

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

José Erivaldo Dantas

**O Conceito de “Igreja em saída” como princípio hermenêutico
do pensamento do Papa Francisco**

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

São Paulo

2019

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

José Erivaldo Dantas

**O Conceito de “Igreja em saída” como princípio hermenêutico
do pensamento do Papa Francisco**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciência da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. João Décio Passos.

São Paulo

2019

José Erivaldo Dantas

**O Conceito de “Igreja em saída” como princípio hermenêutico
do pensamento do Papa Francisco**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciência da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. João Décio Passos.

Aprovado em: ___ / ___ / _____

BANCA EXAMINADORA

À minha mãe (*In memoriam*)
que me ensinou o valor da vida
e me instruiu no caminho da Fé.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) e da Fundação São Paulo (FUNDASP) por meio da concessão de bolsa na modalidade taxa.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais: Leninha (*In memoriam*) e Diel com quem aprendi a amar, respeitar, acolher, cuidar e rezar.

Aos meus irmãos – Helenilda, Heleneide, Maria de Lourdes, Lenicleide, Edna, Leoneide, Lenaldo, Erinaldo e Erivan – que mesmo distantes me incentivam na caminhada da vida e nas lutas de cada dia.

À Pia Sociedade de São Paulo, congregação religiosa que me acolheu e me permitiu chegar até aqui, desafiando-me na missão de evangelizar na cultura da comunicação.

Ao professor João Décio, pelas orientações, partilhas, desabafos e por todas as dicas de leituras, que muito enriqueceram a pesquisa.

À Comunidade Paulina de Campinas-SP, na pessoa do Pe. José Carlos de Freitas Júnior, que muito colaborou com este trabalho.

Ao Frei Alexandre Carvalho, pela acolhida e apoio a mim concedidos durante o percurso do Mestrado.

À professora Sílvia Caetano, pelo apoio.

Ao Pe. Claudiano Avelino dos Santos, pela gentileza de ler e revisar este trabalho.

À secretária Andreia, pela atenção, não só a mim, mas a todos os alunos do Programa de Ciência da Religião.

Aos professores, amigos e colegas do Mestrado.

Ao amigo, irmão, Carlos Takeo, pelo apoio, generosidade e por todas as partilhas, desde o primeiro esboço do projeto, até a reta final da pesquisa.

À CAPES e à FUNDASP pelo incentivo e concessão de bolsa na modalidade taxa.

*“A vida tem valor quando doada,
doada no amor, na verdade,
na doação aos outros,
na vida cotidiana, na família”.*

Papa Francisco

RESUMO

Esta dissertação procura compreender o conceito de “Igreja em saída” como princípio hermenêutico do pensamento do papa Francisco, que desde a sua eleição, em 13 de março de 2013, tem manifestado firmemente o desejo de renovação da Igreja, a fim de transformar uma Igreja autorreferencial em uma Igreja decididamente missionária, atenta aos “sinais dos tempos”. Utilizou-se como método de trabalho a pesquisa bibliográfica, considerando os discursos, exortações, homilias e encíclicas do papa Francisco, bem como obras de autores relevantes que de alguma forma tratam, seja especificamente do pontificado de Francisco ou de algum tema específico na perspectiva eclesial. A partir da análise desse material se buscou responder aos problemas levantados, para assim defender a hipótese de que o conceito de “Igreja em saída” está relacionado à reabilitação do conceito de “Povo de Deus” ao centro da eclesiologia da Igreja Católica. Nesse sentido, buscou-se delinear o atual cenário eclesial, a partir do Concílio Vaticano II, e o reflexo desse evento na vida e missão do papa Francisco, principal autoridade da Igreja Católica, incumbido de levar a cabo as intuições conciliares no viés de um processo de *aggiornamento* da Igreja na atual conjuntura eclesial.

Palavras-chave: Papa Francisco. Igreja em saída. Vaticano II. Eclesiologia. Povo de Deus.

ABSTRACT

This dissertation seeks to understand the concept of the "Church which goes forth" as the hermeneutical principle of the thinking of Pope Francis, who since his election on March 13, 2013 has firmly expressed the Church's desire for renewal in order to transform a Church self-referential in a decidedly missionary Church, attentive to the "signs of the times". The bibliographical research was used as a working method, considering the discourses, exhortations, homilies and encyclicals of the Pope Francisco, as well as works of relevant authors that somehow treat, specifically of the pontificate of Francisco or of some specific subject in the ecclesial perspective. From the analysis of this material, an attempt was made to respond to the problems raised, in order to defend the hypothesis that the concept of "Church which goes forth" is related to the rehabilitation of the concept of "People of God" at the center of the ecclesiology of the Catholic Church. In this sense, we sought to outline the current ecclesial scenario, starting with the Second Vatican Council, and the reflection of this event on the life and mission of Pope Francis, the principal authority of the Catholic Church, charged with carrying out the conciliar intuitions on the bias of a process of aggiornamento of the Church in the current ecclesial conjuncture.

Key-words: Pope Francis. Church which goes forth. Vatican II. Ecclesiology. People of God.

SIGLAS

AL *Amores Laetitia* – sobre o amor na família

CV *Christus Vivit* – Exortação apostólica pós-sinodal aos jovens e a todo o povo de Deus

DF *Documento final* – Sínodo sobre os jovens, a fé e o discernimento vocacional

EG *Evangelii Gaudium* – A alegria do Evangelho, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual

GE *Gaudete et Exsultate* – sobre a santidade no mundo atual

GS *Gaudium et Spes* – Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual

IL *Instrumentum laboris* – Sínodo sobre os jovens, a fé e o discernimento vocacional

LG *Lumen Gentium* – Constituição dogmática sobre a Igreja

LS *Laudato Si'* – Louvado Sejas – sobre o cuidado da casa comum

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	7
ABSTRACT	8
SIGLAS	9
INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I FRANCISCO: UM PAPA “CONCILIAR”	18
1. O Concílio Vaticano II e a Igreja no mundo	19
1.1 As condenações de Pio IX em <i>Syllabus</i> – 1864.....	20
1.2 A Convocação do Concílio Vaticano I - 1868	22
1.3 O Vaticano II e o <i>aggiornamento</i> da Igreja	24
2. A herança do Concílio Vaticano II.....	26
2.1 Hermenêutica da continuidade (conservadores) e da descontinuidade (renovadores) ...	29
2.3 A missão do Vaticano II	31
3. O arrefecimento do Vaticano II nos pontificados de João Paulo II e Bento XVI	32
3.1 A Igreja em colapso	35
3.2 A renúncia de Bento XVI	37
3.2.1 <i>Declaratio</i>	39
4. Um papa latino-americano.....	40
4.1 Francisco, um papa conciliar	45
4.2 E se a “revolução” não acontecer?.....	48
BREVE.....	50
CAPÍTULO II A DIALÉTICA ECLESIAL PARA UMA “IGREJA EM SAÍDA”	53

1. Da Igreja <i>societas perfecta</i> à Igreja Povo de Deus.....	54
1.1 A reforma gregoriana.....	55
1.2 A mudança de paradigma.....	58
2. Da Igreja “Povo de Deus” à Igreja Comunhão	61
2.1 A recepção conciliar na América Latina.....	63
2.1.1 Medellín - 1968.....	66
2.1.2 Puebla - 1979.....	67
2.2 Entre a Teologia da libertação e <i>La Teologia del pueblo</i>	69
2.3 Sínodo de 1985	71
3. Da Igreja-comunhão à “Igreja em saída”	73
3.1 A “Igreja em saída”.....	74
3.1.1 A Igreja missionária	75
3.1.2 A Igreja Povo de Deus	78
3.1.3 A exortação do Papa.....	80
BREVE.....	82
CAPÍTULO III PRINCÍPIO HERMENÊUTICO DA “IGREJA EM SAÍDA”	85
1. “Igreja em saída”	86
1.1 Uma Igreja pobre e para os pobres	88
1.2 Uma Igreja no viés de uma ecologia integral	92
1.3 Uma Igreja que se volta para situação das famílias no mundo atual	97
1.4 Uma Igreja que se abre para ouvir os jovens	102
1.5 Uma Igreja preocupada com os migrantes.....	106
1.6 Uma Igreja chamada à santidade no mundo atual	110
BREVE.....	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
BIBLIOGRAFIA	124

INTRODUÇÃO

Cada Papa, ao longo da história, deixou a sua marca. Cada marca é fruto do seu próprio tempo e contexto, religioso, político e social. A marca de Pedro, primeiro Papa, não é a mesma de Lino, que não é a mesma de Paulo VI, que não é a mesma de Francisco, 266º Papa da Igreja Católica, simultâneo a um Papa vivo, emérito. Por isso, para entender o papel de cada Papa ao longo da história, é necessário compreender o contexto religioso e social, as exigências do seu tempo, os conflitos internos e externos da Igreja, que marcaram a sua tomada de posição e definiram o seu pontificado.

O papa Francisco, desde a sua eleição, em 13 de março de 2013, tem imprimido uma marca indelével a seu pontificado: a capacidade de dialogar com o mundo de forma simples, clara e objetiva. À frente de uma Igreja chagada, marcada por contradições, acusações e uma grande crise interna, o Papa tem concentrado esforços em promover uma ampla abertura ao diálogo, colocando em prática o processo de *aggiornamento* tão sonhado pelo papa João XXIII, a fim de devolver à Igreja sua credibilidade institucional, tão fragilizada nos últimos tempos.

O modo como o atual Papa conduz a Igreja Católica está intimamente relacionado com a eclesiologia do Vaticano II. Em Francisco se manifesta a Igreja Povo de Deus, a Igreja dos pobres, a Igreja servidora, misericordiosa e dialogal. Quando se analisa os gestos, palavras e ações de Francisco, percebe-se que ele não inventa nada de novo, apenas traz às claras elementos fundamentais da vida cristã que, talvez, tenham se perdido com o passar dos tempos, ou que foram modificados e descaracterizados.

Os gestos, palavras e ações de Francisco, um Papa do “fim do mundo”, são definidores de uma nova eclesiologia, de uma nova esperança para uma Igreja com mais de dois mil anos de história. Essa esperança foi uma das grandes motivações para a realização desse trabalho, que buscou compreender a atual conjuntura eclesial, à luz das motivações propostas pelo Papa, que tem trabalhado incansavelmente para transformar uma Igreja autorreferencial em uma Igreja decididamente missionária, atenta aos “sinais dos tempos”.

Nesse sentido, com o desejo de vislumbrar o importante papel do papa Francisco à frente da Igreja Católica, pretende-se nessa pesquisa aprofundar o conceito de “Igreja em saída” como

princípio hermenêutico do seu pensamento. Um conceito apresentado na sua primeira exortação apostólica, *Evangelii Gaudium*, na qual são apresentadas algumas diretrizes a fim de orientar e encorajar a Igreja universal a uma nova perspectiva pastoral e missionária. “Sendo necessário passar ‘de uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária’” (EG 15).

Considerando o objetivo da pesquisa, este trabalho buscou, de alguma forma, responder a alguns problemas, como por exemplo: Que desafios a atual conjuntura global, em particular, a eclesial, coloca para a Igreja hoje? Será que a proposta do papa Francisco para uma “Igreja em saída” responde a esses desafios? Qual a força heurística da “Igreja em saída” para transformar uma Igreja autorreferencial em uma Igreja missionária? A partir dessas questões se buscou estabelecer um caminho plausível de fundamentação para se compreender o conceito de “Igreja em saída”, a fim de posicionar o leitor a respeito das motivações do papa Francisco que convidou a Igreja a “sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (EG 20).

Utilizou-se como método de trabalho a pesquisa bibliográfica, considerando os discursos, exortações, homilias e encíclicas do papa Francisco, bem como obras de autores relevantes que de alguma forma tratam, seja especificamente do pontificado do papa Francisco ou de algum tema específico da Igreja. Foi a partir da análise desse material que se buscou responder aos problemas levantados, para assim defender a hipótese de que o conceito de “Igreja em saída” está relacionado à reabilitação do conceito de “Povo de Deus” ao centro da eclesiologia católica. Ou seja, o resgate de um conceito que foi sistematicamente eliminado do discurso eclesial, mas que o papa Francisco, sabiamente, reintroduz, a fim de levar a Igreja a uma mudança de pensamento, de modo que a fé cristã não se firme apenas na preservação da ortodoxia ou na defesa do depósito da fé, mas que seja capaz de levar aos povos e às culturas a verdadeira mensagem do Evangelho. Resgatar o conceito de “Povo de Deus” na perspectiva de uma “Igreja em saída” é assumir a verdadeira missão da Igreja, “tocando a carne sofredora de Cristo no povo” (EG 24).

Nesse sentido, a exortação apostólica *Evangelii Gaudium* – a alegria do Evangelho – é considerada a obra basilar que norteia e fundamenta toda a pesquisa. Nessa exortação, o papa Francisco exprime suas principais preocupações a respeito da Igreja e do mundo, desenvolve alguns temas que têm implicação direta na dinâmica pastoral e missionária da Igreja, a fim de delinear um novo perfil evangelizador.

Considerou-se também outras obras importantes para a fundamentação da pesquisa, como por exemplo, o livro: *Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso*, do autor

João Décio Passos, que também orientou esta pesquisa. Essa obra é de grande relevância para a compreensão desse evento, porque acredita-se que compreendê-lo é o pressuposto fundamental para o entendimento o conceito de “Igreja em saída”. Nessa mesma perspectiva, está Massimo Faggioli, com a obra *Vaticano II: a luta pelo sentido*, que oferece ampla visão, não só do Concílio, mas também do pós-Concílio. A partir dessa obra, buscou-se entender o processo hermenêutico e a recepção do Vaticano II, principalmente na América Latina, que o assumiu na perspectiva de uma *práxis* teológica da libertação do “Povo de Deus”. Nesse sentido, José Comblin, com a obra *O Povo de Deus*, apresenta com respaldo o real significado desse conceito. Acredita-se que na base do conceito “Povo de Deus” está a fundamentação elementar da “Igreja em saída” proposta pelo papa Francisco. Esse conceito tem suas raízes na visão eclesial do papa João XXIII, que sabiamente convocou o Concílio Vaticano II, a fim de oferecer à Igreja um *aggiornamento*, e assim abrir suas portas e janelas para o mundo. Outro autor importante para esta pesquisa foi Rufino Velasco, com a obra: *A Igreja de Jesus: Processo histórico da Consciência Eclesial*. Velasco oferece um profundo entendimento do processo histórico da Igreja, tanto em sua teologia quanto em sua organização estrutural, que vai desde as origens até a mudança histórica da Igreja com o Concílio Vaticano II.

A partir desses autores e textos desenvolveu-se a pesquisa, considerando também alguns referenciais teóricos como, por exemplo, Pierre Bourdieu com o conceito de *campo religioso*, em que a Igreja, detentora de um *capital religioso*, configurou-se no decorrer do tempo numa “referência autárquica”, criando a separação entre a hierarquia e o resto do povo, que foi destituído do capital religioso e, conseqüentemente, transformado pela Igreja em leigo. Outro elemento importante para a fundamentação desse trabalho diz respeito ao conceito de *relações abertas e fechadas ao exterior*, do sociólogo Marx Weber, um conceito que possibilita dialogar com a perspectiva da “Igreja em saída” do papa Francisco.

Para isso, o presente trabalho foi estruturado em três capítulos, que traçam um panorama geral atual conjuntura eclesial, a fim de oferecer ao leitor uma compreensão plausível do conceito de “Igreja em saída” como princípio hermenêutico. Nesse sentido, buscou-se delinear o atual cenário eclesial, a partir do Concílio Vaticano II, e o reflexo desse evento na vida e missão do papa Francisco, principal autoridade da Igreja Católica, incumbido de levar a cabo as intuições conciliares no viés de um processo de *aggiornamento* da Igreja.

