorosa (63).

Ao tocar na questão dos trabalhadores imigrantes, o papa traz, para o seu discurso, outros discursos de denúncia em relação às condições precárias e injustas com que são tratados tais trabalhadores nos países em que estão trabalhando, onde são vistos apenas como “força de trabalho” e sofrem discriminação. Se o seu texto afirma que “tais trabalhadores não podem ser considerados como simples mercadoria ou mera força de trabalho; por isso, não devem ser tratados como qualquer outro fator de produção. Todo o imigrante é uma pessoa humana e, enquanto tal, possui direitos fundamentais inalienáveis que não de ser respeitados por todos em qualquer situação”, há, evidentemente, outras vozes que desafiam tais discursos; vozes estas que representam a falta de solidariedade bem própria de um sistema que preza o consumo, o capital, em detrimento do humano. De certa forma, Bento XVI resgata a questão do “humano”, tão cara nos escritos de Paulo VI.

Na sequência, aponta os caminhos para as organizações sindicais.

Ao refletir sobre este tema do trabalho, é oportuna uma chamada de atenção também para a urgente necessidade de as *organizações sindicais dos trabalhadores* – desde sempre encorajadas e apoiadas pela Igreja — se abrirem às novas perspectivas que surgem no âmbito laboral. Superando as limitações próprias dos sindicatos de categoria, as organizações sindicais são chamadas a responsabilizar-se pelos novos problemas das nossas sociedades: refiro-me, por exemplo, ao conjunto de questões que os peritos de ciências sociais identificam no conflito entre pessoa trabalhadora e pessoa consumidora. Sem ter necessariamente de abraçar a tese duma efetiva passagem da centralidade do trabalhador para a do consumidor, parece em todo o caso que também este é um terreno para experiências sindicais inovadoras. O contexto global em que se realiza o trabalho requer igualmente que as organizações sindicais nacionais, fechadas prevalentemente na defesa dos interesses dos próprios inscritos, volvam o olhar também para os não-inscritos, particularmente para os trabalhadores dos países em vias de desenvolvimento, onde frequentemente os direitos sociais são violados. A defesa destes trabalhadores, promovida com oportunas iniciativas também nos países de origem, permitirá às organizações sindicais porem em evidência as autênticas razões éticas e culturais que lhes consentiram, em contextos sociais e laborais diferentes, ser um fator decisivo para o desenvolvimento. Continua sempre válido o ensinamento da Igreja que propõe a distinção de papéis e funções entre sindicato e política. Esta

²⁰⁷ *Discurso no final da Concelebração Eucarística por ocasião do Jubileu dos Trabalhadores* (1 de Maio de 2000): *Insegnamenti XXIII/1* (2000), 720. (Nota do autor)

distinção possibilitará às organizações sindicais individualizarem na sociedade civil o âmbito mais ajustado para a sua ação necessária de defesa e promoção do mundo do trabalho, sobretudo a favor dos trabalhadores explorados e não representados, cuja amarga condição resulta frequentemente ignorada pelo olhar distraído da sociedade (n.64).

Nesse parágrafo, chama-nos, principalmente, a atenção a questão dos sindicatos se abrirem na defesa dos direitos de todos. O discurso sindical, na verdade, abrange os direitos dos trabalhadores, em geral; as lutas sindicais são lutas por melhores condições de trabalho e salário digno. Outra questão pela qual o sindicato luta é a política. Bento XVI nega esse discurso e apresenta a proposta de distinção de papéis entre o sindicato e a política. É evidente que os sindicatos, muitas vezes, funcionam como trampolim político pra muita gente, mas é a política que motiva as questões sindicais. Porém, não podemos deixar de notar um chamamento que o papa faz para que os sindicatos assumam uma responsabilidade social.

Bento XVI rebate, a seguir, o discurso do consumismo e assume um discurso pelo direito do consumidor, resgatando, dessa forma, o papel social da Igreja, que tão fortemente marcou a carta encíclica *Populorum progressio*, de Paulo VI. Se é esta carta de Bento XVI uma homenagem àquela, tal homenagem se dá exatamente nesses diálogos com discursos hegemônicos que imperam na sociedade, seja no campo da política, da bioética, da economia. Tais discursos são sociais e, nesta carta, fortalecem a argumentação de Bento XVI e, mais que isso, aproximam seu discurso do de Paulo VI. Lembremos que Paulo VI é um papa muito citado pelos teólogos da libertação, os quais divergem, em muitas questões, de Bento XVI. Aproximar o seu discurso do de Paulo VI é, portanto, uma estratégia ideológica de mostrar a sintonia e não a ruptura tanto na Igreja como no seu discurso em relação ao de seu predecessor.

A interligação mundial fez surgir um novo poder político: o dos *consumidores e das suas associações*. Trata-se de um fenômeno carecido de aprofundamento, com elementos positivos que não de ser incentivados e excessos que se devem evitar. É bom que as pessoas ganhem consciência de que a ação de comprar é sempre um ato moral, para além de econômico. Por isso, ao lado da responsabilidade social da empresa, há uma específica *responsabilidade social do consumidor*. Este há de ser educado²⁰⁸, sem cessar, para o papel que exerce diariamente e que pode desempenhar no respeito dos princípios morais, sem diminuir a racionalidade econômica intrínseca ao ato de comprar. Também no sector das compras — precisamente em tempos como os que se estão experimentando, em que veem o poder de compra reduzir-se, devendo por conseguinte consumir com maior sobriedade — é necessário percorrer outras estradas como, por exemplo, formas de cooperação para as compras à semelhança das cooperativas de consumo ativas a partir do século XIX graças à iniciativa dos católicos. Além disso, é útil favorecer formas novas de comercialização de produtos provenientes de áreas pobres da terra para garantir uma retribuição decente aos produtores, contanto que se trate de um mercado verdadeiramente transparente, que os

²⁰⁸ Cf. João Paulo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 de Maio de 1991), 36: AAS 83 (1991), 838-840. (Nota do autor)

produtores não usufruem apenas de uma margem maior de lucro, mas também de maior formação, profissionalização e tecnologia, e que, enfim, não se incluem em tais experiências de economia visões ideológicas de parte. Um papel mais incisivo dos consumidores, desde que não sejam eles próprios manipulados por associações não verdadeiramente representativas, é desejável como fator de democracia econômica (n.66).

Nessa reflexão acerca do consumo, podemos perceber que ele traz para o seu texto o discurso do consumismo, o qual deve ser desmontado. Seu discurso, assim, opõe-se ao poder da propaganda, que induz o consumidor a comprar sempre mais e a ter necessidade de supérfluos. Esse é o discurso que está na mídia. Bento XVI apela para o compromisso moral de quem compra. Por outro lado, faz um apelo pelos que produzem e, muitas vezes, não têm o lucro justo pelo seu trabalho. Traz, assim, à tona, a questão mais ampla de justiça nas relações de produção e condena o sistema opressor capitalista. É, de uma forma mais abrangente, um discurso pelo direito do consumidor.

Os Meios de Comunicação são outra questão social para a qual Bento XVI quer chamar a atenção. Certamente, uma questão muito visível hoje.