O primeiro capítulo dedicou-se a um resgate diacrônico da história da Igreja, a fim de demonstrar, ainda que brevemente, as motivações religiosas e sociais que levaram-na ao Concílio Vaticano II. Além disso, pretendeu-se também demonstrar como esse processo foi vivido e interpretado pelos papas João Paulo II e Bento XVI, bem como o desdobramento dessa

interpretação, que culminou com a renúncia do papa Bento XVI e a eleição do cardeal argentino, Jorge Mário Bergoglio, o papa Francisco. Entender esse processo eclesial é o primeiro passo para se compreender a atual conjuntura eclesial, na perspectiva de renovação proposta por Francisco, que surge na Igreja como uma voz forte, que leva a Roma os ventos do Sul, capaz de se posicionar e de fazer-se ouvir, nem que seja para ser criticado, por sua postura de autenticidade e de fidelidade ao Evangelho. Francisco é um Papa que representa um novo oxigênio para uma Igreja marcada por crises e sérios desafios internos e externos. Nesse sentido, ele se apresenta como um Papa conciliar, no duplo sentido do termo: primeiro por conciliar a Igreja diante das crises que a atingiram nos últimos tempos; e, depois, por assumir com determinação o espírito do Vaticano II, que é um ponto fundamental para a renovação da Igreja.

Já o segundo capítulo, buscou desenvolver dialeticamente o conceito de “Igreja em saída”, a fim de entender o seu significado e o porquê do papa Francisco insistir nesse conceito que se apresenta como novidade à eclesiologia global. Nesse sentido, buscou-se, antes de tudo, apresentar, ainda que brevemente, o processo de transformação da Igreja ao longo do tempo, chamado aqui de processo metamórfico, ou seja, a transformação vivida pela Igreja ao longo dos seus mais de dois mil anos de história. Principalmente no que diz respeito ao processo de transformação de uma Igreja pobre em uma Igreja rica, privilegiada e prestigiosa, convergida numa organização piramidal, rígida, autoritária e clerical, fechada em si mesma, que confia apenas em suas próprias estruturas. A partir dessa visão, este capítulo se propôs a apresentar o conceito de “Igreja em saída”, que significa a passagem de uma Igreja autorreferencial, centrada em si mesma, para uma Igreja aberta à alteridade, uma Igreja decididamente missionária, uma Igreja “Povo de Deus”.

O capítulo terceiro trabalhou de forma objetiva o princípio hermenêutico do conceito de “Igreja em saída”, a fim de compreender o processo criativo do pensamento do papa Francisco, e, desse modo, demonstrar a versatilidade da sua perspectiva eclesiológica, manifestada de múltiplas formas e situações como, por exemplo: na opção pelos pobres, na ecologia, no povo migrante, na família, na juventude e no convite à santidade no mundo atual. Esses são apenas alguns dos temas tratados por Francisco, que definem o conceito de “Igreja em saída”, e que se põem como desafios para atual conjuntura eclesial, e que estão em estreita relação com uma busca constante da Igreja de redescoberta de si mesma e do “Povo de Deus”, que muitas vezes ficou esquecido ao longo do caminho. Embora esse conceito se apresente de múltiplas formas, seu objetivo é um só: transformar a Igreja numa instituição decididamente missionária, atenta às necessidades do “Povo de Deus” no mundo.

Ainda que muito já se tenha escrito sobre o papa Francisco, considera-se que a pesquisa aqui apresentada tem sua originalidade e importância para a compreensão da atual conjuntura eclesial. Ademais, colabora para o enriquecimento acadêmico no que diz respeito à busca pela compreensão de uma das maiores instituições religiosas do mundo, a Igreja Católica, que ganha novo rosto com o pontificado do papa Francisco, o primeiro Papa latino-americano.

CAPÍTULO I

FRANCISCO: UM PAPA “CONCILIAR”

*“Nossa existência é tecida de saudades e de desejos.
As saudades nos ligam ao passado. Os desejos nos projetam para o futuro”.*

J. B. Libanio

Antes de emprendermos a busca pelo entendimento do conceito de “Igreja em saída”, termo cunhado pelo papa Francisco na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* – A alegria do Evangelho¹ – vamos, neste capítulo, fazer um breve resgate diacrônico da Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II, e o seu desdobramento nos pontificados de João Paulo II e Bento XVI, a fim de entendermos o que pode ter levado a Igreja a uma mudança tão radical na escolha de seu pontífice, que culminou com a eleição do então cardeal argentino, Jorge Mario Bergoglio, como Papa em 13 de março de 2013.

Pela primeira vez na história, a Igreja Católica tem à frente do ministério petrino um Papa latino-americano, numa eleição cheia de significados e de grandes questionamentos. Afinal, por que um Papa latino-americano? O que se passa na Igreja para ocorrer uma mudança tão radical? A Europa já não tem mais respostas para a Igreja e para o mundo? A partir dessas questões, seguiremos o percurso deste capítulo, com o objetivo de apresentar possíveis respostas que nos ajudem a compreender o atual modelo eclesiológico, à luz do pensamento do papa Francisco, que insistentemente tem trabalhado para ver alvorecer uma significativa mudança eclesial. Desde a renúncia do papa Bento XVI, em 28 de fevereiro de 2013, que

¹ Exortação dirigida aos fiéis cristãos, que indica os caminhos para a Igreja conforme a feição desejada pelo papa Francisco.

culminou com a eleição do papa Francisco, em 13 de março de 2013, a Igreja iniciou um verdadeiro processo de “saída”.

1. O Concílio Vaticano II e a Igreja no mundo

O Concílio Vaticano II (1962–1965) foi um marco na história da Igreja. Um acontecimento de grande relevância para a autocompreensão da Igreja presente no mundo e do mundo presente na Igreja, que, até então, estavam em posições antagônicas. A Igreja fechada em si mesma, autorreferenciada, sempre muito firme nas suas posições, movida por um magistério “infalível”, em status de conservação patrimonial da doutrina e da moral, confronta-se com o mundo moderno², marcado por grandes transformações³, que já não se permite curvar-se à unilateralidade impositiva de uma Igreja fossilizada em dogmas, regras e doutrinas, sempre pronta a anatematizar os que nela não se “enquadravam”. “Por falta de um discernimento mais analítico e sereno, a Igreja resolutamente se colocou à margem da modernidade” (BRIGHENTI, 2014, p. 17).

A convocação do Concílio Vaticano II pelo papa João XXIII (1958-1963), em 25 de janeiro de 1959, foi uma grande surpresa, que tinha como objetivo “*pensar a fé* de tal forma que pudesse se tornar *significativa* para o homem de hoje” (PALACIO, 2001, p. 35). Um Concílio não para concluir o que muitos chamavam de inacabado — o Concílio Vaticano I⁴, — “mas [um Concílio] que fizesse uma transição de época, a passagem da ‘era tridentina’ e, em certa medida, da plurissecular ‘era constantiniana’, para a era Moderna. Era hora de ‘abrir portas e janelas e deixar entrar o ar fresco’ de um mundo contra o qual a Igreja havia lutado durante quase cinco séculos” (BRIGHENTI, 2014, p. 9). Nesse sentido, o Concílio Vaticano II abriu

² Mundo moderno ou modernidade, diz respeito a um processo histórico-cultural complexo de transformação de mentalidades no Ocidente, um processo que se desenvolve, em sentido mais estrito e de maneira consciente, do século XVII até meados do século XX, com consequências na atualidade em todos os campos. Em sentido mais amplo, a modernidade foi gestada num processo histórico-cultural no qual se podem destacar três etapas: a) *Início da experiência moderna* nos séculos XVI a XVIII. Nessa etapa, acontece uma ruptura com a tradição medieval através da descoberta do Novo Mundo, através do Renascimento Cultural, com o giro do teocentrismo para o antropocentrismo, e através da Reforma Protestante, que fomenta a afirmação do individualismo moderno; b) *A era explosiva de convulsões em todos os níveis* da vida pessoal e social: a revolução francesa, a revolução industrial, expressões do iluminismo com o objetivo de universalizar a razão, proclamar o primado do indivíduo e de sua liberdade; c) *A modernidade, no século XX, produziu a modernização* e sua visão fragmentária em todos os campos (ZILLES, 1993, p. 10).

³ Transformações no campo da técnica e da ciência, caracterizadas por um grande progresso material, bem como a disseminação do ateísmo militante, operando em plano mundial, era o que afirmava a Igreja na época.

⁴ O Concílio Vaticano I fora convocado por Pio IX para “o incremento da fé e da religião católica e para a extirpação dos erros crassos, para a reforma do clero e do povo cristão”, como diz o decreto de abertura de 8 de dezembro de 1869. Como prelúdio, em 1864 Pio IX já publicara um catálogo de erros e os condenara num documento chamado “*Syllabus*” (ZILLES, p. 151, 1970).

uma nova era para a Igreja Católica, “um grande avanço na autocompreensão da Igreja, bem como na compreensão do mundo moderno e de sua prática pastoral” (PASSOS, 2014, p. 9), permitindo-se romper com a sua visão unilateral do mundo.

A Igreja Católica se orientou historicamente pelos Concílios como um recurso extraordinário para estabelecer consensos de fé na comunidade, quando ela se via sob o risco de dissensos internos e de ameaças externas. Portanto, na maioria das vezes os Concílios tiveram a função de criar consensos de fé, corrigindo, para tanto, desvios de posturas, reagindo a erros e definindo regras e rumos para o conjunto da Igreja. A figura dos Concílios delata, certamente, a vocação histórica do Cristianismo católico, ou seja, sua capacidade de manter o carisma cristão em cada contexto, fazendo revisões, adaptações e discernimentos. Não é outro o significado e a própria dinâmica do que se chama tradição no Cristianismo e, particularmente, na Igreja Católica (PASSOS, 2014, p. 7).

Em seus mais de dois mil anos de história, a Igreja Católica realizou vinte e um Concílios, com o objetivo de construir e reconstruir a sua identidade. A relação da Igreja com as conjunturas históricas definiu os objetivos e propósitos de cada um dos Concílios (Cf. PASSOS, 2014, p. 11). De modo geral, a história dos Concílios é, em sentido amplo, a história do combate às heresias, e para esse fim, utilizou-se quase sempre de demasiada acentuação em alguns pontos doutrinários (Cf. GRILLMEIER *apud* BARAUNA, 1965, p. 255).

Nessa perspectiva, o projeto do Vaticano II lançou a Igreja em uma rota histórica de construção da própria identidade no contexto do mundo moderno ambíguo, ou seja, marcado por erros e conquistas virtuosas para a humanidade. O Concílio Vaticano II superou radicalmente o eclesiocentrismo do catolicismo medieval, bem como o clericalismo e a romanização do catolicismo tridentino, desenvolveu uma nova autocompreensão da Igreja, em diálogo com o mundo moderno (Cf. BRIGHENTI, 2014, p. 11). Isso significa dizer que, conforme Palacio (2001, p. 37) “o acontecimento conciliar como totalidade representou a grande virada da Igreja contemporânea, virada inseparável da consciência que a Igreja tomou de si mesma e, portanto, de sua missão”.

1.1 As condenações de Pio IX em *Syllabus* – 1864

Desde o século XVI, a Igreja se colocou firmemente em posição de combate contra os avanços que mais tarde se configurariam no famigerado mundo moderno. Em 1864, o papa Pio IX (1846–1878), por exemplo, publicou uma encíclica, chamada *Quanta Cura*, uma espécie de prelúdio e que, de alguma forma, já apresentava as motivações propulsoras para a convocação do Concílio Vaticano I, em 1869. Nesse documento o papa Pio IX trata, firmemente, da condenação do mundo moderno. Como complemento, ou para que não houvesse dúvidas sobre

suas inquietações, o Papa traz, junto ao documento, uma espécie de anexo, chamado *Syllabus*, cujo objetivo era apresentar um elenco do que ele considerava ser os principais erros do mundo moderno. “Pio IX quis imitar o exemplo do Concílio de Trento, o qual se reunira para condenar os erros dos reformadores do século XVI. Pio IX pretendia sanar todos os males da sociedade moderna salientando a autoridade da Igreja” (ZILLES, p. 151-152, 1970).

Antes das condenações do papa Pio IX, o papa Gregório XVI (1831-1946), com a encíclica *Mirari vos* já havia apresentado uma série de condenações ao mundo moderno, porém o *Syllabus* de Pio IX é muito mais pontual e direto em suas considerações. O *Syllabus* possui oitenta preposições condenatórias, indicando os erros do mundo moderno. De modo geral, consiste na síntese da doutrina ultramontana.⁵

A irrupção de novos valores e conquistas colocou a cristandade⁶ medieval em crise, mergulhando a sociedade como um todo em um profundo processo de transformação. Menos a Igreja (Cf. BRIGHENTI, 2014, p. 16), que não permitia que a sociedade pudesse caminhar e se desenvolver sem a sua tutela religiosa e/ou moral cristã. Desse modo, a Igreja insistia em resistir às transformações do mundo e por isso

na segunda metade do século XIX a Itália foi atormentada pelas ásperas polêmicas sobre os poderes temporais dos Papas e as relações entre Estado e Igreja. Da parte católica, a atitude política assumida pela Igreja é ilustrada no *Syllabus* (1864), recolhida de trechos tirados de alocuções, encíclicas, cartas do Pontífice Pio IX: "A Igreja tem o poder de usar a força e de usar o poder temporal 'direto e indireto'. 'Reis e príncipes não estão isentos da jurisdição da Igreja e, em questões de jurisdição, são inferiores à Igreja; é sem dúvida 'grave erro deduzir que se pode separar Igreja de Estado e Estado de Igreja'" (MEZZANOTTE, 1976, p. 8).

Frente às acusações e imposições da Igreja, os chefes de Estado estavam conscientes de que suas ações já não mais ocorriam “por vontade e graça de Deus”, mas por vontade do povo. Nesse sentido, o homem passa a se orientar, em sua vida prática, sempre mais nas leis imanentes. O iluminismo⁷ torna-se, nesse período, a base da cultura e das ciências modernas, tanto das ciências da natureza como do espírito (Cf. ZILLES, 1970, p. 152).

⁵ Com o advento da modernidade, a Igreja se viu afrontada e, conseqüentemente, desafiada a combater tudo aquilo que se apresentava contrário à doutrina cristã. Foi a partir desse impasse que surgiu o catolicismo ultramontano, que tinha por base a restauração da sociedade europeia a partir dos valores e princípios cristãos. Foi uma busca de recristianizar a sociedade europeia com uma postura contrária à secularização social que vinha em curso, ininterruptamente, desde o advento da modernidade. Contudo, o ultramontanismo foi se modificando gradativamente ao longo de todo o século XIX, uma vez que a própria sociedade foi sendo alterada pelo avanço da Revolução Industrial, além de novas realidades e dinâmicas sociais e políticas. (CONTIERO, 2017, p. 74-75).

⁶ Por cristandade se entende a forma histórica que o Cristianismo viveu durante os séculos em que ele pautou o comportamento religioso, moral e social das pessoas, das comunidades e dos povos. Jogou com poder em ampla extensão. Detinha o monopólio político, cultural e religioso de modo tal que fora da cristandade nem sequer se era cidadão. Entrar-se-ia em tal situação de anomia que as pessoas não suportariam viver (LIBANIO, 2007, p. 245).

⁷O iluminismo, no século passado, modificou radicalmente a posição da Igreja na sociedade, fazendo da Igreja uma grandeza particular entre muitas outras no próprio Ocidente cristão (revolução francesa). O iluminismo

A religião com sua axiologia sobrenatural perdia seu posto para a religião natural; a filosofia da divinização dava lugar à filosofia humanística; o princípio da cristandade universal testemunhava o triunfo da secularização. Diante da fé no transcendente e da consciência comunitária, surgiam também a prática do ateísmo e a consciência individualista pretendente de garantir os direitos particulares de cada pessoa como contraposição à ética intrínseca na religião pré-moderna (SOUZA e GONSALVES, 2013, p. 35-36).

Em seu pontificado, o papa Pio IX realça, portanto, a postura da Igreja frente às investidas da modernidade que, segundo ele, estavam em contradição com os princípios da fé católica. Nesse sentido, com o objetivo de apontar os “erros modernos”, sua atitude foi a de enfatizar a autoridade da Igreja, fundamentada na autoridade divina, postura ratificada pela convocação do Concílio Vaticano I.

1.2 A Convocação do Concílio Vaticano I - 1868

No vigésimo terceiro ano do seu pontificado, em 29 de junho de 1868, o papa Pio IX publicou a bula *Aeterni Patris – Eterno Pai* – ordenando, anunciando e convocando o sagrado Concílio Ecumênico do Vaticano, que tinha como objetivo defender a fé que era “atacada” desde o Concílio de Trento, revisar a vida clerical, o matrimônio cristão, a educação da juventude, o relacionamento da Igreja com o Estado.

O objetivo principal que transparecia nessa convocação era enfrentar a questão desdobrada a partir do início do século XIX, ou seja, enfrentar a modernidade que tomara outros rumos com a evolução de pensamentos e práticas oriundos da tríade revolucionária: Iluminismo, Revolução Francesa e Industrial. Desejava Pio IX que a infalibilidade papal e o primado fossem definidos e proclamados nessa Assembleia conciliar [E foi] (SOUZA e GONSALVES, 2013, p. 65).

O processo do Concílio Ecumênico do Vaticano idealizado por Pio IX foi relativamente curto: convocado em 29 de junho de 1868, iniciou-se oficialmente em 8 de dezembro de 1869, culminando suas atividades em abril de 1870, com a publicação das constituições dogmáticas: *Dei Filius* – Sobre a fé católica e *Pastor Aeternus* – Sobre a infalibilidade papal. Este Concílio ganhou sua expressão dogmática de modo especial na doutrina sobre o poder do magistério ordinário, imediato e episcopal do Papa, na prerrogativa do dogma da infalibilidade papal,

rompeu a unidade de cultura que na Antiguidade e na Idade Média, como um todo, era religiosa (ZILLES, 1970, p. 152). O iluminismo se centrava primeiramente na razão humana e em seguida na fé na natureza. A religião torna-se uma atividade humana igual às demais (Cf. SOUZA e GONSALVES, 2013, p. 27). A razão iluminada é aquela que estabelece uma nova moral não mais baseada na autoridade de princípios divinos, mas fundamentada na regularidade da natureza (Cf. SOUZA e GONSALVES, 2013, p. 35).

formulada na constituição dogmática *Pastor Aeternus* (Cf. ZILLES, p. 154, 1970), fundamentado no primado apostólico⁸.

A esse propósito são citados os testemunhos do IV Concílio de Constantinopla, do II de Lião e do de Florença, bem como a práxis dos bispos de dirigir-se a Roma “especialmente nos assuntos de fé, para proteger-se dos erros”, e o costume dos Papas de “definir os pontos da doutrina que deveriam ser observados”, depois de se informarem do parecer da Igreja espalhada pelo mundo inteiro (ALBERIGO, 1995, p. 384).

Os que porventura discordassem de tal prerrogativa eram considerados anátemas, ou seja, estavam excomungados da Igreja. Segundo o documento, “a Igreja Romana, pela disposição do Senhor, mantém o primado do poder ordinário sobre todos os outros”⁹ (PIO IX, 1868, tradução nossa). Com o Concílio Vaticano I e a promulgação das constituições *Dei Filius* e *Pastor Aeternus*, a Igreja encerra nela mesma a possibilidade de diálogo e, conseqüentemente, fecha suas portas ao mundo moderno.

A posição do papa Pio IX frente ao mundo moderno marca o primeiro período do ultramontanismo, que pode ser classificado em três períodos distintos, a saber: O primeiro, que corresponde aos anos de 1800-1878, abrangendo os pontificados de Pio VII a Pio IX. Centrado quase que exclusivamente no discurso e na consolidação dos aspectos doutrinários conservadores; O segundo período corresponde aos anos de 1878 a 1903 e compreende especificamente o pontificado do papa Leão XIII, que deixando um pouco de lado o conservadorismo doutrinário, traçou o início da interferência da Igreja Católica no interior da sociedade. O ápice desse período se deu com a encíclica *Rerum Novarum*, considerada como carta magna da doutrina social da Igreja. A partir de Leão XIII, a doutrina ultramontana efetivamente buscou um diálogo maior com a sociedade, de modo que a partir desse período as restrições da Igreja à modernidade passam a ser vistas com maior flexibilidade. O terceiro momento é justamente aquele que antecede imediatamente o Concílio Vaticano II, correspondendo aos anos de 1903-1958 e os pontificados de Pio X a Pio XII. Esse momento é marcado pela inserção da doutrina no campo político e da transformação do discurso conservador em uma prática ativa nos

⁸ No Concílio Vaticano I, a Igreja era vista por si mesma como sociedade perfeita, autônoma, transcendente, assumindo uma conotação fortemente triunfalista e jurídica. A Igreja seria a detentora única da verdade e combatente das ideologias antirreligiosas e perigosas do mundo moderno. A confirmação dessa premissa está presente no dogma da infalibilidade papal quando o Papa se pronuncia *ex cathedra*, ou seja, na condição de pastor e doutor de todos os cristãos, definindo, em virtude de sua suprema autoridade, que uma doutrina em matéria de fé ou de costumes deve ser admitida por toda a Igreja. Reconheceu-se, nessa condição, ser o Papa iluminado pela mesma assistência divina infalível que fora prometida ao apóstolo Pedro. A infalibilidade papal assumiu o corpo de infalibilidade da Igreja, uma vez que a autoridade infalível adquire sentido tão somente em função dos fiéis cristãos (SOUZA e GONSALVES, 2013, p. 17).

⁹ “*La Chiesa Romana, per disposizione del Signore, detiene il primato del potere ordinario su tutte le altre*” (PIO IX, 1868).

meios sociais, principalmente pelos programas vinculados à Ação Católica¹⁰. Foi nesse contexto que apareceram as contradições inerentes ao ultramontanismo e que forçaram a Igreja ao desenvolvimento do Concílio Vaticano II.¹¹

1.3 O Vaticano II e o *aggiornamento*¹² da Igreja

Passados noventa anos do término do Concílio Vaticano I (1869–1870), a Igreja se viu necessitada de um novo Concílio: era hora de repensar a fé católica e a presença da Igreja no mundo. A Igreja já não podia viver encerrada nela mesma. Nesse sentido, o papa João XXIII deu um novo impulso à Igreja com a convocação do Concílio Vaticano II, “firmando a fisionomia do Concílio como evento pastoral de toda a Igreja, em transição de uma época histórica para outra” (ALBERIGO, 1995, p. 396). Frente às transformações do mundo, a Igreja se perguntava sobre o que se deveria fazer, sem correr o risco de repetir as mesmas categorias afirmadas no Vaticano I. Nessa perspectiva, para João XXIII, a Igreja deveria ser serva da humanidade, nada de condenações ou anátemas, e as divergências políticas não deveriam ser postas em relevo.

[...] os Concílios Vaticano I e Vaticano II tiveram motivações e funções próprias no tocante à relação da Igreja com a História. Foram convocados mais pela força do contexto da modernidade que propriamente por questões doutrinárias específicas a serem definidas. Podemos dizer que são os Concílios da construção da consciência histórica eclesial no contexto das mudanças ocorridas pelas revoluções modernas. O primeiro visou reagir aos avanços da modernidade e permaneceu na postura reativa e restritiva em relação aos males modernos. O resultado foi a afirmação da Igreja como espécie de centro da verdade, tendo como âncora segura a infalibilidade do Papa, desde então definida como dogma. O segundo, na posição exatamente inversa, pretendeu dialogar com a modernidade. O resultado dessa virada copernicana foi a revisão da postura da Igreja em relação ao mundo moderno de um modo geral. Uma nova concepção da relação entre a Igreja e o mundo, entre a fé e a ciência, entre a Igreja e as religiões vai, de fato, resultar em novas referências para a compreensão da própria Igreja em sua missão dentro do mundo moderno, em suas fontes bíblicas e suas ações sacramental e pastoral (PASSOS, 2014, p. 8).

¹⁰ Diz respeito ao apostolado organizado dos leigos, colaborando, em seu próprio meio, para a extensão do Reino de Deus (PIERRARD *apud* CONTIERO, 2017, p. 127).

¹¹ Para uma melhor compreensão dessa temática, sugerimos a leitura da Tese de Doutorado de CONTIERO, Tiago Tadeu. **O mundo na Igreja e a Igreja no mundo: reflexões sobre o Concílio Vaticano II e a modernidade**, 2017. – Pontifícia Universidade Católica-PUC-SP.

¹² “Esta palavra italiana soou dos lábios do papa João XXIII. Com ela se quis pensar uma Igreja inserida na atualidade, na contemporaneidade, na modernidade. Não quer dizer modernização. [...] Trata-se de uma questão de pensar e agir da Igreja. Tem íntima relação com a dimensão pastoral no sentido de diálogo com o mundo moderno a fim de superar a distância, o atraso, a desatualização da Igreja em relação à vida, à história, ao pensar e agir dos homens e das mulheres de nossos dias” (LIBANIO, 2005, p. 72).

Assim, o Concílio Vaticano II tinha como pressuposto “indagar ampla e profundamente as condições modernas da fé e da prática religiosa, e, de modo especial, da vitalidade cristã e católica” (JOÃO XXIII, 1962). Portanto, “o Concílio não era um fim, era um meio; o fim era a adequação da Igreja ao mundo que a circundava; meta a ser atingida através de profunda renovação, que empregasse o pensamento, a prática, a atitude psicológica da Igreja, porque também ela era filha dos tempos” (MEZZANOTTE, 1976, p. 93).

Desse modo, Libanio (2005, p. 72) afirma que “a intuição do *aggiornamento* se ancora na experiência pessoal de João XXIII de ter percebido como as verdades, os valores sofrem um processo histórico de continuidade em seu núcleo, e de mudança em suas formulações e expressões, conforme o momento cultural”. Após tantas divisões internas e os vários problemas trazidos pelos tempos modernos, era hora de avaliar e renovar a Igreja como um todo. Assim, a Igreja deveria criticar e atualizar aquelas formas que já não respondiam às exigências e condições dos tempos.

O impulso para o *aggiornamento*, dado de modo inesperado por João XXIII, carregava a necessidade da desconstrução e da reconstrução; necessidade que se explicitou no processo conciliar e tornou-se, gradativamente, o princípio, a regra e a meta do Concílio, à medida que avançava nos debates e decisões. (PASSOS, 2014, p. 32).

Entretanto, devido à idade avançada do papa João XXIII, muitos resistiam em “levar muito a sério os sonhos um tanto vagos de um velho, de um Papa de transição” (MEZZANOTTE, 1976, p. 69), e o que muitos imaginavam aconteceu. Em pleno curso do Concílio Vaticano II, o papa João XXIII, exaurido pelos esforços e pela fadiga, encerra, em 3 de junho de 1963, sua vida terrena sem concluir o Concílio que ele havia aberto oficialmente em 11 de outubro de 1962. “Ao morrer, todos foram unânimes em apontá-lo como um dos homens mais estimados da terra, e um dos Papas mais populares de todos os tempos. Sua morte entristeceu e comoveu profundamente os povos” (MEZZANOTTE, 1976, p. 89) e suscitou uma pergunta inquietante sobre o prosseguimento ou não do Concílio. O que faria o sucessor de João XXIII? Não é segredo que o Concílio tinha numerosos e respeitadores opositores, mas eles só conseguiriam interromper o Concílio se o novo Papa o quisesse (Cf. ALBERIGO, 1995, p. 409).

Em 21 de junho de 1963, 18 dias após a morte de João XXIII, o Colégio Cardinalício elegia para o pontificado da Igreja o cardeal Montini, arcebispo de Milão, que escolheu o nome de Paulo VI. Em 29 de setembro desse mesmo ano, o Papa inaugurava a segunda sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II, estabelecendo assim os fins principais do Concílio, indicados

em quatro pontos: “o conhecimento, ou, se se preferir, a consciência da Igreja; a sua reforma; a recondução de todos os cristãos à unidade; e o diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo” (PAULO VI, 1963). Em 7 de dezembro de 1965, o papa Paulo VI realizava o discurso de conclusão do Concílio Vaticano II, e dizia que

a Igreja baixou a dialogar com o homem; e conservando sempre a sua autoridade e a sua virtude, adotou a maneira de falar acessível e amigável que é própria da caridade pastoral. Quis ser ouvida e entendida pelos homens. Por isso, não se preocupou só com falar à inteligência do homem, mas exprimiu-se no modo hoje usado na conversação corrente, em que o recurso à experiência da vida e o emprego dos sentimentos cordiais dão mais força para atrair e para convencer. Isto é, a Igreja falou aos homens de hoje, tais quais eles são (PAULO VI, 1965).

Nesse sentido, Faggioli (2013, p. 169) afirma que, “quer a Igreja Católica esteja se movendo ‘para uma narrativa estável do Vaticano II’, quer não, o Concílio penetrou irreversivelmente no DNA do catolicismo moderno”, mesmo tendo presente que “as renovações trazidas pelo Concílio não foram, portanto, lineares, homogêneas e hegemônicas no conjunto da Igreja” (PASSOS, 2014, p. 50). Por esse motivo, alguns tradicionalistas “acham que o Vaticano II se afastou da tradição e ensinou heresia” (FAGGIOLI, 2013, p. 57).

Contudo, Passos (Cf. 2014, p. 50) afirma que o Vaticano II continua não somente como um ordenamento doutrinal e normativo para toda a Igreja, mas como um projeto de Igreja em busca de concretização; constitui um processo em curso, marcado por avanços e retrocessos, de modo que “o Vaticano II se torna não apenas um farol para o futuro da Igreja, mas também um momento de transição” (FAGGIOLI, 2013, p.171).

2. A herança do Concílio Vaticano II

Concluídos os trabalhos do Vaticano II, o papa Paulo VI entregou à Igreja dezesseis documentos: quatro constituições (*Dei Verbum; Lumen Gentium; Sacrosanctum Concilium; Gaudium et Spes*), três declarações (*Gravissimum Educationis; Nostra Aetate; Dignitatis Humanae*) e nove decretos (*Ad Gentes; Presbyterorum Ordinis; Apostolicam Actuositatem; Optatam Totius; Perfectae Caritatis; Christus Dominus; Unitatis Redintegratio; Orientalium Ecclesiarum; Inter Mirifica*), que foram definitivamente votados e aprovados e solenemente promulgados pelo papa Paulo VI, a fim de serem traduzidos e divulgados na Igreja Católica.¹³

¹³ “Em 1564, não muito tempo depois do fim do Concílio de Trento, o papa Pio IV criou a Congregação do Concílio para se encarregar da interpretação dos decretos do Concílio e proibiu a publicação de quaisquer glosas ou comentários sobre eles. A conclusão do Vaticano II não continha tal proibição sobre comentar os textos finais. Quer dizer, a Santa Sé e a Cúria Romana não tinham um monopólio estrito sobre a interpretação dos textos conciliares...” (FAGGIOLI, 2013, p. 28).

“O fim do Vaticano II significou a volta de bispos e teólogos de Roma para suas Igrejas locais, mas não significou a conclusão dos debates ou o fim da tentativa da Cúria Romana de controlar o resultado final do Concílio” (FAGGIOLI, 2013, p. 28).

A partir das conclusões conciliares, a Igreja vê surgir uma série de comentários sobre os textos promulgados, escritos não necessariamente pelos bispos que supervisionaram o processo de redação dos documentos, mas, na sua maioria, por teólogos que atuaram durante o Vaticano II como consultores, ou que, de alguma forma, assessoravam seus bispos durante a preparação de suas intervenções nas comissões conciliares (Cf. FAGGIOLI, 2013, p. 29).

Os principais comentários sobre os documentos finais do Concílio representaram uma tentativa de lançar luz sobre o sentido mais profundo dos textos contra um pano de fundo da história do debate e de elaborar hipóteses sobre a tendência da Igreja Católica após o Vaticano II. Nos primeiros anos após o Concílio, o espectro ideológico dos teólogos católicos sobre o Vaticano II parecia ser unânime em sua aceitação entusiástica dos documentos finais e sua visão da novidade do Vaticano II, por exemplo, em eclesiologia, liturgia, reavivamento bíblico, ecumenismo, liberdade religiosa e relações inter-religiosas (FAGGIOLI, 2013, p. 30).