Ligada ao desenvolvimento tecnológico está a crescente presença dos *meios de comunicação social*. Já é quase impossível imaginar a existência da família humana sem eles. No bem e no mal, estão de tal modo encarnados na vida do mundo, que parece verdadeiramente absurda a posição de quantos defendem a sua neutralidade, reivindicando em consequência a sua autonomia relativamente à moral que diria respeito às pessoas. Muitas vezes tais perspectivas, que enfatizam a natureza estritamente técnica dos *mass media*, de fato favorecem a sua subordinação a cálculos econômicos, ao intuito de dominar os mercados e, não último, ao desejo de impor parâmetros culturais em função de projetos de poder ideológico e político. Dada a importância fundamental que têm na determinação de alterações no modo de ler e conhecer a realidade e a própria pessoa humana, torna-se necessária uma atenta reflexão sobre a sua influência principalmente na dimensão ético-cultural da globalização e do desenvolvimento solidário dos povos. Como requerido por uma correta gestão da globalização e do desenvolvimento, *o sentido e a finalidade dos mass media devem ser buscados no fundamento antropológico*. Isto quer dizer que os mesmos podem tornar-se *ocasião de humanização*, não só quando, graças ao desenvolvimento tecnológico, oferecem maiores possibilidades de comunicação e de informação, mas também e sobretudo quando são organizados e orientados à luz de uma imagem da pessoa e do bem comum que traduza os seus valores universais. Os meios de comunicação social não favorecem a liberdade nem globalizam o desenvolvimento e a democracia para todos simplesmente porque multiplicam as possibilidades de interligação e circulação das ideias; para alcançar tais objetivos, é preciso que estejam centrados na promoção da dignidade das pessoas e dos povos, animados expressamente pela caridade e colocados ao serviço da verdade, do bem e da fraternidade natural e sobrenatural. De fato, na humanidade, a liberdade está intrinsecamente ligada a estes valores superiores. Os *mass media* podem constituir uma válida ajuda para fazer crescer a comunhão da família humana e o *ethos* das sociedades, quando se tornam instrumentos de promoção da participação universal na busca comum daquilo que é justo (n.73).

Bento XVI aponta dois discursos em relação aos meios de comunicação: como subordinados ao mercado, ao poder político e ideológico e como promotores do desenvolvimento. Critica, assim, que esses meios de comunicação imponham parâmetros culturais, como se vê constantemente acontecer, e alerta que, somente se colocados a

serviço da caridade e da verdade, podem favorecer a liberdade e a globalização. Apresenta, dessa forma, a solução.

Em seguida, volta-se para questões que envolvem fé, razão e bioética. Questões ligadas à bioética compõem discursos hegemônicos que circulam na sociedade com muita frequência. Portanto, o discurso de Bento XVI vai além do campo religioso para mostrar o quanto a Igreja é sintonizada com os problemas sociais da época, longe da Igreja alienada sinalizada por muitos.

Hoje, um campo primário e crucial da luta cultural entre o absolutismo da técnica e a responsabilidade moral do homem é o da *bioética*, onde se joga radicalmente a própria possibilidade de um desenvolvimento humano integral. Trata-se de um âmbito delicadíssimo e decisivo, onde irrompe, com dramática intensidade, a questão fundamental de saber se o homem se produziu por si mesmo ou depende de Deus. As descobertas científicas neste campo e as possibilidades de intervenção técnica parecem tão avançadas que impõem a escolha entre estas duas concepções: a da razão aberta à transcendência ou a da razão fechada na imanência. Está-se perante uma opção decisiva. No entanto a concepção racional da tecnologia centrada sobre si mesma apresenta-se como irracional, porque implica uma decidida rejeição do sentido e do valor. Não é por acaso que a posição fechada à transcendência se defronta com a dificuldade de pensar como tenha sido possível do nada ter brotado o ser e do acaso ter nascido a inteligência²⁰⁹. Face a estes dramáticos problemas, razão e fé ajudam-se mutuamente; e só conjuntamente salvarão o homem: *fascinada pela pura tecnologia, a razão sem a fé está destinada a perder-se na ilusão da própria onipotência, enquanto a fé sem a razão corre o risco do alheamento da vida concreta das pessoas*²¹⁰ (n.74)

Paulo VI já tinha reconhecido e indicado o horizonte mundial da questão social²¹¹. Prosseguindo por esta estrada, é preciso afirmar que hoje a *questão social se tornou radicalmente antropológica*, enquanto toca o próprio modo não só de conceber mas também de manipular a vida, colocada cada vez mais nas mãos do homem pelas biotecnologias. A fecundação *in vitro*, a pesquisa sobre os embriões, a possibilidade da clonagem e hibridação humana nascem e promovem-se na atual cultura do desencanto total, que pensa ter desvendado todos os mistérios porque já se chegou à raiz da vida. Aqui o absolutismo da técnica encontra a sua máxima expressão. Em tal cultura, a consciência é chamada apenas a registrar uma mera possibilidade técnica. Contudo não se podem minimizar os cenários inquietantes para o futuro do homem e os novos e poderosos instrumentos que a “cultura da morte” tem à sua disposição. À difusa e trágica chaga do aborto poder-se-ia juntar no futuro — embora sub-repticiamente já esteja presente *in nuce* — uma sistemática planificação eugenética dos nascimentos. No extremo oposto, vai abrindo caminho uma *mens eutanásica*, manifestação não menos abusiva de domínio sobre a vida, que é considerada, em certas condições, como não digna de ser vivida. Por detrás destes cenários encontram-se posições culturais negacionistas da dignidade humana. Por sua vez, estas práticas estão destinadas a alimentar uma concepção material e mecanicista da vida humana. Quem poderá medir os efeitos negativos de tal mentalidade sobre o desenvolvimento? Como poderá alguém maravilhar-se com a indiferença diante de situações humanas de degradação, quando se comporta indiferentemente com o que é humano e com aquilo que não o é? Maravilha a seleção arbitrária do que hoje é proposto como digno de respeito: muitos, prontos a escandalizar-se por coisas marginais, parecem tolerar injustiças inauditas. Enquanto os pobres do mundo batem às portas da opulência, o mundo rico corre o risco de deixar de ouvir tais apelos à sua porta por causa de uma consciência já incapaz de

²⁰⁹ Cf. Bento XVI, *Discurso aos participantes no IV Congresso Eclesial Nacional da Igreja que está na Itália* (19 de Outubro de 2006): *Insegnamenti* II/2 (2006), 465-477; *Homilia da Santa Missa no « Islinger Feld » de Regensburg* (12 de Setembro de 2006): *Insegnamenti* II/2 (2006), 252-256. (Nota do autor)

²¹⁰ Cf. Congr. para a Doutrina da Fé, Instr. sobre algumas questões de bioética *Dignitas personae* (8 de Setembro de 2008): AAS 100 (2008), 858-887. (Nota do autor)

²¹¹ Cf. Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 3: AAS 59 (1967), 258. (Nota do autor)

reconhecer o humano. Deus revela o homem ao homem; a razão e a fé colaboram para lhe mostrar o bem, desde que o queira ver; a lei natural, na qual reluz a Razão criadora, indica a grandeza do homem, mas também a sua miséria quando ele desconhece o apelo da verdade moral (n.75).

Nos parágrafos 74 e 75, Bento XVI nos coloca diante de alguns discursos que atormentam a Igreja já há algum tempo. Ao final do parágrafo 74, reafirma o que em outras passagens já havia falado: a razão necessita da fé e vice-versa. A seguir, nos apresenta os desafios diante da biotecnologia. Não há uma consideração em relação a tais pesquisas citadas; elas são prontamente recusadas e colocadas como uma forma de manipulação da vida humana. Assim, ele tem um discurso de recusa de tais pesquisas como avanço ou desenvolvimento do homem. Devemos, porém, nos ater ao fato de que a recusa se dá por tais meios se colocarem distantes dos valores estabelecidos pela religião. É quando a ciência se afasta da fé e promove o que, segundo Bento XVI, é um atentado à vida humana. Ao final do parágrafo 75, apresenta a verdade que Deus quer revelar ao homem, mas que cabe a este querer vê-la. Assim, com tal discurso, o papa se insere numa arena de lutas pelo poder do discurso na sociedade. Isso é uma responsabilidade da qual ele não se furta. Ao seu lugar de papa cabe a reflexão sobre tais questões de fé, que só a ele compete a reflexão.

Ao nos apontar os discursos que devem ser rechaçados, apresenta-os sob a sua visão, não lhes permitindo uma reconsideração ou explicação. Tal procedimento é característico de um discurso sobre outro discurso a fim de usá-lo a seu favor, na tentativa de homogeneizar o objeto em discussão. Só uma voz prevalece, nesse caso.

A seguir, entra em outra questão muito em foco na atualidade: drogas e depressão.

Um dos aspectos do espírito tecnicista moderno é palpável na propensão a considerar os problemas e as moções ligados à vida interior somente do ponto de vista psicológico, chegando-se mesmo ao reducionismo neurológico. Assim esvazia-se a interioridade do homem e, progressivamente, vai-se perdendo a noção da consistência ontológica da alma humana, com as profundidades que os Santos souberam pôr a descoberto. *O problema do desenvolvimento está estritamente ligado também com a nossa concepção da alma do homem*, uma vez que o nosso eu acaba muitas vezes reduzido ao psíquico, e a saúde da alma é confundida com o bem estar emotivo. Na base, estas reduções têm uma profunda incompreensão da vida espiritual e levam-nos a ignorar que o desenvolvimento do homem e dos povos depende verdadeiramente também da solução dos problemas de caráter espiritual. *Além do crescimento material, o desenvolvimento deve incluir o espiritual*, porque a pessoa humana é “um ser uno, composto de alma e corpo”²¹², nascido do amor criador de Deus e destinado a viver eternamente. O ser humano desenvolve-se quando cresce no espírito, quando a sua alma se conhece a si mesma e apreende as verdades que Deus nela imprimiu em germen, quando dialoga consigo mesma e com o seu Criador. Longe de Deus, o homem vive inquieto e está mal. A alienação social e psicológica e as inúmeras neuroses que caracterizam as sociedades opulentas devem-se também a causas de ordem espiritual. Uma sociedade do bem estar, materialmente desenvolvida, mas oprimente para a alma, de per si não está orientada para o autêntico desenvolvimento. As novas formas de escravidão da droga e o desespero em que caem tantas pessoas têm uma explicação não só sociológica e psicológica, mas essencialmente espiritual. O vazio em que a alma se sente abandonada, embora no meio de tantas terapias para o corpo e para

²¹² Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et spes*, 14. (Nota do autor)

o psíquico, gera sofrimento. *Não há desenvolvimento pleno nem bem comum universal sem o bem espiritual e moral das pessoas*, consideradas na sua totalidade de alma e corpo (n.76).

Bento XVI nos põe diante do chamado *mal do século* da sociedade contemporânea: a depressão e as dependências químicas. Diferente do discurso que atribui tais doenças apenas a questões psíquicas e sociológicas, ele nos mostra que devem ser considerados os problemas espirituais. Vivemos uma época em que se tornou comum o uso de remédios antidepressivos como solução para esses males que atingem a sociedade. Diante do culto da escravidão dos remédios, o texto coloca a solução em Deus. Não há uma negação absoluta dos tratamentos psicológicos, mas ele nos apresenta o fator que desencadeia tal problema: a falta de Deus. Contrapõe-se, certamente, a muitos discursos encontrados tanto na sociedade como, e mais comumente, na medicina. É, pois, um discurso retificador em relação aos discursos, cada vez mais influentes na vida das pessoas, que se pautam exclusivamente em questões de ordem social e psicológica.

Reiterando tal proposta de desenvolvimento integral do homem, dirige-se, então, aos que negam a Deus, apoiando-se, mais uma vez, no texto de Paulo VI e nos evangelhos.

Sem Deus, o homem não sabe para onde ir e não consegue sequer compreender quem é. Perante os enormes problemas do desenvolvimento dos povos que quase nos levam ao desânimo e à rendição, vem em nosso auxílio a palavra do Senhor Jesus Cristo que nos torna cientes deste dado fundamental: “Sem Mim, nada podeis fazer” (*Jo 15, 5*), e encoraja: “Eu estarei sempre convosco, até ao fim do mundo” (*Mt 28, 20*). Diante da vastidão do trabalho a realizar, somos apoiados pela fé na presença de Deus junto daqueles que se unem no seu nome e trabalham pela justiça. Paulo VI recordou-nos, na *Populorum progressio*, que o homem não é capaz de gerir sozinho o próprio progresso, porque não pode por si mesmo fundar um verdadeiro humanismo. Somente se pensarmos que somos chamados, enquanto indivíduos e comunidade, a fazer parte da família de Deus como seus filhos, é que seremos capazes de produzir um novo pensamento e exprimir novas energias ao serviço de um verdadeiro humanismo integral. Por isso, a maior força ao serviço do desenvolvimento é um humanismo cristão²¹³ que reavive a caridade e que se deixe guiar pela verdade, acolhendo uma e outra como dom permanente de Deus. A disponibilidade para Deus abre à disponibilidade para os irmãos e para uma vida entendida como tarefa solidária e jubilosa. Pelo contrário, a reclusão ideológica a Deus e o ateísmo da indiferença, que esquecem o Criador e correm o risco de esquecer também os valores humanos, contam-se hoje entre os maiores obstáculos ao desenvolvimento. *O humanismo que exclui Deus é um humanismo desumano*. Só um humanismo aberto ao Absoluto pode guiar-nos na promoção e realização de formas de vida social e civil — no âmbito das estruturas, das instituições, da cultura, do *ethos* — preservando-nos do risco de cairmos prisioneiros das modas do momento. É a consciência do Amor indestrutível de Deus que nos sustenta no fadigoso e exaltante compromisso a favor da justiça, do desenvolvimento dos povos, por entre êxitos e fracassos, na busca incessante de ordenamentos retos para as realidades humanas. *O amor de Deus chama-nos a sair daquilo que é limitado e não definitivo, dá-nos coragem de agir continuando a procurar o bem de todos*, ainda que não se realize imediatamente e aquilo que conseguimos atuar — nós e as autoridades políticas e os operadores econômicos — seja sempre menos de quanto anelamos²¹⁴. Deus dá-nos a força de lutar e sofrer por amor do bem comum, porque Ele é o nosso Tudo, a nossa esperança maior (n.78).

²¹³ Cf. n. 42: AAS 59 (1967), 278. (Nota do autor)

²¹⁴ Cf. Bento XVI, Carta enc. *Spe salvi* (30 de Novembro de 2007), 35: AAS 99 (2007), 1013-1014. (Nota do autor)

Bento XVI aponta “a reclusão ideológica a Deus e o ateísmo” como fatores que atentam contra o desenvolvimento integral do homem, pois, segundo seu quadro doutrinal, não existe um humanismo verdadeiro sem Deus. Isso nos remete a um discurso que diz exatamente o contrário, ou seja, que afirma que a religião é um empecilho ao desenvolvimento do homem. É este o discurso a ser negado e sua voz faz-se ouvir na proposta de Bento XVI.

A questão do desenvolvimento integral do homem é intensamente trabalhada nos discursos de Paulo VI, ao qual Bento XVI faz referência em seu texto e na proposta desta carta encíclica: ser uma atualização e homenagem à *Populorum progressio*.

Já na carta encíclica *Evangelii Nuntiandi*, que convocava para a Conferência de Puebla, Paulo VI alertava quanto ao “crescer da incredulidade no mundo moderno” e quanto a um tipo de secularismo que, “para reconhecer o poder do homem, acaba por privar-se de Deus ou mesmo por renegá-lo”. E critica duramente esse tipo de humanismo antropocêntrico que reduz o homem ao puramente a sua dimensão carnal:

Em conexão com este secularismo ateu, propõem-se-nos todos os dias, sob as formas mais diversas, uma civilização de consumo, o hedonismo erigido em valor supremo, uma ambição de poder e de predomínio, discriminações de todo o gênero, enfim, uma série de coisas que são outras tantas tendências inumanas desse "humanismo". (Paulo VI, n.55).

Henri de Lubac, autor muito citado por Bento VI, referia-se a isso como o “Drama do humanismo ateu”²¹⁵, como bem lembra o texto de Paulo VI. Tal discurso é, pois, retomado por Bento VI nesta Carta, em especial.