O desejo de lançar luz sobre o sentido mais profundo dos textos do Vaticano II, o que no início parecia ser algo unânime em sua aceitação entusiástica, como afirma Faggioli, não dura muito tempo, de modo que, no processo de involução eclesial das últimas décadas, o Vaticano II ganhou posições hermenêuticas antagônicas¹⁴, e, por isso,

todos nós somos conhecedores da classificação, por parte de determinados segmentos da Igreja que buscam minimizar a profundidade e abrangência da renovação do Vaticano II, de duas hermenêuticas do Concílio: uma, segundo eles, equivocada, a hermenêutica "da descontinuidade e da ruptura", e outra, supostamente correta, a hermenêutica "da renovação na continuidade" (BRIGHENTI, 2014, p. 11).

Essas duas formas de interpretação do Vaticano II estão em constante debate. São duas hermenêuticas que se confrontam e que buscam, ainda que na diversidade, estabelecer um caminho interpretativo para o entendimento do Concílio, cada uma delas referenciada pela postura analítica de interpretação avocada. Nessa dupla leitura interpretativa do Vaticano II, uns preferem ver nele a continuidade dos dois Concílios anteriores – Trento e Vaticano I – e outros chamam atenção para a novidade inaugurada pelo Concílio. Contudo, Libanio (Cf. 2005,

¹⁴ Já durante o Concílio Vaticano II delinearam-se duas frações que logo foram chamadas de “conservadores” e de “progressistas”. Nesse contexto, os dois conceitos tinham primeiramente um significado distinto daquele que assumiram após o Concílio. Com efeito, os que naquela ocasião foram chamados de progressistas eram, na verdade, os conservadores, que renovaram a validade da tradição maior e mais antiga da Sagrada Escritura e dos Padres da Igreja, ao passo que os conservadores de então estavam unilateralmente fixados na tradição pós-tridentina dos últimos séculos (Cf. KASPER, 2012, p.35).

p. 9) afirma que a escolha da leitura não é inocente, mas revela elementos ideológicos anteriores, e que trazem consequências para a recepção do Vaticano II.

Assentes na inferência de Libanio, pode-se entender melhor o significado das formas de interpretação do Concílio a partir daquilo que Pierre Bourdieu chamou de luta pela definição, ou seja, “todo campo religioso é o lugar de uma luta pela definição, isto é, a delimitação das competências, competência no sentido jurídico do termo, vale dizer, como delimitação de uma alçada” (BOURDIEU, 2004, p.120). Nesse sentido, a hermenêutica do Concílio se configura como um jogo de poder, em que um grupo busca anatematizar o outro, porque seus agentes tendem a julgarem-se com jurisdição plausível de interpretação dos documentos promulgados, em vista da construção e aplicação de uma narrativa compatível com suas categorias analíticas de interpretação.

Assim, podemos recordar a frase de Paulo VI, proferida na homilia de 29 de junho de 1972: “Acreditava-se que, depois do Concílio, um dia de sol viria para a história da Igreja. Em vez disso, chegou um dia de nuvens, de tempestade, de escuridão, de busca, de incerteza”.¹⁵ (PAULO VI, 1972, tradução nossa). A busca por conciliação eclesiológica e social do Concílio se transformou em debate sobre sua verdadeira hermenêutica, criando divergência quanto à *recepção, interpretação e aplicação* dos seus documentos, de modo que as luzes do Concílio foram sombreadas por compreensão e aplicação incompleta.

Mas, na verdade, as divergências de recepção já estavam instaladas dentro do próprio episcopado e entre os peritos que haviam assessorado os trabalhos conciliares. Mas era, sobretudo, dentro da Cúria Romana que as forças conservadoras se aglutinavam, tornando-se o epicentro legítimo de um trabalho longo de enquadramento do carisma renovador lançado pelo Vaticano II (PASSOS, 2014, p. 27).

Como o Vaticano II não firmou nenhuma interpretação oficial dos seus documentos, “a busca do que renovar e do que conservar demarcou a própria dinâmica conciliar e continua seu curso após a promulgação dos resultados com seus partidários: os renovadores e os conservadores” (PASSOS, 2014, p. 27).

Do pós-Concílio resultou, portanto, duas frentes de interpretação e ação. A primeira se tornou hegemônica por se tornar oficial na figura do Cardeal Ratzinger. A leitura conservadora já não era uma leitura entre as demais, mas a leitura que vinha no fundo e na forma de orientações do Magistério da Igreja. Contudo, para além dessa leitura, subsistiram práticas e interpretações que afirmaram o espírito renovador do Concílio, ainda que dentro de uma estrutura de ideias e de disciplinas cada vez mais controladas pela primeira interpretação (PASSOS, 2014, p.73).

¹⁵ “Si credeva che dopo il Concilio sarebbe venuta una giornata di sole per la storia della Chiesa. È venuta invece una giornata di nuvole, di tempesta, di buio, di ricerca, di incerteza” (PAULO VI, 1972).

Nesse sentido, podemos dizer que “há duas leituras possíveis de um fato novo. Considerá-lo na linha da continuidade com os dados anteriores ou atender ao aspecto novo de ruptura” (LIBANIO, 2015, p. 13). Entretanto, é importante ter presente que a ruptura não significa a negação da Tradição, como se a interpretação do Concílio, no viés da renovação, fosse a manifestação do desejo de destruição da Igreja para reconstruí-la, mas significa o desejo de que a tradição apostólica e dos Santos Padres não seja suprimida por outras interpretações que muitas vezes se distanciam da força do Evangelho.

Contudo, Faggioli (Cf. 2013, p. 105-122), diz que a luta hermenêutica tem raízes históricas mais profundas e amplas, que podem ser localizadas nas tradições constitutivas do pensamento cristão ocidental, a saber, o agostinianismo¹⁶ e o tomismo¹⁷. Duas tradições com visões diferentes. A primeira mais fechada para o mundo, a segunda com uma visão mais progressista da Igreja e do mundo. Entretanto, Paulo VI, na Audiência Geral de 12 de janeiro de 1966, afirmou que “o Concílio não nos obriga a olhar para trás, no momento de sua celebração; mas nos obriga a olhar para a herança que ele nos deixou e que está presente e que seguirá no futuro”¹⁸ (tradução nossa). Ou seja, não nos obriga a olhar para trás no sentido de um saudosismo pré-conciliar, como se aquela configuração eclesial fosse a Igreja ideal. O que se propõe é justamente olhar para a herança conciliar, que não significa ruptura com a tradição, com a finalidade de que espírito do Concílio seja valorizado e colocado em prática.

2.1 Hermenêutica da continuidade (conservadores) e da descontinuidade (renovadores)

Os que leem o Vaticano II a partir da hermenêutica da renovação na continuidade buscam estabelecer uma unidade entre os Concílios, “perscrutando-lhes o elemento permanente, retendo e valorizando a Tradição. Consideram a história um fluxo contínuo, atenuando-lhe as diferenças e os cortes” (LIBANIO, 2015, p. 9). Isso quando não questionam a própria legitimidade do Concílio Vaticano II, por considerá-lo uma ruptura com a Tradição da Igreja, afirmando que o Concílio se afastou dela e ensinou heresia.

Neste sentido, Brighenti afirma que, diante das atitudes e práticas,

os que concebem o Vaticano II numa hermenêutica “da renovação na continuidade” demonstram que, embora se reivindicuem do Concílio, na prática continuam atrelados

¹⁶ A escola agostiniana coloca a Igreja e o mundo numa situação de rivais; ela vê o mundo numa luz negativa. O mal e o pecado são tão abundantes no mundo que a Igreja devia ser sempre suspeitosa e desconfiada dele. Qualquer abertura para o mundo seria “otimismo ingênuo” (Cf. RUSH *apud* FAGGIOLI, 2013, p. 105).

¹⁷ Os tomistas defendem o lugar da história e do pluralismo na teologia (Cf. FAGGIOLI, 2013, p. 114).

¹⁸ “Il Concilio non ci obbliga tanto a guardare indietro, all’atto della sua celebrazione; ma ci obbliga a guardare all’eredità che esso ci ha lasciata, e che è presente e durerà per l’avvenire” (PAULO VI, 1966).

à mentalidade e ao modelo de Cristandade ou de neocristandade, ou seja, à larga e esclerosada “era constantiniana”, que se prolongou na Igreja Católica até meados do século XX. Ao contrário de uma “volta às fontes” bíblicas e patrísticas, como fez o Concílio, tais segmentos advogam pela “volta ao fundamento”, através da fidelidade à Tradição, leia-se, refúgio na doutrina e no tradicionalismo, revelando dificuldade em se desvencilhar das velhas seguranças da tradição tridentina, tributária de uma racionalidade pré-Moderna, essencialista e metafísica. O Concílio Vaticano II frisou que a Tradição não é um fóssil, é viva, a “tradição” progride (DV 8b), está aberta até os finais dos tempos, pois a Igreja é uma realidade divina-humana, carisma-instituição, ou, como diz Bruno Forte, “tradição, é a história do Espírito Santo na história do Povo de Deus” (BRIGHENTI, 2014, p. 12).

Desse modo, Libanio assegura que “o limite dessa leitura se faz sentir no reforço do poder institucional e no bloqueio das mudanças. Ela tem presidido a muitas interpretações do Concílio Vaticano II a fim de deter as transformações em curso e o esvaecimento do poder das instituições em tempos de pós-modernidade” (LIBANIO, 2015, p. 10).

Já a hermenêutica da descontinuidade e da ruptura – renovadores – é uma corrente que surge, não configurada diretamente sob as categorias de descontinuidade ou de ruptura com a Tradição, mas, precisamente, como um modo específico de aceitação e interpretação dos documentos conciliares, salientando o ponto da novidade criativa trazido por eles à Igreja e à sociedade. Os intérpretes da “descontinuidade” são, assim, acusados pelos conservadores de fazerem do Concílio uma hermenêutica desvinculada da Tradição, ou seja, uma hermenêutica de ruptura com a história da Igreja. Contudo, Brighenti afirma que, na realidade, eles “estão fazendo uma ‘hermenêutica da continuidade e da descontinuidade’, na medida em que captam muito bem que o Vaticano II se coloca na perspectiva da ‘volta às fontes’ bíblicas e patrísticas, das quais a tradição tridentina havia se distanciado” (BRIGHENTI, 2014, p. 13).

Faggioli (Cf. 2013, p. 51) recorda-nos que, embora possa parecer paradoxal, os principais acusadores do Vaticano II como uma “ruptura” na tradição da Igreja, eram os mesmos que de alguma forma questionavam a própria legitimidade do Vaticano II como um Concílio na tradição da Igreja, dentre seus Concílios anteriores e como magistério da Igreja, porque

há duas formas de revisitar o passado: uma, fazendo dele um refúgio e repetindo-o num presente que o denuncia obsoleto, posição típica dos fundamentalismos e tradicionalismos; outra, fazendo do passado uma refontização, entendendo que a Igreja precisa estar sempre se originando ou, como dizia Dom Helder Camara, ela deve mudar muito para continuar sendo sempre a mesma Igreja de Jesus, que peregrina na precariedade da história” (BRIGHENTI, 2014, p. 13).

Na visão de Libanio, a corrente da descontinuidade e da ruptura acentua a novidade, as modificações, os cortes culturais da história e suas condições sociais. É um modo de voltar o olhar para o que está surgindo de original, de diferente, que se distancia do comumente aceito

até então (Cf. LIBANIO, 2015, p. 10). Porque “o Concílio não abandonou nenhum ponto da doutrina tradicional da Igreja, mas a situou no horizonte pastoral [...] [e] apontou o caminho que leva de uma identidade fechada e trancada em si mesma para uma identidade eclesial entendida como aberta, relacional e dialogal” (KASPER, 2012, p.39).

2.3 A missão do Vaticano II

O Vaticano II é, por assim dizer, um modo de ler, entender e conciliar a Igreja ao mundo e o mundo à Igreja, de modo que haja uma reconciliação de ambas as partes. No entanto, essa reconciliação não quer dizer ausência de divergências, mas que, seguindo as transformações do mundo, a Igreja seja capaz de perceber que ela não é o mundo, mas que está no mundo, o que não significa acomodação do Cristianismo ao mundo como ele é, mas entendimento de que a história se encarregou de colocar a Igreja frente a frente com as mudanças modernas (Cf. PASSOS, 2014, p.168).

Em grande parte, a *recepção, interpretação e aplicação* do Concílio estão em estreita relação com a forma como cada Papa interpretou e adaptou os documentos conciliares, porque, independentemente de ala conservadora ou progressista e suas visões antagônicas do Concílio, o que ratifica a Igreja e sua presença no mundo é o que o Papa, por meio de documentos oficiais, estabelece como normativas a serem interpretadas e adaptadas às Igrejas locais. Claro que isso não desmerece ou enfraquece o trabalho dos “hermeneutas”, porque também eles lutam nesse campo para que o Concílio ganhe autonomia e jamais perca sua validade pastoral, ecumênica, e sua capacidade de diálogo e de *aggiornamento*.

O esforço do Concílio foi manter na transitoriedade cultural a invariante cultural das perguntas fundamentais do ser humano e das respostas da revelação. Mergulhou no coração da história para encontrar aí, sempre em formas e expressões novas, a permanência ontológica do que permite ao ser humano transmitir, ao longo do tempo, realidades, verdades, valores, experiências válidas para todos. Presente nas mediações históricas e concretas, descobriu a estabilidade do universal. Buscou a superação da distância entre a linguagem e as experiências significativas. Entendeu a subjetividade e experiência pessoal como fontes de conhecer, de valor, de verdade, não de maneira arbitrária, mas em confronto com a objetividade da realidade. Valorizou também a intersubjetividade, a relação interpessoal, a aspiração à participação e à comunalidade dos homens e das mulheres modernos (LIBANIO, 2015, p. 78).

Como afirma Passos (2014, p.31), “todo Concílio pretende, em certa medida, inovar algum aspecto da interpretação da fé, da vida e ou das normas da Igreja”. De modo que não faria sentido convocar os bispos de toda a Igreja para simplesmente repetir o que já foi definido no passado e que ainda gozasse de atualidade ou de funcionalidade na vida da Igreja”. De modo

que “o Vaticano II nasceu com o intuito explícito de renovar a Igreja como um todo [...] Tratava-se de avaliar a Igreja como um todo, após tantas divisões internas e os vários problemas trazidos pelos tempos modernos” (PASSOS, 2014, p. 31). O Concílio, nesse sentido, insistiu em abrir caminhos de valorização à comunhão, à participação e à partilha da Igreja, bem como em sua inserção na sociedade em atitude de diálogo e de serviço.

Por maiores que sejam as divergências quanto à recepção do Concílio, é fato que “a maioria dos historiadores e teólogos do Concílio chegou a um consenso geral que afirma que o Vaticano II é tanto um *corpus* de documentos como um evento, e que deve ser conhecido e entendido tanto em sua letra como em seu espírito” (FAGGIOLI, 2013, p. 177).

3. O arrefecimento do Vaticano II nos pontificados de João Paulo II e Bento XVI

João Paulo II (1978–2005) foi um dos poucos papas com um pontificado muito extenso: quase vinte e sete anos. Eleito em 16 de outubro de 1978, exerceu o ministério petrino até 2 de abril de 2005, sendo considerado um dos líderes mais influentes do século XX. Entretanto, se no pontificado de Paulo VI (1963–1978) o papel dos bispos e das conferências nacionais, no que diz respeito à interpretação do Vaticano II, já havia sido reduzida, essa redução se amplia durante o pontificado de João Paulo II. “Ele [João Paulo II] agiu como última e única garantia do Vaticano II, por vezes, numa ‘nominalística’, embora inequívoca, intenção de receber o legado do Concílio” (FAGGIOLI, 2013, p.30). Ou seja, com o objetivo de justificar suas palavras e ações, tratava de, de alguma forma, sempre que possível, remeter-se ao Vaticano II, dando a entender que apenas ele era a única pessoa com plausibilidade para falar a respeito da recepção do Concílio, sendo essa, talvez uma forma de controlar aqueles mais imbuídos pelo espírito inovador do Concílio, e que desejavam ver suas novidades sendo colocadas em prática na sua totalidade.