Em sua conclusão, Bento VI reitera o que Paulo VI denominou como um “apelo final”, em sua *Populorum progressio*. Naquela época, o papa conclamou: católicos, cristãos, homens de boa vontade, homens de Estado e sábios, incumbindo-os de promover o “verdadeiro desenvolvimento, que não consiste na riqueza egoísta e amada por si mesma, mas na economia ao serviço do homem, no pão cotidiano distribuído a todos como fonte de fraternidade e sinal da Providência” (Paulo VI, 2006, n.86). Bento XVI fala aos cristãos.

O desenvolvimento tem necessidade de cristãos com os braços levantados para Deus em atitude de oração, cristãos movidos pela consciência de que o amor cheio de verdade — *caritas in veritate* –, do qual procede o desenvolvimento autêntico, não o produzimos nós, mas é-nos dado. Por isso, inclusive nos momentos mais difíceis e complexos, além de reagir conscientemente devemos sobretudo referir-nos ao seu amor. O desenvolvimento implica atenção à vida espiritual, uma séria consideração das experiências de confiança em Deus, de fraternidade espiritual em Cristo, de entrega à providência e à misericórdia divina, de amor e de perdão, de renúncia a si mesmo, de acolhimento do próximo, de justiça e de paz. Tudo isto é indispensável para

²¹⁵ Cf. Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Ed. Spes, Paris 1945 (Nota de Paulo VI em *Evangelii Nuntiandi*, n.55)

transformar os “corações de pedra” em “corações de carne” (Ez 36, 26), para tornar “divina” e conseqüentemente mais digna do homem a vida sobre a terra. Tudo isto é do homem, porque o homem é sujeito da própria existência; e ao mesmo tempo é de Deus, porque Deus está no princípio e no fim de tudo aquilo que tem valor e redime: “quer o mundo, quer a vida, quer a morte, quer o presente, quer o futuro, tudo é vosso; mas vós sois de Cristo, e Cristo é de Deus” (I Cor 3, 22-23). A ânsia do cristão é que toda a família humana possa invocar a Deus como o “Pai nosso”. Juntamente com o Filho unigênito, possam todos os homens aprender a rezar ao Pai e a pedir-Lhe, com as palavras que o próprio Jesus nos ensinou, para O saber santificar vivendo segundo a sua vontade, e depois ter o pão necessário para cada dia, a compreensão e a generosidade com quem nos ofendeu, não ser postos à prova além das suas forças e ver-se livres do mal (cf. Mt 6, 9-13) (n.79).

Nesse parágrafo final, Bento XVI apela em favor da vida espiritual, para que o homem possa ter um desenvolvimento integral. Apoia-se nos textos bíblicos, para afirmar que Deus está em tudo e a Ele o homem pertence. Certamente um discurso que não apenas entusiasma os que creem, mas que encontra muitas divergências na sociedade. Um apelo, talvez, considerado reduzido demais diante do que Paulo VI conclamara e da função social de tal carta, mas é um apelo autêntico em vista da crise de espiritualidade por que o mundo passa.

Retomando a leitura dessa carta, podemos inferir que o seu discurso, embora dirigido também aos não-cristãos, defende a verdade apresentada pelo cristianismo. Imprime um caráter monotônico, em alguns pontos em que tenta impedir, em seu discurso, que as múltiplas vozes se façam ouvir, como a da ciência, no caso dos que defendem pesquisas com células-tronco; a das ciências sociais, quando recusa um discurso de cunho socialista; a dos agentes de saúde, quando combate o aborto e os meios de contracepção etc. Assim, o seu discurso já apresenta a análise definida de cada questão sob sua visão, tentando impedir que o seu interlocutor opte por uma ou outra. É uma tentativa de silenciamento do debate. Mas a palavra está aberta a uma infinidade de respostas que cada interlocutor dará em seu contexto. É um discurso que retoma os de seus antecessores de forma convergente e atualizada. Se, para muitos, falta-lhe o fervor de apelo social, não lhe podem acusar de alienação diante dos problemas do mundo. É um discurso que denuncia e leva à reflexão.

Algumas considerações

Essas análises, aqui, propostas, nos trazem a percepção (ou comprovação) de que o discurso religioso tende a homogeneizar as diferentes vozes que apresenta em seu interior. Ou seja, ele fala *sobre* o outro, comenta *sobre* e não com o outro do seu discurso.

Nos diversos trechos em que rechaça tanto o capitalismo liberal quanto o materialismo coletivista e propõe uma sociedade mais voltada para os princípios cristãos ou quando nega

visões como a da ciência que reduz o homem a um princípio científico e, ainda, quando prega que a razão deve caminhar com a fé para promover o verdadeiro desenvolvimento do homem, revela a sua proposta como a verdade e não dá autonomia às vozes que representam o contrário. Ele promove um discurso sobre outro discurso.

Outra questão a ser refletida é que o autor, ao trazer para o seu discurso as vozes divergentes, o faz apresentando-as como discursos acabados, que já atingiram o seu ponto final e são interlocutores definidos sobre os quais ele reflete. Não abre a possibilidade de uma mudança ou de revisão desse discurso ao qual se opõe, tenta impedir o seu leitor final de escolher e o induz a aceitar a sua verdade.

De acordo com Bakhtin, num texto polifônico, as vozes que nele estão inseridas são dotadas de valor, são autênticas e inconclusas. E tal falta de acabamento dá a elas a abertura para um diálogo infinito e não a passividade de uma conclusão. “Ser significa comunica-se pelo diálogo. Quando termina o diálogo, tudo termina. Daí o diálogo, em essência, não poder nem dever terminar” (Bakhtin, 2011, p.292). Tais vozes são sujeitos do seu discurso, o que é lhes é negado, a princípio, nos textos aqui analisados. “O homem em Dostoiévski é o *sujeito do apelo*. Não se pode falar sobre ele, pode-se apenas dirigir-se a ele” (idem).

Ao apresentar, por exemplo, o “erro fundamental” do marxismo em esquecer o homem e sua liberdade, quer dar um acabamento a tal ideologia, restando ao interlocutor recusá-la diante das desolações que tal concepção gerou ao mundo, em decorrência da revolução russa. Dessa forma, não nega a existência dos discursos divergentes, mas apresenta suas vozes como acabadas e sem possibilidade de mudanças. Mas, como o seu texto pode fugir da abertura ao diálogo, as suas palavras produzem outros discursos que lhes são convergentes e também divergentes.

Apresenta, ainda, a questão da ciência – um interlocutor corrente em seus textos. A voz desse interlocutor é apresentada como que incompleta, se for fundamentada apenas nos seus próprios princípios. É um discurso também a ser rechaçado. A ciência necessita da fé, do amor/caridade para promover o homem em sua integridade e poder contribuir verdadeiramente para o seu desenvolvimento. Assim, o desenvolvimento que se pauta apenas na técnica e no materialismo não é verdadeiro.

Diante das vozes divergentes que são evocadas em seu discurso, há uma sensação de descarte, ou seja, tais vozes devem ser recusadas. Em seu texto, não existe a possibilidade de uma revisão, de uma defesa. Tal discurso, portanto, tende a querer negar, ao

interlocutor, a liberdade de julgamento, de uma avaliação pessoal diante dessas vozes recusadas.

Um aspecto, ainda, que marca a homogeneização do discurso das cartas está no fato de que o autor apresenta as concepções divergentes em relação ao tema que propõe e, após demonstrar os seus problemas, desmontando-as, apresenta a sua verdade, de forma praticamente irreplicável. Em muitas ocasiões, como vimos nas análises, tal procedimento se dá com a antecipação e negação da réplica do interlocutor. Isso reforça a tendência à homofonia, visto que, num texto polifônico, “uma voz nada termina e nada resolve” (Bakhtin, 2011, p.293) e existe uma convivência entre vozes dissonantes, ora “predomina uma voz, ora a outra, mas nenhuma pode vencer definitivamente a outra” (Bakhtin, 2011, p. 299).

Em toda parte um determinado conjunto de ideias, pensamentos e palavras passa por várias vozes imiscíveis, soando em cada uma de modo diferente. O objeto das aspirações do autor não é, em hipótese alguma, esse conjunto de idéias em si mesmo, como algo neutro e idêntico a si mesmo. Não, o objeto é precisamente a passagem do tema por muitas e deferentes vozes, a polifonia de princípio e, por assim dizer, irrevogável, e a dissonância do tema. A própria distribuição das vozes e sua interação (Bakhtin, 2011, p. 310).

Em vista desses fatos, a princípio, podemos entender as cartas como uma “literatura dogmática”, nas palavras de Bakhtin, que permite a existência da plurivocalidade, mas o que prevalece é uma visão hegemônica e absoluta e que esta centraliza e homogeneiza as possibilidades de interpretação dos temas abordados. Por outro lado, reconhecemos que há, na verdade, uma tentativa de centralização e homogeneização da interpretação, visto que a palavra está lançada e, na interpretação, há duas consciências que interagem, em determinado contexto.

Diante dessas reflexões, não podemos omitir uma questão: o gênero discursivo. Não estamos, aqui, diante de um romance polifônico de Dostoiévski, mas de uma carta encíclica da maior autoridade dentro da Igreja Católica. O leitor de tal gênero necessita da firmeza de uma verdade, de alguém que lhe mostre o caminho, a direção a seguir. E é isso o que o texto apresenta.

Ao lermos as encíclicas de Bento XVI, percebemos que ele faz uso do discurso adversário, que embasaria um contra-argumento, e antecipa as réplicas do interlocutor para, em seguida, rechaçá-los e justificar a sua tese. Mas isso não determina definitivamente o fechamento do seu discurso. Cada gênero apresenta a sua forma de atividade responsiva. “Cada réplica [...] possui uma conclusibilidade específica ao exprimir

certa posição do falante que suscita resposta, em relação à qual se pode assumir uma posição responsiva” (Bakhtin, 2006a, p.275). Bakhtin, ainda, nos aponta que tais réplicas, mesmo estando interligadas, “só são possíveis entre enunciações de diferentes sujeitos do discurso, pressupõem *outros* (em relação ao falante) membros da comunicação discursiva” (idem).

Podemos entender que as encíclicas são delimitadas pela alternância de sujeitos do discurso, mas está voltada para uma forma de atividade responsiva que pressupõe “influência educativa sobre os leitores, sobre suas convicções, respostas críticas, influência sobre seguidores e continuadores; determina as posições responsivas dos outros nas complexas condições de comunicação discursiva de um dado campo da cultura”. Assim como a réplica do diálogo, tal obra está vinculada a outras “às quais ela responde, e com aquelas que lhe respondem” e, ao mesmo tempo, “está separada daquelas pelos limites absolutos da alternância dos sujeitos do discurso” (Bakhtin, 2006a, p.279).

O discurso das cartas encíclicas tem como base outros discursos, ou seja, “os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles” (Foucault, 2008, p.22). Falamos aqui dos evangelhos, dos Santos Padres, de Agostinho, de Marx, de Dostoievski, de Kant, de Engels, de Platão, de Bacon e tantos outros. Ao verificarmos tal confronto, nos colocamos diante da elaboração da ideologia de quem constrói esse novo discurso sobre um outro, transformando-o.

Diante da afirmação de que o discurso religioso desconsidera o contexto imediato e o utiliza apenas como motivação para pregar os textos sagrados, como afirmado por Orlandi (1996), penso que podemos reconhecer que o que se instaura, na verdade, é um diálogo entre a realidade vivida e os textos sagrados. E tal dinâmica é um instrumento que a Igreja usa para vivificar a fé e colocar à luz da Palavra divina os problemas que assolam as sociedades em todos os tempos. As próprias cartas encíclicas que o papa escreve são reflexões dos assuntos da atualidade à luz das escrituras sagradas e de doutores da Igreja. Não se trata, portanto, de dizer que o contexto imediato é ignorado; pelo contrário, é ele que dialoga com as escrituras sagradas. Ele não é uma mera ilustração para se fazer uma pregação da palavra de Deus, mas é ele que carece de orientação, segundo os critérios da Igreja. Assim também age o poder judiciário ao analisar um caso segundo os preceitos estabelecidos pela lei. O contexto imediato é sempre visto pelas “leis” que orientam a sociedade em suas diferentes esferas. Assim, a Igreja traz à luz das sagradas escrituras o entendimento do que pode motivar, por exemplo, um jovem a entrar numa escola e matar

friamente algumas crianças²¹⁶. Esse mesmo entendimento é buscado pela medicina, pela justiça, pelo jornalismo, pelos poderes públicos, de acordo com os critérios que norteiam cada uma dessas esferas. Também nós buscamos repostas para muitas inquietações da nossa atividade humana na própria experiência de vida que construímos nas nossas relações sociais.

De acordo com Cattelan (1996)²¹⁷, Orlandi, em seu estudo sobre discurso religioso, faz uma tentativa de “enformar os gêneros a partir de um conjunto de propriedades discursivas” (p.170-171). Em sua análise, Cattelan demonstra que tais propriedades podem transitar de um discurso a outro e, assim, não serem argumentos suficientes para categorizar um gênero de discurso. Características como a recusa de leituras divergentes e a aceitação das convergentes; o silenciamento dialógico do seu interlocutor; o narcisismo discursivo; o chamado à conversão; o autoritarismo iluminado, entre outras, também são propriedades presentes em textos de Bakhtin e outros autores, ao refletirem seus postulados, como demonstrado por referida análise.

É evidente que qualquer gênero discursivo tem um conjunto de propriedades, porém há de se perceber que elas não são definitórias ou exclusivas de um gênero. Como se demonstrou, os gêneros se imitam; as suas propriedades transitam de um discurso para outro.

Tomem-se, por exemplo, as propriedades de reversibilidade e polissemia. Essas categorias conseguem, no seu limite, estabelecer agrupamentos discursivos que se caracterizam por serem autoritários, polêmicos ou lúdicos, não permitindo, porém, uma aproximação mais decisiva ao que realmente se pode chamar de discurso católico, científico, publicitário etc. Elas conseguem, no máximo, estabelecer as formas de relação que ocorrem entre o locutor desses discursos e os seus interlocutores. (Cattelan, 1996, p.173-174)

Ainda lembro que, em seu texto *Discurso na vida e discurso na arte* (1976), e, se referindo ao objeto artístico, Bakhtin nos diz que os pontos de vista sobre tais objetos pecam por pegar a estrutura de uma parte e apresentá-la como sendo a do todo. O todo não está na parte. Assim, muitas vezes, acontece com os discursos e as tentativas de *enformá-los*.

“O ‘artístico’ na sua total integridade não se localiza nem no artefato nem nas psiques do criador e contemplador consideradas separadamente; ele contém todos esses três fatores. O artístico é *uma forma especial de interrelação entre criador e contemplador*”

²¹⁶ Faço referência, aqui, à chacina ocorrida na escola municipal Tasso Silveira, no bairro do Realengo, no Rio de Janeiro, onde Wellington Menezes de Oliveira, ex-aluno, de 24 anos, matou 12 crianças e feriu outras 18, na manhã do dia 7 de abril de 2011.

²¹⁷ A dissertação do prof. Dr. João Carlos Cattelan, defendida em 1996, trabalha com o Gênero Discursivo Religioso Católico, especificamente os documentos da Conferência de Puebla, analisando as relações dialógicas de tais documentos com outros aos quais fazem referência.

fixada em uma obra de arte” (Bakhtin, 1976, p.5) (grifos do autor). Tal concepção integra a experiência com os demais discursos.

Esse filósofo nos lembra, ainda, que, na vida, o discurso verbal sozinho não é autossuficiente, já que é construído numa situação extraverbal e dela não pode ser dissociado. É, ainda, este discurso vinculado à vida e se dela se desvincula, perde a sua significação (Bakhtin, 1976).