Entretanto, Massimo Faggioli afirma que a mudança mais significativa quanto à interpretação do Vaticano II ocorreu em abril de 2005, com a eleição de Bento XVI (2005–2013), o qual, na função de cardeal prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé (1981-2005), havia sido um poderoso intérprete desse Concílio, e não um mero executor das políticas de João Paulo II (por exemplo, contra a Teologia da Libertação na América Latina), referenciado por uma postura conservadora ante o Concílio, manifesta pela visão de “um perito teológico, de um *intellectual*, depois convertido em Papa, em *líder hierocrático-político*” (ASSUNÇÃO, 2018, p. 95).

A soma dos pontificados desses dois papas corresponde a aproximadamente 35 anos, o que significa dizer que mais da metade dos anos de recepção do Concílio, que completou cinquenta anos em 2015, transcorreu no viés eclesial de João Paulo II e Bento XVI. Esse fato nos permite considerar que, durante aproximadamente 35 anos, o calor da renovação conciliar esfriou, porque durante esse tempo, “a leitura conservadora já não era uma leitura entre as demais, mas a leitura que vinha no fundo e na forma de orientações do Magistério da Igreja” (PASSOS, 2014, p.73).

Durante os dois últimos pontificados, o Vaticano II arrefeceu em relação à força centrífuga, ou seja, a força transformadora do Concílio. Isso se mostrou evidente no que Passos chama de “recentramento”, modo específico, mas não o ideal, de colocar em prática o legado Conciliar (Cf. PASSOS, 2014, p.77). Essa posição de “recentramento” foi tratada por Libanio, durante o pontificado de João Paulo II, em *A volta à grande disciplina*, obra na qual o autor apresenta um quadro prospectivo da tendência que se espalhou no corpo eclesial, provocando retrocesso em relação ao Concílio e aumento do clericalismo. Sua grande crítica dizia respeito ao fato de o Papa ter parado no texto do Concílio e ter-se esquecido do espírito que o animou. Isso fez com que se detivesse na construção de uma identidade mais simples da Igreja, menos dialógica, mais fechada em si mesma, esquecendo-se de que

o sentido mais profundo do Concílio Vaticano II não foi brindar à Igreja um texto terminado, mas criar novo espírito, nova mentalidade, introduzindo no interior da Igreja, a dimensão histórica, hermenêutica, dialética. Ater-se à materialidade de seus textos é contradizê-lo, é desconhecê-lo. Pois, ele mesmo anuncia a sua superação, ao aceitar o duplo princípio fundamental da perspectiva pastoral e ecumênica. Com a dimensão pastoral, quer-se dizer que se faz necessário contínuo diálogo com a realidade social. Ora, essa não parou em 1965. De lá para cá correu muita água no rio da história. E o esforço de diálogo, de confronto interpretativo deve continuar sua tarefa (Cf. LIBANIO, 1983, 149).

Por muito tempo, o Concílio ficou preso às categorias analíticas de um papado indiferente não ao texto, mas ao espírito conciliar, avocando para si toda e qualquer possibilidade de referência à recepção do Concílio, em nome da coesão do grupo, usando-se muitas vezes da imposição e do autoritarismo. De modo que “o céu azul e radiante anunciado por João XXIII com a convocação do Concílio tolda-se com nuvens carregadas e escuras. Tanto mais pesadas e negras, quanto mais nos aproximamos do centro administrativo da Igreja” (LIBANIO, 1983, p. 135). As luzes com vistas a um novo espírito, a uma nova mentalidade para a Igreja são, nesse sentido, ofuscadas por uma hermenêutica de “recentramento” e de posição unilateral, o que se manifesta por uma centralização exagerada por parte do governo da

Igreja, um controle severo da reflexão teológica e uma sucessão de pronunciamentos doutrinários do magistério da Igreja (Cf. MIRANDA, 2017, p. 175).

Na mesma perspectiva crítica, o padre teólogo Hans Küng (2012), questiona-se em *A Igreja tem salvação?*¹⁹, obra na qual o autor faz uma contundente crítica à Igreja Católica, em especial ao modo como os dois últimos papas – João Paulo II e Bento XVI – conduziram-na, pautados quase que exclusivamente por instruções e decretos.

Certamente eu preferiria dedicar meu tempo a outras questões e projetos importantes que urgem e estão presentes em minha agenda. Mas o curso da restauração tal como se deu nas últimas três décadas, sob o comando dos papas Karol Wojtyła e Joseph Ratzinger, com seus efeitos cruciais, cada vez mais dramáticos para o ecumenismo cristão, obrigam-me a de novo assumir o papel, que tanto me desagrada, de crítico do Papa e de reformador da Igreja, numa ocupação que não raras vezes tem suplantado aspectos de minhas obras teológicas, que me seriam mais importantes (KÜNG, 2012, p.11).

Se levarmos em consideração a opinião pública de todo o mundo, João Paulo II se mostrou, desde o início do seu pontificado, como um homem de caráter profundamente enraizado na fé cristã, voluntarioso defensor da paz, dos direitos humanos, da justiça social, além de ser extremamente carismático e, sem dúvida, capaz de satisfazer o anseio das massas por um modelo moralmente confiável. De forma imponente e midiática, tornou-se de maneira muito rápida um *superstar* e, para muitos fiéis católicos, uma figura para se cultuar em vida (Cf. KÜNG, 2012, p.11).

Apesar de toda virtude, afirma Hans Küng, que seu pontificado foi pouco substancial e de poucos avanços. Suas reais intenções como pontífice consistiam em frear o movimento conciliar, estancar a proposta de reforma intra-ecclesiástica, de modo que o desejo do Concílio de diálogo com o mundo moderno se transformou numa posição unilateral, por meio de instruções e decretos (Cf. KÜNG, 2012, p.178-180), posição ratificada pelo seu braço direito, o então Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Joseph Ratzinger (nomeado em 1981), que sempre se manifestou em posição de conservadorismo em relação ao espírito conciliar.

Embora se manifestasse sempre pautado por uma visão conservadora do mundo e da Igreja, a posição de Joseph Ratzinger era, de alguma forma, equilibrada pela visão do papa João Paulo II, o que, para alguns, acabou com o conclave de 2005 (Cf. FAGGIOLI, 2013, p. 154).

Em 2005, com a eleição de Bento XVI, ficou claro que uma nova espécie de atitude para com o Vaticano II estava ocorrendo. A alocução papal de dezembro de 2005

¹⁹ Publicado originalmente pela editora Piper, em Munique, na Alemanha, com o título: *Ist die Kirche noch zu retten?*, foi traduzido para o Português em 2012 pela editora Paulus, com o título: *A Igreja tem Salvação?*

inaugurou um novo tipo de relação entre o magistério papal e os documentos do Vaticano II, pelo menos para o pontificado de Bento XVI (FAGGIOLI, 2013, p. 138).

A eleição do Cardeal Ratzinger para Papa se mostrou como culminância da interpretação conservadora do Vaticano II, ao menos enquanto durou seu pontificado relativamente curto. Ou seja, essa culminância diz respeito à chegada ao posto mais alto da Igreja daquele que havia coordenado vigorosamente aquela leitura antes e durante o tempo em que foi Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, no decurso do pontificado de João Paulo II (Cf. PASSOS, 2004, p.72). A eleição do sucessor de João Paulo II significou, de fato, o fim de uma nova fase da recepção e aplicação do Concílio e o começo de uma nova fase. “Representou uma ‘hermenêutica da continuidade’ que, na verdade, nada mais representa que uma nostalgia pré-conciliar” (KÜNG, 2012, p. 229-230). Não obstante, Faggioli (Cf. 2013, p. 139) afirma ser necessário reconhecer que, devido ao pontificado de Bento XVI, ou seja, a sua indiferença conciliar, o Vaticano II ganhou nova expressão, não por parte do magistério, mas porque voltou a ser assunto de debate na vida da Igreja.

Para Hans Küng, Ratzinger, como papa Bento XVI, perdeu a grande chance de fazer o Vaticano II entrar em sintonia com a Igreja Católica, sabendo-se que, para esse feito, era necessário que o Papa se rendesse aos avanços previstos pelo Concílio Vaticano II e, conseqüentemente, tivesse a coragem de implementar as reformas ali propostas. Mas, na verdade, Bento XVI caminhou na direção contrária ao espírito conciliar, de modo que

não perdeu nenhuma oportunidade de relativizar o texto do Concílio, interpretando-o de maneira oposta à do espírito conciliar original. Sim, em claras demonstrações de retrocesso, Ratzinger posiciona-se de maneira expressamente contrária à do Concílio Ecumênico, que, para a grande tradição católico-romana, representa a mais elevada autoridade da Igreja Católica (KÜNG, 2012, p.24).

Foi por essa indiferença ao espírito conciliar que a Igreja mergulhou na mais profunda crise de confiança desde a Reforma, já que, “em sua política anticonciliar o Papa [Bento XVI] conta com todo o apoio da Cúria Romana, em cujo âmbito se isolou, tendo eliminado as forças hauridas no espírito do Concílio” (KÜNG, 2012, p.25).

3.1 A Igreja em colapso

Durante os pontificados de João Paulo II e Bento XVI, a Igreja entrou em grande crise. Seguindo a perspectiva de Hans Küng, podemos dizer que a crise que assolou ou assola a Igreja Católica é consequência de uma *opção magisterial*, ou seja, fruto do modo como o Magistério

da Igreja, principalmente nos dois últimos pontificados, tratou ou não de questões pertinentes à Igreja Católica. A política de restauração desses dois papas enfrentou um colapso generalizado, de modo que nenhuma aparição, viagem ou documento doutrinário pontifício teriam a capacidade de mudar as concepções da maioria dos católicos em questões controversas relativamente ao sentido da doutrina romana. Porque

quando o Magistério recorre à autoridade suprema, para se pronunciar sobre todas as coisas passadas e futuras, expõe os documentos a serem relativizados. Nesse caso, não raro, não se veem (ou se finge não vê-los) os verdadeiros problemas, criando uma distância entre o Magistério e a evolução do mundo da tecnociência (ZILLES, 2011, p.183).

Um exemplo disso foi, segundo Küng (2012, p.31) “o sistema de acobertamento dos desvios sexuais por clérigos, que vigora em todo o mundo, foi ato devidamente coordenado pela Congregação da Fé romana, tendo à frente o cardeal Joseph Ratzinger (1981-2005)”. Às vezes, é mais fácil fechar os olhos para os problemas que enfrentá-los, sabendo-se que um problema só se resolve com uma solução, mas para isso, exige-se mudança de postura e de pensamento. Pode-se comparar essa questão com uma grande enfermidade, ou seja, para sarar é preciso ir a fundo na identificação do problema, buscando o antídoto eficaz para combater a doença; se isso não acontece, a tendência é recorrer a métodos paliativos, que num primeiro momento dão sinais de que tudo está bem, mas, na verdade, apenas se mascara o real problema, sendo que as consequências logo aparecem.

A crise deixou tanto a Igreja quanto a Cúria Romana num momento crítico. As enfermidades da Igreja, que até então haviam sido tratadas com métodos paliativos, vieram à tona, exigindo da Igreja uma tomada séria de posição, porque o poder público, por meio de investigação policial em vários países, já havia se antecipado e estava fazendo a parte dele, tomando as devidas providências, principalmente no que diz respeito aos escândalos de abuso sexual pelo clero católico. Dentre os muitos problemas que levaram a Igreja a entrar numa crise escancarada, exigindo dela uma firme tomada de decisão, estão, por exemplo:

O *Vatileaks*, o escândalo dos documentos subtraídos da secretária do Papa e tornados públicos, e a suspeita de irregularidades na gestão financeira, sobretudo do chamado Banco do Vaticano (*Istituto per le Opere di Religione ou IOR*) eram sinais de que no aparelho curial muitas coisas já não funcionavam, como estávamos habituados e como se podia esperar. Mas a crise era mais profunda do que os sinais dela decorrentes na Cúria Romana. Os casos de abusos de menores, sobretudo nos Estados Unidos, na Irlanda, na Bélgica e na Alemanha, produziram um *choque* e causaram danos profundos. Despontou, além disso, a impressão de um cansaço e de um esgotamento espiritual, uma falta de confiança e de entusiasmo. A Igreja, aparentemente, ocupava-se cada vez mais sobretudo de si, sofria por si própria, lamentava-se de si ou, ocasionalmente, celebrava-se a si própria. A sua força profética parecia extinta e o seu impulso missionário paralisado. Um mundo tornado secular, não já comunista, mas

consumista, regulado pela economia, parecia reduzi-la a uma realidade marginal. Em toda a parte, no mundo, as florescentes e vigorosas Igrejas pentecostais e o esoterismo pareciam ultrapassá-la (KASPER, 2015, p.8-9).

A crise que vive a Igreja se deve, em grande parte, à sua pretensão, por vezes excessiva e irreal, quanto à própria autoridade. Se por muito tempo a Igreja foi efetivamente Estado, acostumada a uma posição vertical e unilateral, na Modernidade, esse perfil eclesial já não corresponde à realidade com a mesma intensidade de outrora. Portanto, quando o Magistério insiste nessa linha, a tendência é fechar-se ao mundo e lutar incansavelmente por transformar a Igreja num resquício medieval anacrônico. Porque “no seio do sistema teórico dogmático fechado esconde-se uma teologia escolástica autoritária, datada e de caráter não bíblico” (KÜNG, 2012, p.60).

3.2 A renúncia de Bento XVI

A renúncia de um Papa ao governo da Igreja não é novidade²⁰, é um acontecimento que já sucedeu em outros momentos no curso da história, seja de forma espontânea ou motivada por forças externas. Na metade do século passado, começaram a circular vozes a respeito de uma possível renúncia papal. Muitas vezes pautadas mais pela especulação, do que por um gesto concreto por parte do pontífice, essas vozes ecoaram no tempo de Pio XII, e depois de Paulo VI e, recentemente, João Paulo II. Contudo, Rusconi afirma que, “se a renúncia de um pontífice à sede de Pedro não é um fato único no interior da história da Igreja, todavia é um *unicum* para a nossa época, a tal ponto que a notícia da renúncia de Bento XVI repercutiu instantaneamente de um lado a outro do mundo” (RUSCONI, 2013, p. 10).

O papa Bento XVI alegou que a sua viagem ao México e à República de Cuba em março de 2012 exigira muito dele, e que os médicos o haviam alertado de que, devido ao seu estado físico, ele não poderia mais atravessar o Atlântico. Segundo o Papa, esse foi o ponto crucial para sua decisão. Diante disso, o pontífice se viu incapaz de dar continuidade à agenda prevista, de modo especial à Jornada Mundial da Juventude no Rio de Janeiro, que, embora marcada para 2014, devido à Copa do Mundo havia sido antecipada para 2013. Diante disso, o Papa entendeu que era necessário renunciar a tempo de o novo Papa se preparar para o Rio (Cf. SEEWALD, 2017, p. 42).

²⁰ A renúncia de um papa não é algo comum, mas é uma possibilidade contida expressamente no parágrafo 2º do Cânone 332 do Código de Direito Canônico, que estabelece que “se acontecer que o Romano Pontífice renuncie a seu múnus, para a validade se requer que a renúncia seja livremente feita e devidamente manifestada, mas não que ela seja aceita por alguém”.

Não obstante a declaração do Papa em conversa com Peter Seewald, é fato que

a renúncia do papa Bento XVI revelou repentinamente e pôs diante dos olhos de todos a crise que, embora oculta, estava presente já há oito anos, e o timoneiro, em virtude da rápida diminuição das suas forças físicas, via-se já incapaz de reger e guiar, no mar tempestuoso de um mundo em veloz mudança, o leme da pequena barca de Pedro (KASPER, 2015, p.9).