A situação extraverbal não é causa porque não age sobre o enunciado, de fora. Ela “se integra ao enunciado como uma parte constitutiva essencial da estrutura de sua significação” (Bakhtin, 1976, p.8)

Em relação ao texto de Orlandi (1996), quero destacar, também, a questão de ver a Igreja como um espaço de *exclusão*: os fiéis e os não-fiéis, ou, “os que pertencem a ela (os que acreditam) e os que não pertencem (os que não acreditam)” (p.250). A autora coloca a *fé* como o princípio norteador do discurso religioso e, logo, de tal exclusão: o discurso religioso é uma promessa para os que nele creem e uma ameaça para os que não creem. Bem, quando falamos em exclusão, estamos falando em omissão das diferenças. Então, temos que elucidar, a princípio, que não é a Igreja que escolhe seus fiéis; mas, sim, as pessoas escolhem que religião seguir ou não seguir nenhuma. Mesmo os textos sagrados, em passagens como *Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida (Jo,8,12)*, remetem a um determinado contexto de ensinamento e a uma situação de comunicação imediata. “Quem me segue” não diz que *apenas* aquele que segue Jesus terá a luz da vida, mas que Jesus pode ser luz para os que se acham nas trevas. Diante disso, creio que a Igreja, em sua essência, não pressupõe exclusão, mas inclusão. Há uma ideia de separação quando comportamentos ou vestuário específico marcam determinada religião ou seita, mas essas marcas agregam pessoas que com elas se identificam. Isso ocorre devido ao seu caráter dito de acolhimento e não de rejeição. Pode haver exceções, sim, mas não expressam a verdadeira função da Igreja.

Isso tudo traz à tona muitos discursos acerca do objeto religioso, sejam eles de aceitação ou de recusa. Assim, a palavra se abre num diálogo infinito.

O enunciado existente, surgido de maneira significativa num determinado momento social e histórico, não pode deixar de tocar os milhares de fios ideológicos existentes, tecidos pela consciência ideológica em torno de um dado objeto de enunciação, não pode deixar de ser participante ativo do diálogo social. Ele também surge desse diálogo como seu prolongamento, como sua réplica, e não sabe de que lado ele se aproxima desse objeto. (Bakhtin, 1988, p.86)

Diante dessa afirmação de Bakhtin, podemos inferir acerca do dialogismo nessas cartas que, embora se pretenda um texto de caráter doutrinador e apresente-se como

pregador de verdades, ele existe em função de outros discursos que o precederam, de discursos que ele mesmo traz à luz de sua palavra, mas que ganha uma nova significação a cada leitura, a cada novo contexto em que são inseridos tais discursos. As suas palavras não fecham o discurso, apenas lançam novos desafios aos seus interlocutores. Ainda que tais encíclicas tenham autoridade, pela própria função do gênero, não são autoritárias, como se pode supor de antemão.

Perspectivas e provocações

A leitura das encíclicas é uma boa maneira de se entender um pouco, não completamente, o conflito, às vezes contraditório, que se estabelece entre o discurso oficial da Igreja Católica e os discursos correntes nas diversas situações do cotidiano de seus fiéis.

Nas relações dialógicas estabelecidas pelo autor, há uma predominância de vozes sociais (i.e., ele dialoga com grandes tendências filosóficas/teológicas), mas que não exclui o fato de que pretende que o seu discurso se reflita também nas situações de convivência cotidiana. Isso pela consciência de que a opinião individual é predominantemente absorvida no social.

É interessante observar a questão do tempo nas encíclicas. Nesse discurso, há uma relação importante entre passado, presente e futuro.

Numa formação social determinada, operam o presente, ou seja, os múltiplos enunciados em circulação sobre todos os temas; o passado, isto é, os enunciados legados pela tradição de que a atualidade é depositária, e o futuro, os enunciados que falam dos objetivos e das utopias dessa contemporaneidade. Nela atuam forças centrípedas e centrífugas (Fiorin, 2008, p.30).

Podemos verificar que o discurso católico exposto nessas cartas trabalha exatamente nesse espaço que se dá entre a *memória do passado* e a *memória de futuro*. Entendamos. O discurso da Igreja Católica fundamenta-se na recordação de fatos passados. Essa recordação se apresenta de forma ativa, pois age no presente e projeta expectativas para o futuro. Segundo Santo Agostinho: “existem três tempos: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro”. O presente do passado corresponde à *memória*; o presente do presente, à *visão direta* e o presente do futuro, a uma *expectativa*. A memória das situações de interação de vida descritas, especialmente nos evangelhos, serve de alicerce para avaliação das situações do contexto presente, bem como para projetar o futuro. Lembremos que “a ‘memória do passado’ tem a cara que o presente lhe atribui. Ela é constantemente revisitada pelos interesses atuais, pelos sentidos presentes. E reformatada. O passado tem seu sentido presentificado. O jogo de associações permanentes

produz a ressurreição dos sentidos” (Miotello, 2006, p.280). Por isso, entendo que o contexto atual não é uma mera ilustração para se pregar os discursos passados, mas os fatos se ressignificam e, por isso, fazem história. E, para o discurso religioso, a memória desse “presente do passado” pode contribuir para uma reavaliação da situação presente. Portanto, o discurso que permeia as cartas tem muito dessa recordação ativa e responsiva dos fatos passados, sejam eles das Sagradas Escrituras ou mesmo da história recente da humanidade. Há, ainda, uma projeção para o futuro: o discurso do papa não espera uma compreensão passiva, mas ativa e multiplicadora de suas palavras. Seu discurso é para a ação. Lembremos Bakhtin: os sistemas ideológicos necessitam ser ventilados e alimentados na ideologia do cotidiano; se assim não forem, morrem.

Observando tal discurso, podemos até entendê-lo como portador de relações dialéticas, nas quais “os opostos se anulam para uma nova síntese”, mas entendo que o que prevalece são relações dialógicas, pois novos sentidos são construídos na convivência de sentidos opostos. Ou seja, o sentido é construído exatamente nesse atrito dos discursos que se convergem. Esse confronto se faz necessário para que o autor construa o seu discurso. O discurso religioso precisa ser desafiado para continuar a dialogar com o mundo e a se ressignificar na história. Lembremos que o que organiza a memória é o que vem de fora e não o que está dentro de nós. “Nossa memória apenas é memória quando se impregna de conteúdo ideológico, sócio, e isso só se dá no processo de interação social” (Miotello, 2006, p.282). O discurso se projeta exatamente por esse desafio externo que lhe é proposto. Por isso, retoma signos como *amor, esperança, justiça*, porque é por eles que se dá o encontro com o outro construtor do contexto presente, pois os “signos se constituem no lugar onde se dá o encontro do Eu e do Outro. Logo, lugar social, dialógico” (Miotello, 2006, p.283). Como reflete Bakhtin,

Qualquer discurso da prosa extra-linguística – de costumes, retórica, da ciência – não pode deixar de se orientar para o “já-dito”, para o “conhecido”, para a “opinião pública” etc. A orientação dialógica é naturalmente um fenômeno próprio a todo discurso. Trata-se da orientação natural de qualquer discurso vivo. Em todos os seus caminhos até o objeto, em todas as direções, o discurso se encontra com o discurso de outrem e não pode deixar de participar, com ele, de uma interação viva e tensa (Bakhtin, 1988, p.88)

Não podemos, evidentemente, apagar de tal discurso o seu caráter doutrinador. É um discurso oficial que se pretende hegemônico. Essa pretensão o faz trazer para o seu discurso as questões que estão fervilhando nos contextos presentes através da sua história. Assim o fez em situações que envolviam as condições dos operários, no final do século XIX, com a publicação da *Rerum Novarum*, e assim o faz agora diante dos desafios de uma

sociedade que convive tanto com o avanço da ciência e da tecnologia, como com a miséria absoluta e a depredação do meio ambiente; sem esquecer as contradições dos valores humanos. São os desafios que o discurso religioso enfrenta hoje.

Tais desafios implicam mudanças nas relações. Sabemos que o discurso religioso católico trabalha pela manutenção de uma verdade. O que acontece é, que diante das mudanças nas relações sociais, tal discurso não se modifica, mas se ressignifica na sua doutrina, inserindo-a em cada novo contexto. Nisso trabalha com uma “memória de futuro”, pois se projeta na construção do novo (mesmo que esse novo seja uma atualização do velho). Produz discursos que reavaliam e “desloca palavras de um determinado contexto para outro. [...] Uma nova significação se descobre na antiga e através da antiga, mas a fim de entrar em contradição com ela e de reconstruí-la” (Miotello, 2006, p.284). É um discurso consolidado, mas ciente de sua instabilidade. Por isso busca novos contextos de ressignificação e, ao mesmo tempo, de reafirmação de sua ideologia. Assim, o discurso das cartas conflui “entre a Memória do Passado, os sentidos dados, e a Memória do Futuro, onde os sentidos ainda apontam para realidades a serem construídas”. Nessa confluência está o seu *Projeto de Dizer*, a sua expectativa para construir um futuro um pouco melhor que o que mostram os erros do passado e os do presente também.

Nessa linha, quero, ainda, situar o discurso religioso na relação indicada por Miotello (2005) entre *discursos fundadores* e *discursos formadores*.

A Igreja Católica é uma instituição cujas relações de dominação hegemônica são confrontadas constantemente. A sua estrutura comporta um

discurso fundador, que se apresenta sempre como um discurso explicador, nunca exaurido, e que vem pelas informações trazidas do passado, transportadas pelo baú da história e das interações havidas, e recriadas como *possibilidade* a todo instante; por outro lado, há em perspectiva de jogo social e interativo um *discurso formador*, que toma como parâmetro o futuro, o por-vir, os projetos de ser (Miotello, 2005, p.271).

Entendo que o discurso produzido nas cartas de Bento XVI está nessa arena de conflitos de tais discursos: um olhar para o futuro da Igreja, mas alicerçado na memória do passado. Que caminhos o papa Bento nos apresenta? Existe verdadeiramente um olhar para o futuro da Igreja ou apenas um recordar o passado?

Os *discursos formadores* olham para futuro, para onde se quer chegar, com base na memória de futuro, mas, para tanto, partem “da amplificação dos *mitos fundadores*” (explicadores da nossa situação atual). Os *discursos fundadores*, explicadores, pautam-se na memória do passado, que mostram de onde viemos, por que somos como somos, “e se

apoiam com vigor sobre os *mitos formadores*” (produtores dos discursos formadores de nosso futuro a ser construído) (Miotello, 2005, p.271).

Penso nessa situação por entender a Igreja Católica como construtora de poder hegemônico. Esse princípio de hegemonia começa no próprio conceito de unificação da Igreja Católica – é uma instituição que se pretende coesa, mas coesa em relação ao discurso oficial do Vaticano. Tal discurso mostra-se representativo do poder hegemônico quando produz uma ideia de unidade falando em nome dos excluídos. Qual é o melhor caminho para a Igreja nos países chamados de Terceiro Mundo? É um discurso produzido na Europa que define tais expectativas? Há um apagamento ou uma tentativa de apagamento das diferenças de contextos no mundo, no discurso oficial?

O discurso da Igreja pretende-se “absolutamente único e monológico, visa garantir um eco permanente, universal e necessário”. Mas como a hegemonia sempre é apenas um dos lados das relações, há outros discursos, inclusive na própria Igreja,

que se apresentam como contrapalavras ativas e responsivas, e garantem a obrigação da mudança pelo embate social e instauram a possibilidade da quebra e de troca do instituído. Discurso hegemônico não vem com garantia de eternidade, pois que é constituído na luta social, e na luta perde e ganha contornos sempre renovados (Miotello, 2005, p.275).

São as turbulências que os discursos hegemônicos enfrentam. Mas há alguma possibilidade de quebra dessa hegemonia no discurso da Igreja Católica? Ficou bem claro que a própria escolha do cardeal Ratzinger para papa foi um “contra-ataque” que Roma fez em relação a uma ideia de mudanças. Era de conhecimento de todo o clero a postura firme de Ratzinger em relação aos dogmas da Igreja, à Tradição, e, também, de sua influência e intelectualidade. Certamente sua escolha é uma contrapalavra a discursos que pretendiam ver à frente da Igreja alguém menos conservador que João Paulo II. Mudanças podem representar ameaça a um poder instituído.

Podemos notar as contrapalavras que emanam do discurso do cotidiano (tanto no nível mais elevado como nas conversas casuais) e que fazem o enfrentamento sempre necessário, “garantindo à história sua historicidade”.

Miotello (2005) nos apresenta alguns discursos hegemônicos que construíam a ideia de igualdade, dentre os quais, o discurso católico na Idade Média, que “igualava a todos pela *filiação* ao mesmo Pai, pela existência da alma e pela possibilidade universal do pecado; exigia de todos orações, sacrifícios e penitências e cobrava de todos, como caminho para a vida eterna, uma vida de privações” (p.273). Como contrapalavra a esse discurso, estavam o discurso e a postura de São Francisco de Assis e de outras ordens

religiosas; Igreja que se coloca ao lado dos pobres e oprimidos; benzedores; bruxos; alquimistas; ignorantes religiosos; Galileu Galilei e outros homens da ciência; Reforma Protestante, entre outros.

Quais discursos se mostram nesse quadro de enfrentamento ao discurso da Igreja Católica hoje? Quais discursos podem ser considerados contrapalavras ao discurso oficial da Igreja ao longo de sua história recente? Penso aqui no discurso da Teologia da Libertação, que se desenvolveu num contexto social de desigualdade, pobreza e exploração; era um discurso no nível mais alto do discurso do cotidiano. Foi esse discurso uma tentativa de quebra de hegemonia, mas indo de encontro ao discurso oficial do Vaticano, foi calado. Há, portanto, um desejo de se manter a hegemonia, mas esta, relembremos, “não vem com garantia de eternidade”.

A *palavra* é o principal indicador das mudanças sociais; a palavra enquanto signo. Em que signos se trava a batalha pelo poder do discurso hoje? Bento XVI nos coloca o *Amor*, a *Esperança* e o *Desenvolvimento* como arena de luta ideológica. É o amor cristão se apresentando como alternativa ao amor que se vê nos discursos da sociedade em geral; também a esperança cristã se coloca como opção em relação à esperança no progresso, na ciência e na política, como nos foi apresentado. Essa busca pela hegemonia da palavra faz parte do jogo pelo poder; é a ferramenta da qual se dispõe para a manutenção da hegemonia.

E no nosso contexto social, hoje, como se dá esse enfrentamento entre o discurso oficial da Igreja Católica e o que está no cotidiano de seus fiéis?

Lembremos que o discurso oficial quer calar as contrapalavras. Isso porque ele se pretende hegemônico. Interessante, ainda, notar que Bento XVI não faz menção a autores da atualidade, o que deixa uma ideia de monopolização da palavra. Que discursos ele apaga?

Ao não dialogar com os autores divergentes da atualidade, ele apaga as contrapalavras? Certamente que não. As réplicas que divergem do seu discurso estão espalhadas em toda a sociedade, na mídia, nas conversas do cotidiano. E esses discursos também almejam o poder. Assim, a luta pelo poder do discurso se dá nessa arena. Os discursos do cotidiano sempre obrigam o oficial a se pronunciar.

A análise do discurso das cartas encíclicas abre uma perspectiva de se pensar no discurso religioso católico oficial como um discurso que se pretende hegemônico e, por isso, enfrenta muitas contrapalavras; mas também, apresenta tal discurso como sendo ele

próprio uma contrapalavra aos discursos dominantes na sociedade. É ele, ao mesmo tempo, o que se pretende hegemônico, com pretensões de ser único, e um discurso que desafia o discurso construído na sociedade capitalista e difundido pelas mídias. Se, por um lado, é doutrinador; por outro, mostra-se transformador à medida em que preza e prega valores que a sociedade consumista e excludente há muito perdeu. O fato de tal discurso se manter indissolúvel, mesmo em meio aos desafios dos diferentes contextos históricos, é também uma contrapalavra. A sua resposta mediante às mudanças de paradigmas sociais é a manutenção dos seus dogmas. Podemos observar que o discurso de Bento XVI não traz novidades (nem penso que seja essa a sua intenção), mas é um discurso de resgate da tradição.