Diante de uma Igreja marcada por problemas e escândalos, com sua imagem manchada perante o mundo, é possível que Bento XVI não tenha encontrado forças suficientes para enfrentá-los (Cf. BORGHESE, 2018, p. 15), não lhe restando alternativa, a não ser renunciar. Outro fator que deve ser levado em consideração, é que a forma como a hierarquia estava seguindo o seu curso, é como se ela estivesse falando a pessoas surdas sem usar a linguagem dos sinais. Firme e exigente na exposição unilateral de uma doutrina moralmente dogmática, talvez a cúria romana tenha se esquecido daquela passagem bíblica de *Mateus 7,3-4*, quando Jesus questiona os discípulos: “Por que observa o cisco no olho do teu irmão e não presta atenção à trave que está no teu próprio olho? Ou como podes dizer ao teu irmão: ‘deixa-me tirar o cisco do teu olho, quando na verdade tens uma trave no teu?’”. Pode ter sido o confronto com essa “trave” que forçou Bento XVI a renunciar, manifestando sua incapacidade de lidar com as crises que abalaram a Igreja. Porque até então a Igreja muito se ocupara de tirar o cisco do olho dos outros, mas, infelizmente, muito se esquecera dos inúmeros ciscos que foram se acumulando no decorrer do tempo e que se transformaram em grandes “en-traves”, em grandes estigmas, que foram insistentemente se instalando no seio da Igreja.

Desse modo, podemos considerar que as opções políticas, pastorais e teológicas pós-conciliares, feitas por Bento XVI, desembocaram numa grande armadilha contra si mesmo, afinal

o período pós-conciliar [...] experimentou um processo de centralização institucional e de rigidez no âmbito da moral, que refletia a preocupação das autoridades eclesásticas com certo relativismo reinante na sociedade, na intenção de fazer voltar à ordem aquela época turbulenta. Hoje podemos constatar que essa política imposta sem que as Igrejas locais e a sociedade fossem devidamente escutadas não trouxe tão bons resultados. Pelo contrário, distanciou a Cúria Romana do episcopado e dos fiéis, levou muitos a se afastarem das práticas religiosas, projetou uma imagem autoritária e intransigente da Igreja, desautorizou algumas tentativas fundamentais de resolver certas questões urgentes (MIRANDA, 2017, p. 186).

Contudo, por mais que se ouvissem vozes a respeito de uma possível renúncia Papal, é provável que ninguém, seja dentro ou fora da Igreja, estivesse preparado para viver um fato dessa magnitude. Afinal, o Papa é a representatividade maior da Igreja. Eleito pelo colégio cardinalício, carrega consigo não só o legado do ministério petrino, mas também a confiança

de uma maioria de cardeais que depositaram nele o respaldo para ocupar o posto mais alto da Igreja Católica.

Entretanto, em 2010, o papa Bento XVI já havia declarado no livro *Luz do mundo*²¹ que “se um Papa não estiver em condições físicas ou até psíquicas de exercer seu mandato, ele tem o direito, e, às vezes, até mesmo a obrigação, de abdicar de sua tarefa” (BENTO XVI *apud* SEEWALD, 2017, p. 40). Se levarmos em consideração que Bento XVI acompanhou toda a trajetória de João Paulo II, até o seu último suspiro, é provável que não estivesse disposto a repetir as mesmas cenas angustiantes do seu antecessor.

A atitude do papa Bento XVI, de comunicar sua renúncia ao mundo por meio de uma *declaratio* (declaração), além de pegar a todos de surpresa, deixou o mundo em estado de atenção e, ao mesmo tempo, cercado de dúvidas sobre o futuro da Igreja Católica. Mas, para além de toda incerteza, não se pode negar que a atitude de “Bento XVI ficará na história da Igreja, sobretudo pelo seu gesto corajoso e inovador de renunciar ao pontificado” (GONZALES-QUEVEDO, 2013, p. 25).

3.2.1 *Declaratio*

Reunido em Consistório²² extraordinário, o papa Bento XVI anunciou, no dia 11 de fevereiro de 2013, a decisão de renunciar ao ministério petrino. Assim afirmou na declaração: “depois de ter examinado repetidamente a minha consciência diante de Deus, cheguei à certeza de que as minhas forças, devido à idade avançada, já não são idôneas para exercer adequadamente o ministério petrino” (BENTO XVI, 2013a). Rusconi (2013, p. 85) afirma que “a renúncia ao pontificado por Bento XVI foi imprevista no momento em que aconteceu, mas não inesperada e nem mesmo imprevisível”.

Diante do percurso feito até aqui, é possível entender o significado da afirmação de Rusconi. Imprevista, sim, mas não imprevisível. Porque, diante da crise escandalosa que assolava a Igreja, vozes já ecoavam aos quatro cantos a possibilidade de uma inevitável renúncia papal. Ademais,

²¹ *Luz do Mundo*: o Papa, a Igreja e os sinais dos tempos. São Paulo: Paulinas, 2011.

²² Reunião solene dos cardeais sob a presidência do papa, podendo ser de modo ordinário ou extraordinário. O parágrafo 3º do Cânone 353 do Código de Direito Canônico diz que “para o Consistório extraordinário, que se celebra quando o aconselham necessidades especiais da Igreja ou questões mais graves a ser tratadas, todos os cardeais são convocados”. Já no que diz respeito ao Consistório ordinário, o parágrafo 4º do mesmo Cânone diz que este “pode ser público, isto é, quando, além dos cardeais, são admitidos prelados, legados de nações ou outros a ele convidados”.

Joseph Ratzinger, um intelectual que sempre admitiu não ser um homem de governo - “Não tenho talento para o esporte, a organização nem a administração”, disse no livro-entrevista com Peter Seewald, *O sal da terra*, de 1996 -, tampouco pôde reformar a cúria romana, cada vez mais parecida com um thriller de Dan Brown, cheia de venenos e intrigas de cunho tão italiano. O nepotismo, a corrupção, a ambição de poder são dominantes (PIQUÉ, 2014, p.159).

Apesar disso, o Papa afirma que sua decisão de renunciar não foi motivada por pressão ou fuga ou pela incapacidade de lidar os problemas da Igreja que vieram a público durante o seu pontificado (SEEWALD, 2017, p. 50), em grande parte, fruto das opções: de governo, de política eclesial, pastoral e teológica. Na declaração de renúncia o Papa reconhece que

no mundo de hoje, sujeito a rápidas mudanças e agitado por questões de grande relevância para a vida da fé, para governar a barca de São Pedro e anunciar o Evangelho, é necessário também o vigor quer do corpo quer do espírito; vigor este, que, nos últimos meses, foi diminuindo de tal modo em mim que tenho de reconhecer a minha incapacidade para administrar bem o ministério que me foi confiado (BENTO XVI, 2013a).

Seja por uma incapacidade física ou pela incapacidade de lidar com os problemas da Igreja, não é possível afirmar categoricamente os reais motivos da renúncia do Papa. Entretanto, não podemos olvidar que “as crises vivenciadas pela Igreja nos últimos tempos a colocaram perante o juízo da sociedade e, por conseguinte, perante o juízo de si mesma” (PASSOS, 2014, p. 290-291). Diante disso, é provável que esse duplo juízo tenha levado o papa Bento XVI a uma radical decisão: renunciar ao ministério petrino. O que não deixa de ser uma resposta, ainda que subjetiva, aos desafios da Igreja frente a uma sociedade cada vez mais descrente e desconfiada do discurso moral de uma Igreja que se impõe sobre os leigos, mas que, diante de fatos – como os escândalos de parte do clero –, parece que estagnou no púlpito, criando uma oposição entre discurso e a práxis por parte do clero.

4. Um papa latino-americano

O impacto da renúncia do papa Bento XVI, marcado por dúvidas e incertezas, colocou em discussão “quem seria capaz de tomar agora o leme na mão, e de qual poderia ser o caminho na difícil situação” (KASPER, 2015, p. 10) da Igreja diante da novidade de uma renúncia papal e da crise que se alastrara no seio da Igreja nos últimos tempos. Qualquer um que agarrasse o leme da Igreja naquele momento de crise encontraria, sem dúvida, as piores águas para navegar. Não que elas tenham sido tranquilas em algum momento, mas porque diante das “ondas revoltas” dos últimos tempos, a sensação talvez seja a mesma de Pedro quando pediu a Jesus para ir ao seu encontro caminhado sobre as águas, mas, diante da tempestade e do medo,

começou a afundar (Cf. Mt 14, 28-31). Contudo, independentemente do tamanho da correnteza, o barco precisava navegar, e para não correr o risco de afundar, a Igreja necessitava encontrar uma voz forte, uma força capaz de representá-la diante de tudo e de todos, sem medo de naufragar.

Reunidos num inédito conclave, que teve como objetivo dar um bispo a Roma, com o predecessor ainda vivo, a Igreja “inovou” e apresentou ao mundo, no dia 13 de março de 2013, depois de cinco escrutínios, um papa “do fim do mundo”,²³ o cardeal argentino, Jorge Mário Bergoglio, o 266º Papa da Igreja Católica. Entretanto, Passos afirma que

vir do fim do mundo para ser bispo de Roma não constitui nenhuma novidade; ao contrário, o bispo de Buenos Aires e de qualquer outro lugar é bispo da Igreja de Jesus Cristo e vindo a Roma torna-se, segundo a fé católica, o sinal da unidade de toda a Igreja e o chefe do colégio de bispos espalhados pelo mundo (PASSOS, 2016, p. 75).

Até então, todos os predecessores imediatos do papa Francisco foram europeus, que tomavam a peito convictamente a unidade da Europa, a herança europeia e a permanente missão da Europa daí resultante (Cf. KASPER, 2015, p. 115). Contudo, no último conclave, a Igreja resolutamente “saiu” da Europa para dar a si mesma a possibilidade de outra visão de mundo, que não estivesse reduzida a um ângulo unilateral, como costumava estar, mas que fosse capaz de enxergar que além da Europa existem “outros mundos”, e que respostas prontas e determinantes já não podem atender com plausibilidade aos desafios da Igreja presente num mundo em constante mudança. É claro que o papa Francisco, como bispo de Roma, “não pode e não deve esquivar-se à sua responsabilidade europeia. Todavia, o seu ângulo visual é diferente. Ele provém do outro fim do mundo e olha a Europa a partir da periferia” (KASPER, 2015, p. 117), e é esse olhar que faz toda a diferença no seu pontificado.

Vir do fim do mundo tem um significado político importante. Significa trazer para o centro a vivência e a prática da periferia, que é necessariamente diferente da visão e da prática do centro. Ninguém duvida que o Papa e a Cúria Romana se tornaram, de fato, o centro da Igreja Católica, ainda que se possa questionar teologicamente a ideia de um governo central na Igreja, à maneira de um poder central que se sobrepõe aos poderes locais. Vir do fim do mundo é trazer para o centro aquilo que nem sempre é enxergado pelo centro como problema ou como solução para as questões

²³ “Fim do mundo” diz respeito à fala do papa Francisco na sua primeira saudação como Papa, o qual afirmou: “Vós sabeis que o dever do Conclave era dar um Bispo a Roma. Parece que os meus irmãos cardeais tenham ido buscá-lo quase ao fim do mundo...” (FRANCISCO, 2013). Francisco assume o ministério papal apresentando-se como aquele que veio do “fim do mundo” para ser “bispo de Roma”. Essas expressões estavam carregadas de significado, embora no instante eufórico em que foram pronunciadas não tenham revelado seu teor mais profundo e seu potencial efetivamente renovador. Vir do fim mundo é concretamente (política e eclesialmente) vir de fora da crise instalada no governo central da Igreja, de fora do centro de mando abalado e da máquina burocrática central. O significado político dessa expressão que soa quase como poesia perante o mundo atento nas telas aponta, de fato, para o dado mais básico de um personagem renovador: não ser um membro da instituição a ser reformada (Cf. PASSOS, 2016, p. 77).

fundamentais da vida da Igreja. Além do mais, a América Latina foi um laboratório fecundo de recepção do Concílio Vaticano II (PASSOS, 2016, p. 75)

Não se pode negar que a eleição do cardeal Jorge Mario Bergoglio para bispo de Roma, e, portanto, para pastor universal da Igreja Católica, foi uma surpresa (Cf. KASPER, 2015, p. 7). E que, sem dúvida, despertou em muitos católicos a esperança de uma Igreja mais simples, mais pobre e mais próxima dos pobres (GONZALES-QUEVEDO, 2013, p. 11). Uma motivação presente desde a primeira aparição do Papa, a começar pela escolha do nome para exercer o ministério petrino: Francisco, “o homem da pobreza, o homem da paz, o homem que ama e preserva a criação” (FRANCISCO, 2013). E eis que, do fim do mundo, emerge, portanto, um novo papa que rompe com naturalidade os padrões institucionais desde a sua primeira aparição (Cf. PASSOS, 2016, p. 77). Aquele que abre cenários e põe na mesa questionamentos em parte não ainda definitivamente solucionados (Cf. GAETA, 2013, p. 5).

Francisco, desde o momento em que assume o posto de sucessor de Pedro, deixa bem claro que ele deseja uma Igreja que volte às origens, que resgate o frescor evangélico. E, por isso, manifesta o desejo de uma Igreja essencialmente pobre, que não seja autorreferencial, mas que saia de si própria para ir às periferias (Cf. PIQUÉ, 2014, p.176). Nesse sentido, o Papa tem consciência de que, embora o ministério petrino esteja relacionado a um cargo de poder, não se pode esquecer jamais que

o verdadeiro poder é o serviço, e que o próprio Papa, para exercer o poder, deve entrar sempre mais naquele serviço que tem o seu vértice luminoso na Cruz; deve olhar para o serviço humilde, concreto, rico de fé, [...] abrir os braços para guardar todo o Povo de Deus e acolher, com afeto e ternura, a humanidade inteira, especialmente os mais pobres, os mais fracos, os mais pequeninos (FRANCISCO, 2013a).

Segundo Cuda (2016, p. 48), Francisco é um papa latino-americano que leva a Roma os ventos do sul, sendo que sua eleição faz parte dos sinais dos tempos,²⁴ não só por ser o primeiro papa latino-americano, ou o primeiro jesuíta, mas por ser o profeta do povo em tempos de crises. Ou seja, as crises que afetam hoje a humanidade como, por exemplo, a crise política, na falta de representantes, a crise da ciência, diante do pós-verdade, a crise da cultura, na falta de

²⁴ “Sinais dos tempos” é uma expressão bíblica (Mt 16,3), que foi retomada pelo papa João XXIII, na constituição apostólica *Humanae Salutis*, para a convocação do Concílio Vaticano II, a fim de levar a Igreja a interpretar as inúmeras mudanças advindas da Modernidade e que interferiam diretamente no modo de ser e de agir da Igreja. Deste modo, o Papa convoca a Igreja a “perscrutar” os sinais dos tempos, o que lhe dá condições de se situar no mundo com a atenção de quem sabe antecipar o futuro, mas sempre vigilante no presente (Cf. FISICHEL, 2003, p. 701).

sentido. Diante dessas realidades Francisco surge como uma voz profética, capaz de se posicionar e de fazer-se ouvir diante do mundo.²⁵

Francisco carrega consigo a experiência latino-americana, um continente que mergulhou com afinco no legado do Concílio Vaticano II, produzindo frutos robustos em termos de prática e de reflexão sobre a Igreja e o mundo. A experiência eclesial latino-americana assumiu em grande parte uma postura dissonante do resto da Igreja, por já não mais acreditar em um modelo eclesial de cristandade, divergente do resto do mundo. Passos (Cf. 2016, p. 76) afirma que as Igrejas latino-americanas vivenciaram de modo autêntico o sentido da eclesialidade local, seja nas pequenas comunidades, seja nos colégios episcopais locais; vivenciaram de modo intenso a inserção da Igreja na vida do povo, tanto nas lutas por justiça, como no diálogo com as culturas locais. Um modelo eclesial local, mas que pode oferecer à Igreja universal seus contributos. É esse fim de mundo que, segundo Passos, chega ao bispado de Roma pelas mãos do cardeal Bergoglio, de modo que o fim do mundo se torna fonte de referência para as reformas empreendidas por Francisco.

Francisco constitui uma síntese rara de traços pessoais (filho de imigrantes, latino-americano, argentino, família pobre), de formação intelectual e espiritual (espiritualidade jesuíta, formação em humanidades, teologia alemã renovada, teologia latino-americana), de experiência eclesial (recepção do Vaticano II na realidade de pobreza latino-americana sob o signo da libertação), vivência ministerial (como padre e bispo inserido no mundo dos pobres) e investidura papal (missão de reformador) (PASSOS, 2016, p. 77).