Entendo perfeitamente que essa questão não se esgota nisso. Há de se considerar que a sociedade criou um discurso que não é diretamente um desafio aos dogmas da Igreja; foi construído nas relações capitalistas que se estabeleceram no século XX. Aqui temos apenas o discurso oficial da Igreja Católica e a visão deste em relação aos discursos divergentes. Dar conta dessa questão demanda, assim, uma análise também dos discursos opositores ao oficial, dentro e fora da Igreja.

O assunto não se esgota nisso, portanto. Pensemos que o projeto de dizer do discurso analisado se constitui no limite que, por um lado, está “na relação dialógica do enunciado com os enunciados que o antecederam no campo da comunicação em que se realiza e, por outro, na relação igualmente característica com os enunciados ou ações responsivas que o sucedem” (Miotello, Turati, 2011).

Tendo em vista o fato de que as encíclicas retomam dialogicamente as doutrinas da Igreja Católica, bem como diversos de seus movimentos que se deram na história recente, cabe perguntar: a doutrina não pode ser a própria dialogia?

Há, por conseguinte, questões que esta pesquisa fez surgir. Mais que respostas, há perguntas. A dialogia não se fecha nem exclui.

Referências

AUTHIER-REVUZ, J. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). In: *Cadernos de estudos lingüísticos*, Campinas, UNICAMP – IEL, n. 19, jul./dez., 1990.

BAKHTIN, Mikhail. Discurso na vida e discurso na arte: sobre a poética sociológica (1926). In: *Freudism – a marxist critique*. Tradução de FARACO, C. e TEZZA, C. (UFPR) para fins didáticos. New York: Academic Press, 1976.

_____. *Questões de literatura e de estética*. São Paulo: Hucitec, 1988.

_____. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12ª ed. Trad. Michel Lhud e Yara F. Vieira. São Paulo: Hucitec, 2006b.

_____. *Para uma filosofia do ato responsável*. São Carlos: Pedro&João Editores, 2010.

_____. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

BLANCO, Pablo. *Joseph Ratzinger – uma biografia*. São Paulo: Quadrante, 2005.

BENTO XVI. *Deus Caritas est* 8ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. *Spe Salve* 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. *Caritas in veritate*. São Paulo: Paulinas, 2009.

BOFF, Leonardo. A falta que faz ao Papa um pouco de marxismo. Disponível em: <http://leonardoboff.com/site/lboff.htm>. Acesso em: 30 de jun., 2011.

BULTMANN, Rudolf. *Demitologização*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CATELLAN, João Carlos. O gênero discursivo religioso católico – uma materialização discursiva previsível. Disponível em: <http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/24416/D%20-%20CATELLAN,%20JOAO%20CARLOS.pdf?sequence=1>. Acesso em: 12 de mar., 2011.

CUSTÓDIO, José de Arimatéia C. *Vox Medii vox Dei: a apropriação do sagrado pela imprensa*. Disponível em <http://www.bibliotecadigital.uel.br/document/?code=vtls000115674>, 2006. Acesso em: 28 de nov., 2009.

FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem e diálogo – as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola, 2009.

FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: editora Ática, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 16ª ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. O sujeito e o poder. In: Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. MICHEL FOUCAULT. Uma Trajetória Filosófica. *Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2ª. Edição Revista. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Introdução: Traduzida por Antonio Cavalcanti Maia. Revisão técnica de Vera Portocarrero. Coleção Biblioteca de Filosofia. Coordenação editorial: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FREITAS, M.T. & SOUZA, S.J. & KRAMER, S. (orgs). *Ciências humanas e pesquisa: leituras de Mikhail Bakhtin*, São Paulo: Cortez, 2007.

GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GEGe. *Palavras e contrapalavras – Caderno de estudos I*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2009.

_____. *Palavras e contrapalavras – Caderno de estudos II*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

GERALDI, João Wanderley. A diferença identifica: a desigualdade deforma. Percursos bakhtinianos de construção estética e ética. In Freitas, M.T. & Souza, S.J. & Kramer, S. (orgs). *Ciências humanas e pesquisa: leituras de Mikhail Bakhtin*, São Paulo: Cortez, 2007. Páginas: 39-56.

_____. Palavras escritas, indícios de palavras ditas. In *Linguagem em (Dis)curso*, vol.3, nº especial, 2003.

GREGOLIN, Maria do Rosário. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos & duelos*. São Carlos: Editora Claraluz, 2007.

GRIGOLETTO, E. *Sob o rótulo do novo, a presença do velho*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

MARQUES, M. C. S. Bakhtin: apontamentos temáticos. In *Primeira Versão*, ano III, vol. IX. Porto Velho: EDUFRO, 2004.

MARTINS, José de Souza. Marx na nova encíclica do papa. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos,marx-na-nova-enciclica-do-papa,92980,0.htm>. Acesso em: 30 de jun., 2011.

MIOTELLO, V. A questão da relação dos discursos fundadores com os discursos formadores in *Triboluminescência*. GEGe (org). São Carlos: GEGe, 2005. Páginas: 271-281

_____, V. A memória do passado em jogo com a memória do futuro constitui sentidos agora. Daí que os projetos de dizer dos sujeitos têm importância. In *Veredas Bakhtinianas*. GEGe (org). São Carlos: GEGe, 2006. Páginas: 277-286

_____, V. Ideologia in *Bakhtin conceitos-chave*. Beth Brait (org.) São Paulo: Editora Contexto, 2008. Páginas: 167-176

MIOTELLO, V. e TURATI, C. Para uma leitura do texto materialmente heterogêneo. In *Análise do discurso: Teorizações e Métodos*. Baronas e Miotello (org). São Carlos: Pedro & João Editores, 2011. Páginas: 285-302

ORLANDI, E.P. *A linguagem e seu funcionamento – as formas do discurso*. São Paulo: Pontes, 1996.

PADEN, William E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

PAULO VI. *Populorum progressio*. São Paulo: Paulinas, 2006.

PONZIO, Augusto. A concepção bakhtiniana do ato como dar um passo. In. *Para uma filosofia do ato responsável*. São Carlos: Pedro&João Editores, 2010. Páginas: 9-38

RATZINGER, J. *Lembranças da minha vida*. São Paulo: Paulinas, 2007.

RATZINGER, J. e D'ARCAIS, P. F. Deus existe? São Paulo: Planeta do Brasil, 2009.

RATZINGER, J. e MESSORI, V. *A fé em crise?- o cardeal Ratzinger se interroga*. São Paulo: E.P.U., 1985.

TESSORI, Dag. *Bento XVI – questões de fé, ética e pensamento na obra de Joseph Ratzinger*. São Paulo: Claridade, 2005.

TRAGTENBERG, M. *A revolução russa*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

Sites consultados

<http://leonardoboff.com>

www.noticias.terra.com.br

<http://online.wsj.com/>

<http://pt.shvoong.com/social-sciences/>

<http://pt.wikipedia.org>

<http://revistaepoca.globo.com/>

<http://storico.radiovaticana.org>

<http://veja.abril.com.br/>

[http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.](http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia)

[http://www.acidigital.com/noticia.](http://www.acidigital.com/noticia)

<http://www.cartacapital.com.br/>

<http://www.catequisar.com.br/texto>

<http://www.cleofas.com.br>

<http://www.cot.org.br>

<http://www.dhi.uem.br>

<http://www.dioceseribranco.com.br>

<http://www.gosp.org.br>

<http://www.guia.heu.nom.br>

<http://www.montfort.org.br>

<http://www.redebrasilatual.com.br/>

<http://www.zenit.org/>

<http://www.30giorni.it/>

www.vatican.va