A figura simples e humilde de Francisco, sua fala direta e clara, seus gestos proféticos, seu programa de renovação eclesial, contagiaram não só os católicos, mas grande parte do planeta. Desde a eleição de Francisco, a Igreja aparece mais simpática, mais humana, mais confiável, atraindo de volta muitos egressos e insatisfeitos (Cf. MIRANDA, 2017, p. 175). Mesmo com toda dificuldade,

Jorge Bergoglio, Francisco, toma as rédeas de uma Igreja Católica que não está em ruínas, mas sim em meio a uma profunda crise. O consumismo e o secularismo reinam no mundo todo - um mundo que tem esquecido o além -, principalmente na Europa de raízes cristãs, onde quase já não existem mais vocações e as igrejas estão vazias (PIQUÉ, 2014, p.158).

²⁵ Os católicos latino-americanos que tomaram parte no Vaticano II exprimiram a necessidade que tinham de uma teologia que fosse socialmente mais consciente e politicamente mais responsável com base numa eclesiologia do “Povo de Deus” e de uma teologia bíblica enraizada na ideia da história da salvação. Os bispos latino-americanos, por exemplo, exprimiram no Vaticano II a ligação entre os “sinais dos tempos” na situação política e social de suas Igrejas e a teologia do Concílio (Cf. FAGGIOLI, 2013, p. 86).

Francisco representa um novo oxigênio na atmosfera eclesial, surge comparado a uma chuva na caatinga do sertão brasileiro, uma vegetação visivelmente seca e sem vida, mas que com apenas uma chuva se transforma totalmente. Aquela realidade aparentemente morta, sem vida, depois de ser banhada pelas águas da chuva dá lugar a uma paisagem vicejante, motivo de esperança e de vida para o sertanejo. Francisco é essa chuva que hoje molha a “caatinga” eclesial, mudando a sua paisagem, transformando a realidade eclesial católica, renovando a esperança de uma Igreja que há muito tempo vinha dando sinais de “seca”. Porque

perante tantos pedaços de céu cinzento, há necessidade de ver a luz da esperança e de darmos nós mesmos esperança. Guardar a criação, cada homem e cada mulher, com um olhar de ternura e amor, é abrir o horizonte da esperança, é abrir um rasgo de luz no meio de tantas nuvens, é levar o calor da esperança! (FRANCISCO, 2013a).

Levando em consideração que a Igreja da América Latina não simplesmente bebeu de uma religião centralizada em Roma, mas buscou, desde o Concílio Vaticano II, dar passos na reflexão e na construção de uma identidade eclesial mais próxima da cultura local e dos problemas sociais presentes na vida do povo latino-americano,²⁶ podemos defender aqui a tese de que um papa que nasce nesse continente, neste momento de crise da Igreja, é um marco fundamental de mudança e da possibilidade de reconstrução da eclesiologia global. Porque, além da descentralização do papado, estamos falando de alguém que leva a Roma sua experiência eclesial local, que por muito tempo foi combatida pelo Magistério da Igreja, mas que, na voz de Francisco, faz-se “Magistério” e, portanto, ganha outra configuração e reconhecimento de sua importância para a renovação da Igreja. Desde sempre, a Igreja se ocupou em defender a unidade europeia como modelo a ser seguido por todos. No entanto, feliz ou infelizmente, esse modelo já não tem hoje a mesma força de outrora.²⁷ Nesse sentido, o papa Francisco reconhece que “a Europa deve refletir se o seu imenso patrimônio humano, artístico, técnico, social, político, econômico e religioso é um simples legado de museu do passado, ou se ainda é capaz de inspirar a cultura e descerrar os seus tesouros à humanidade inteira” (FRANCISCO, 2014a). No dia 15 de junho de 2014, durante uma visita a comunidade Santo

²⁶ Medellín (1968) e, sobretudo, a Conferência de Puebla (1979) representam o ponto de virada, o renascimento da Igreja latino-americana da letargia, de um horizonte clerical fechado e voltado para o passado. Puebla “estabelece uma plataforma sobre a qual é possível dialogar, discutir, amadurecer, no relacionamento entre Igreja e cultura moderna”. Ela representa, na América Latina, a madura assimilação do Concílio, a superação tanto do tradicionalismo católico quanto da Teologia da Secularização que, no pós-Concílio, surge de uma acrítica aceitação do modelo iluminista (BORGHESI, 2018, p.152).

²⁷ “A história do Cristianismo está intimamente ligada à história europeia, e esta a Roma e ao Bispo de Roma. A ideia de Roma esteve presente já na Antiguidade e, em seguida, em toda a história da Europa, seja como ideia da unidade ou ainda como ‘sentimento’ antirromano, com que a Europa teve de se confrontar até à exaustão” (Cf. KASPER, 2015, p. 115).

Egídio, em Roma, o Papa disse que a Europa está cansada. E que, por isso, devemos ajudá-la a rejuvenescer, e a encontrar as suas raízes (FRANCISCO, 2014b).

Francisco tem consciência da grande herança da Europa, mas, diferentemente dos seus predecessores, não exalta o contributo da Igreja e a sua permanente missão para a preservação dessa herança. Francisco é um papa que fala menos da Igreja, mas muito mais do serviço ao bem das pessoas, dos direitos humanos, com cujo reconhecimento a Igreja teve problemas durante um largo tempo (Cf. KASPER, 2015, p. 117). Enquanto muitos papas no decorrer da história tinham como eixo de trabalho o estabelecimento das bases estruturais da Igreja, em vista da fixação da doutrina, da moral e dos dogmas, Francisco

inaugura uma nova dinastia de papas que não virão mais da velha e, de certo modo, envelhecida cristandade europeia. Na Europa, vivem apenas 25% dos católicos, enquanto no terceiro e quarto mundo (se nos é permitido ainda falar assim) vivem as grandes maiorias. É mais de 65% nas Américas e na África e o restante na Ásia. Com isso, surge uma figura de papa mais ligada à pastoral, à inculturação nas várias culturais regionais, e por isso mais pastor que doutor ou professor e mestre da fé. Será o testemunho de um Cristianismo despojado, pobre, próximo das pessoas, e por isso atrai mais pelo fascínio do que pela endoutrinação (BOFF, 2015, p. 49).

Entretanto, Kasper afirma que não podemos sobrecarregar o pontificado de Francisco com expectativas exageradas, que necessariamente terminariam com novas desilusões. Porque, embora haja diferenças de estilo entre Francisco e o seu predecessor, por exemplo, a doutrina continua a mesma. Contudo, o que se espera é uma nova fase na recepção e atualização do Concílio Vaticano II, até agora não cumprida (Cf. KASPER *apud* PIQUÉ, 2014, p. 267).

4.1 Francisco, um papa conciliar

Francisco é conciliar no duplo sentido do termo: primeiro por conciliar a Igreja diante das crises que a atingiram nos últimos tempos; e, depois, por assumir com determinação o espírito do Vaticano II, que é um ponto fundamental para a renovação da Igreja. Embora ele não tenha participado pessoalmente do Concílio Vaticano II, no seu pontificado se revive, de um modo novo e fresco, o espírito conciliar. Com Francisco, entramos numa nova fase do tempo pós-conciliar e da recepção do Concílio (Cf. KASPER, 2015, p.33).

Se seus predecessores, João Paulo II e Bento XVI, não foram plenamente imbuídos pelo espírito conciliar, dando atenção apenas a uma interpretação unilateral dos textos, Francisco, por sua vez, assume o espírito do Concílio, mostrando que a intuição do papa João XXIII, todavia, vive, e que sua pergunta no início do Concílio sobre o que deveria fazer a Igreja diante das angústias do mundo, continua em busca de respostas. Nesse sentido “é possível mostrar que

as inquietudes essenciais do papa Francisco se encontram já em germe, bem cedo, em João XXIII e depois claramente expressas no seu discurso de abertura do Concílio” (KASPER, 2015, p.32). Desse modo, “Francisco acolhe os desafios de reforma interna da Igreja no sentido de colocar todas as funções e estruturas a serviço de Jesus Cristo, por meio do Povo de Deus, particularmente dos mais pobres” (PASSOS, 2014, p. 107).

A teologia de Francisco tem suas fontes explícitas no Vaticano II, de modo particular no Vaticano II recepcionado e amadurecido na América Latina. Em suas referências ao texto conciliar não se perde em discussões hermenêuticas, mas acolhe as orientações conciliares como um marco renovador da Igreja. A eclesiologia da *Lumen Gentium* — Povo de Deus, comunhão e mistério — é adotada como ponto de partida e como tessitura da reflexão da *Evangelii Gaudium* (Cf. 17). O texto da exortação expressa não somente essa eclesiologia literal do Concílio, mas a sua compreensão e vivência em nosso continente. O Povo de Deus possui uma concreticidade; é sempre uma realidade social e cultural localizada (Cf. EG 11-118). Trata-se do Povo de Deus concreto com sua cultura, trata-se dos pobres, e não de uma universalidade abstrata, como muitas vezes foi entendido por alguns intérpretes do Concílio (PASSOS, 2016, p. 83).

Massimo Faggioli, em entrevista à revista IHU On-Line, afirma que enquanto João Paulo II e Bento XVI, por serem homens do Concílio Vaticano II, estavam empenhados em corrigir as trajetórias do Concílio, Francisco, por sua vez, aceita-o como um dado fundamental da Igreja de hoje, sem o compromisso de rediscutir o pós-Concílio. É uma diferença fundamental. Francisco é o primeiro papa totalmente pós-conciliar, que não sente nenhuma nostalgia do pré-Concílio. Por isso, as reformas propostas por Francisco visam tornar, de alguma forma, a Igreja mais terrena, sem abstrá-la do mundo concreto (Cf. FAGGIOLI, 2015, p. 36-39). É fato que Francisco abriu uma nova fase da Igreja e, por conseguinte, em relação à leitura oficial do Concílio. Isso se evidencia na própria pessoa do Papa. Pode-se dizer que há uma leitura do Concílio implícita na figura e nos propósitos renovadores do novo Papa (PASSOS, 2014, p.72-73).

O que perturba, especialmente nos últimos anos, é que as gerações mais novas de católicos receberam o crédito de especialistas teológicos com uma visão separada e até cética no Vaticano II, que simboliza polarização, guerras culturais e divisão na Igreja - algo de que essas novas gerações supostamente sentem necessidade de manter distância, como se o terreno comum que buscam só pudesse ser um terreno tão distante quanto possível do Vaticano II (FAGGIOLI, 2013, p. 196).

Esse “crédito” tem criado, de alguma forma, uma distância entre o pensamento do papa Francisco e aqueles que desejam reviver um período pré-conciliar, como se o período de antes do Concílio representasse o verdadeiro modelo de Igreja. Contudo, “desejar e aspirar reviver o período anterior ao Vaticano II é um sonho alimentado apenas por pessoas que não vivem o dia a dia verdadeiro nem a realidade da Igreja” (FAGGIOLI, 2013, p. 196-167).

Se durante o pontificado de Bento XVI, por ser caracterizado como conservador e, às vezes, até indiferente ao espírito conciliar, as correntes mais progressistas da Igreja buscaram aprofundar os textos e o espírito conciliar, independente do Magistério da Igreja, como afirma Faggioli (Cf. 2013, p. 139), no pontificado de Francisco, por ser caracterizado por um espírito de mudança eclesial à luz do Concílio, as alas mais conservadoras da Igreja, fechadas ao espírito conciliar, tendem a enaltecer o seu conservadorismo, quase que em forma de protesto, principalmente no resgate das indumentárias eclesiais da Idade Média. E, desse modo, fazem uma dicotomia entre o pré e o pós-Concílio, entre a continuação e a renovação.

Francisco se apresenta como um Papa diferente, porque carrega consigo não apenas uma teologia desenvolvida no âmbito acadêmico, ou no modelo acadêmico, pautada, muitas vezes, por conceitos abstratos e complexos, que, para serem compreendidos, necessitam de uma profunda interpretação hermenêutica. Mais que isso, Francisco é o Papa que traz consigo a teologia do povo,²⁸ “com um discurso globalmente eficaz, construído a partir da sua experiência com o povo-pobre-trabalhador-migrante, como sacerdote, bispo e cardeal na Argentina”²⁹ (CUDA, 2016, p. 68, tradução nossa).

É da Igreja da periferia, marcada pelo sofrimento secular da colonização e da exploração econômica gestadas no hemisfério norte, encarnada nas condições reais dos povos do continente latino-americano, corajosa em sua luta pela justiça e atrevida em sua criatividade, que saiu Francisco. A posição política de Bergoglio lhe oferece as bases concretas de sua hermenêutica geral da realidade e, de modo particular, de sua hermenêutica da Igreja. A periferia chegou ao centro e pode, agora, refazer suas estruturas e seus modos de funcionamento, sem qualquer interesse corporativo (PASSOS, 2016, p. 78-79).

Isso não significa o surgimento de uma nova Igreja, mas, sim, de um modo novo de ver a Igreja, sob o pano de fundo da teologia do Povo de Deus.³⁰ Para Francisco, a Igreja é muito mais que uma instituição orgânica e hierárquica. É, sobretudo, Povo de Deus a caminho para Deus, povo peregrino e evangelizador que transcende também toda a necessária expressão institucional. Desse modo, com base em sua teologia do Povo de Deus, o papa Francisco se opõe a todo clericalismo que possa de alguma forma negar a participação direta do Povo de Deus na vida da Igreja (KASPER, 2015, p. 56-57). “O risco que devemos evitar, párcos e

²⁸A Teologia do Povo parte do povo oprimido ou da cultura silenciada e busca a libertação através da potenciação dos valores vividos pelo povo, com seu *ethos* próprio, suas festas e tradições (BOFF, 2015, p. 47-51).

²⁹ “con un discurso globalmente eficaz, construído a partir de su estar-en-el-pueblo-pobre-trabajador-migrante, como sacerdote, obispo y cardenal en Argentina” (CUDA, 2016, 68).

³⁰ Nos documentos conciliares, a imagem de Povo de Deus, está presente de modo especial na *Lumen Gentium*, capítulo II.

bispos, é cair no clericalismo, que é uma postura viciada do religioso. A Igreja Católica é todo o Povo de Deus, inclusive os sacerdotes” (BERGOGLIO *apud* GAETA, 2013, p. 46).

Por se portar como um papa diferente dos seus predecessores e por assumir com vigor o espírito conciliar, muito se espera de Francisco. É grande a confiança depositada no Papa. Diante dos inúmeros escritos sobre seu pontificado, é possível notar que todos acreditam que ele irá revolucionar a Igreja e promover uma grande transformação eclesial, à luz do Concílio Vaticano II, a começar por sua grande motivação e objeto dessa pesquisa, a “Igreja em saída” que se aprofundará conceitualmente em seu segundo capítulo.

4.2 E se a “revolução” não acontecer?

Francisco não é um Papa jovem: nascido em 17 de dezembro de 1936, atualmente com 83 anos,³¹ já demonstra cansaço, o que é compreensível para um homem dessa idade. Já se passaram seis anos do seu pontificado, e ainda não é possível ver concretamente alguma mudança de grande relevância no que diz respeito à eclesiologia católica.³² O risco que se corre diante disso, principalmente para os mais auspiciosos que anseiam incansavelmente por uma mudança significativa da Igreja conforme as motivações do Concílio Vaticano II, é verem suas esperanças frustradas, por um processo inacabado.

Nesse sentido, Mancuso (2015, p. 40-46) afirma que “para o catolicismo, seria um golpe terrível, porque as enormes esperanças que esse Papa está despertando se transformariam em uma decepção igualmente enorme, e o contragolpe sobre a credibilidade da Igreja poderia ser devastador, se não letal”. Talvez Mancuso esteja sendo um pouco pessimista. Claro que a não concretização de uma reforma na Igreja, nesse momento de crises, provocaria certa frustração, mas não a morte da Igreja como ele prevê, a ponto de dizer que “o fracasso do Papa ‘que veio do fim do mundo’ marcaria o fim da Igreja hierárquica e institucional” (MANCUSO, 2015, p. 40-46).

Não se pode negar que o desafio deste pontificado é, pois, muito maior do que se possa imaginar. É um desafio tanto para os conservadores, que já não querem deixar-se surpreender por Deus e recusam as reformas propostas por Francisco,³³ como, também, para os

³¹ Dados calculados com referência ao ano de 2019.

³² Mudanças no sentido estrutural da Igreja. As mudanças vistas até agora são mudanças relacionadas a um perfil próprio de um pontífice, o que não quer dizer que o próximo Papa tenha que ser igual a Francisco.

³³ É como se Deus tivesse estado presente somente em determinado período, no passado, por exemplo, no “tempo dos patriarcas” (da patrística grega e latina) ou na Idade Média (períodos escolásticos, romântico e gótico), nas épocas posteriores, sobretudo nas Reformas e do Iluminismo, nada vindo acrescentar (Cf. KÜNG, 2012, p. 62).

progressistas, que esperam do Papa soluções factíveis concretas. Contudo, é fato que um processo de reforma não depende apenas do Papa, mas também de como e se, e em que medida, por exemplo, os colaboradores da Cúria Romana, as Igrejas e episcopados locais, as comunidades religiosas, as escolas e as faculdades teológicas, os católicos de um modo geral, estão dispostos a acolher os impulsos de renovação propostos pelo Papa (Cf. KASPER, 2015, p.125-126). A esse respeito, o Papa deixa claro que não se deve esperar do magistério papal uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à Igreja e ao mundo, e, por isso, o ele opta por uma descentralização, de modo que os episcopados locais participem de forma efetiva no discernimento da Igreja sobre as problemáticas atuais (Cf. EG 16).

O grande desafio para o papa Francisco, que até agora só decepcionou os mais tradicionalistas, será não decepcionar também as correntes mais abertas da Igreja. O Papa já fez gestos significativos das suas boas intenções no terreno econômico-social, onde se espera uma reforma do chamado “Banco do Vaticano” (o nome oficial do banco é Instituto para as Obras de Religião, IOR). [...] Mais difícil será não frustrar as expectativas do mundo liberal em matérias em que a doutrina da Igreja e as supostas “conquistas da modernidade” são irreconciliáveis, como é o caso do aborto. Com relação ao chamado “casamento homossexual”, o cardeal Bergoglio posicionou-se claramente contra. Mais flexível parece ter sido com relação aos segundos casamentos de divorciados. Outras reivindicações importantes, do ponto de vista pastoral, são a ordenação de homens casados e a situação da mulher na Igreja. Durante o Concílio Vaticano II, alguns bispos tentaram discutir a ordenação de homens casados na Igreja latina, mas Paulo VI foi contra. Quanto à situação da mulher na Igreja, todos os papas exaltam a dignidade e a vocação “absolutamente insubstituível” da mulher na sociedade e na Igreja, mas mantêm com firmeza a doutrina que a exclui do sacramento da Ordem, por fidelidade à imagem (masculina) do Senhor Jesus. Este argumento consta na declaração da Congregação para a Doutrina da Fé *Inter insigniores* (1976). Todavia, naquela época, o teólogo Jean Danielou, que fora perito no Concílio e acabou com fama de “conservador” e feito cardeal, afirmava que não há razões teológicas de peso que sustentem tal exclusão (GONZÁLES-QUEVEDO, 2013, p. 23-24).

Diante desse cenário eclesial, o que se evidencia é que aquela mesma dialética, quanto à interpretação e recepção do Concílio Vaticano II, continua a ser motivo de embate entre os conservadores e renovadores. Duas posturas antagônicas, caracterizadas por dois modelos de Igreja, classificados por Passos (2016, p. 124-135) como: o da *Igreja que fica* e o da *Igreja que sai*. Dois modelos com compreensões e posicionamentos diferenciados na conjuntura da eclesiologia atual. A *Igreja que fica* é aquela que aglutina em sua proposta ideias, práticas e sujeitos que representam a conservação da tradição, da instituição, da norma e dos símbolos católicos, um modelo que foi sendo construído no período pós-conciliar e que ganhou força e legitimação nos pontificados de João Paulo II e Bento XVI. Já a *Igreja que sai* é aquela que vem de encontro à cultura da Igreja estável, segura de si mesma e distante do mundo. Por isso, o propósito da “Igreja em saída” exigirá, sem dúvidas, a “saída” da Igreja de suas posturas

institucionalmente consolidadas e, portanto, a conversão de todos (Cf. EG 27-33). “Muitos valores e condutas consolidados, tidos como verdadeiros e bons, terão de ser modificados para que possam acontecer as mudanças na direção das exortações do Santo Padre” (PASSOS, 2016, p. 135).

Devido ao tempo, é provável que o papa Francisco não logre colocar em prática os seus desejos mais profundos de renovação da Igreja, o que pode gerar insatisfação naqueles que esperam há tempos por uma primavera na Igreja. Contudo, não podemos negar que um belo caminho está sendo traçado, de esperança e de anseio por uma Igreja mais povo, capaz de “sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (EG 20). Se não for na vez de Francisco, que pelo menos seu legado não morra no próximo pontificado.

BREVE

Este primeiro capítulo se dedicou a um resgate diacrônico da história da Igreja, a fim de demonstrar, ainda que brevemente, as motivações religiosas e sociais que levaram a Igreja ao Concílio Vaticano II, em vista de um processo de *aggiornamento*. Além disso, pretendeu também demonstrar como esse processo foi vivido e interpretado pelos papas João Paulo II e Bento XVI, bem como o desdobramento dessa interpretação, que culminou com a eleição do cardeal argentino, Jorge Mário Bergoglio, o papa Francisco.

Aggiornamento foi a expressão que soou nos lábios do papa João XXIII e que serviu de força motivadora para superar a distância entre a Igreja Católica e o mundo moderno, os quais, antes do Concílio Vaticano II, estavam em posições antagônicas, pois a Igreja demorou a aceitar que o mundo estava passando por um processo significativo de transformação social, política, econômica e religiosa. O exemplo mais concreto desse embate está documentado nas condenações do papa Pio IX, na encíclica *Quanta Cura*, principalmente, num anexo trazido pelo documento, chamado *Syllabus*, que apresenta oitenta proposições descrevendo os principais erros do mundo moderno. Embora haja histórico de outros momentos de condenação do mundo por parte da Igreja, o *Syllabus* de Pio IX é mais pontual e direto nas condenações.

O *Syllabus* foi o ponto de partida para a convocação do Concílio Vaticano I, que tinha como objetivo defender a fé, mas que se configurou num Concílio para reafirmar a infalibilidade papal, levando a Igreja a fechar as portas para o diálogo com o mundo moderno,

uma posição que marca o primeiro período do ultramontanismo, uma visão centralizadora da Igreja. Entre idas e vindas, as posições do Vaticano I nortearam o caminhar da Igreja durante noventa anos, período ao final do qual a Igreja se viu necessitada de um novo Concílio.

João XXIII foi a luz necessária para repensar a Igreja e repropor um novo modo de ver e entender o mundo moderno. Na visão do Papa, a Igreja deveria ser serva da humanidade. Nesse sentido, João XXIII convocou o Vaticano II, a fim de promover um *aggiornamento* na Igreja e superar os conflitos com o mundo moderno, entendendo que as determinadas verdades e valores mudam conforme o tempo. O Vaticano II representa, portanto, um momento de transição de uma Igreja centrada nela mesma, para uma Igreja dialogal. João XXIII faleceu antes do término do Concílio, e o papa Paulo VI foi quem recebeu a missão de concretizar e promulgar os documentos conciliares.

Embora as motivações do Vaticano II, bem como o conjunto da obra conciliar, manifestem o desejo de uma Igreja mais aberta, muitas discussões surgiram após o Concílio, principalmente no que diz respeito à interpretação dos documentos conciliares e à recepção do Concílio nas Igrejas locais, já que ele não ofereceu uma interpretação oficial dos seus documentos, o que permitiu a muitos teólogos, padres e bispos buscar oferecer luzes sobre o sentido mais profundo dos documentos conciliares, o que desencadeou o surgimento de duas hermenêuticas divergentes: uma mais conservadora, que vê o Concílio na continuidade dos dois Concílios anteriores – Trento e Vaticano I –; e uma outra hermenêutica que chama atenção para a novidade inaugurada pelo Concílio Vaticano II.

Se o Concílio tinha como objetivo abrir as portas da Igreja para o mundo, era evidente que a reflexão no âmbito eclesial e a ação da Igreja deveriam continuar nessa mesma linha. Entretanto, não foi o que aconteceu, principalmente quando se observa o modo como os papas João Paulo II e Bento XVI interpretaram as motivações do Concílio. Em vez de *aggiornamento*, o que se observou no âmbito eclesial foi um processo de recentramento, limitando o Concílio ao texto pelo texto, negando o espírito conciliar.

Em vez de diálogo com o mundo, o Concílio se converteu, ou melhor, foi convertido numa posição unilateral, por meio de instruções e decretos. Um processo caro, que mergulhou a Igreja na mais profunda crise de confiança desde a Reforma, uma crise fruto das opções do próprio Magistério da Igreja que, em vez de diálogo para resolver os problemas, quase sempre, recorreu à autoridade, expressando uma tendência sectária. A força da crise atingiu fortemente o papa Bento XVI, que, diante de uma Igreja marcada por problemas e escândalos, viu-se incapaz de seguir adiante, restando-lhe apenas renunciar ao ministério petrino, ato que só fez ressaltar os problemas da Igreja Católica no mundo.

A renúncia de Bento XVI levou a Igreja a um novo conclave, o qual elegeu Papa o cardeal argentino Jorge Mário Bergoglio, o primeiro Papa capaz de dar à Igreja uma outra visão de mundo, distinta da visão eurocêntrica. Um Papa latino-americano que leva a Roma a marca da experiência religiosa de um povo, mergulhando com afinco no legado do Concílio Vaticano II. Com Francisco, a Igreja revive as intuições do papa João XXIII, em vista de uma nova recepção conciliar. Por isso, muito se espera do seu pontificado. São grandes as expectativas daqueles que desejam ver renascer na Igreja uma nova fase do Concílio Vaticano II.

CAPÍTULO II

A DIALÉTICA ECLESIAL PARA UMA “IGREJA EM SAÍDA”

Uma Igreja que está fora do povo não é Povo de Deus, é seita, movimento religioso, mas não é Igreja de Jesus Cristo. Falta-lhe a encarnação na realidade humana.

José Comblin

Depois de traçada uma breve apresentação diacrônica da realidade eclesial a partir da recepção e interpretação do Concílio Vaticano II, vamos, neste capítulo, desenvolver dialeticamente o conceito de “Igreja em saída”, a fim de entender o seu significado e o porquê de o papa Francisco insistir nesse conceito que se apresenta como novidade à eclesiologia global. Para o papa, “é vital que hoje a Igreja saia para anunciar o Evangelho a todos, em todos os lugares, em todas as ocasiões, sem demora, sem repugnância e sem medo” (EG 23).

Sem a pretensão de esgotar o assunto com a definição aqui apresentada, supõe-se que, a partir do panorama dialético que se seguirá neste capítulo, seja possível compreender os fundamentos que subjazem à “Igreja em saída” e, portanto, estabelecer a feição da Igreja desejada pelo papa Francisco, que sabiamente tem concentrado esforços em promover uma ampla abertura ao diálogo, empenhando-se incansavelmente em concretizar o modelo de Igreja sonhado por João XXIII: uma Igreja Povo de Deus, uma Igreja dos pobres, uma Igreja servidora, misericordiosa e dialogal, que se distancia da autorreferencialidade para chegar a todos, indistintamente.

Ser uma “Igreja em saída” é “sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (EG 20). Esse pressuposto está respaldado pela eclesiologia latino-americana do pós-Concílio, que aprofundou na *práxis* a

eclesiologia Povo de Deus, amplamente difundida na América Latina, porém, fortemente combatida pelo Magistério da Igreja.

1. Da Igreja *societas perfecta* à Igreja Povo de Deus

A Igreja, desde a sua constituição até chegar à atual configuração eclesial, passou por um longo processo de transformação. No decorrer desses mais de dois mil anos de história, ela sofreu uma verdadeira metamorfose no seu modo de ser e de agir no mundo. Claro que não é objetivo deste trabalho fazer uma apresentação geral desse processo metamórfico da Igreja; o que se pretende é, numa perspectiva dialética, mostrar como o convite do papa Francisco para uma “Igreja em saída” está centrado numa tentativa de romper com um modelo eclesial que, no decorrer da história, foi se distanciando do seu propósito de salvação da humanidade e se fechando numa estrutura hierárquica de poder, configurando-se numa *societas perfecta* – sociedade perfeita – o que não quer dizer justa –, mas numa Igreja piramidal, rígida, autoritária e clerical.³⁴

Quando os romanos assumiram, em meados do século III e, mais firmemente, ao longo do século IV, a religião cristã como a religião oficial, o Cristianismo precisou de alguma forma amoldar-se ao conteúdo religioso que já fazia parte do império, ou, até mesmo se submeter a imposições por parte do imperador contrárias à fé cristã, de modo que a Igreja deixou de ser a “religião do contraste”, a voz de um povo, passando a ser a coroação religiosa do império. Isso significa também dizer que, desde a entrada da fé cristã na dinâmica imperial, começa a funcionar

um *regime de cristandade*, onde a unidade da fé cristã é, ao mesmo tempo, imperativo político e imperativo eclesial [...] O resultado imediato de tudo isto é a massificação do Cristianismo, com a conseqüente banalização da condição cristã. Ser cristão já não é questão de convicções profundas, nem comprometer-se com algo por que valha a pena viver ou pelo que valha a pena morrer. Trata-se mais de uma exigência decorrente da nova situação criada (VELASCO, 1996, p. 130).

Nesse processo de conversão da Igreja em religião oficial do império, o “mundo” passa a ser regido por um duplo princípio de autoridade: o dos sagrados pontífices e o do poder imperial. O império se torna a mediação entre Deus e os homens. O imperador se converte na mediação principal, à qual se submetem tanto os bispos como todos os cristãos, porque ele era

³⁴ A esta visão institucional, jurídica, clerical, verticalista da Igreja, Congar chamou de “hierarcologia”, afirmando que “a Igreja era apresentada como uma sociedade organizada, constituindo-se pelo exercício dos poderes de que eram investidos o Papa, os bispos, os sacerdotes. A eclesiologia consistia quase que exclusivamente num tratado de direito público” (Cf. CONGAR *apud* ALMEIDA, 2004, p. 30).

o “ministro de Deus” pelo poder da espada, de modo que não aceitar a fé, como exigia o imperador, seria incorrer num dos delitos de alta traição, de lesa-majestade (Cf. VELASCO, 1996, p. 155). Assim, o imperador reivindica para si o papel da unidade e de chefe da Igreja, e os bispos tornam-se grandes senhores do império e grandes senhores na Igreja, passando a nela exercer um tipo de autoridade semelhante à autoridade daquele mundo. Desse modo, o povo cristão é submetido a um processo de subordinação total a tudo aquilo que se determine de cima, que venha da parte mais alta da pirâmide eclesial (Cf. VELASCO, 1996, p. 131).

Ocorre que, desse processo, o que fica mais evidente é que não foi necessariamente o império que se converteu em um Estado cristão, mas o Cristianismo que trocou o modelo cristão original de contraste por uma pensão, convertendo-se numa religião de Estado, um processo que o transformou profundamente, pondo-o nos moldes que o conhecemos hoje (Cf. KEE, 1982, p. 182). Nessa aliança da Igreja com o Estado, “a Igreja das perseguições torna-se uma Igreja rica, privilegiada e prestigiosa” (MARKUS *apud* VEYNE, 2009). Essa configuração eclesial, moldada a partir da realidade do império romano, entranhou-se de tal modo no seio da Igreja, que se tornou quase impossível desvencilhar-se de seus arquétipos.

1.1 A reforma gregoriana

A Igreja percorreu aproximadamente nove séculos sob a tutela de um regime imperial-feudal, que regia tanto o poder temporal como também toda a dinâmica religiosa e eclesial. Em meados do século XI, na alta Idade Média, começa-se um processo de inversão no que diz respeito à relação Igreja-Estado. Se antes o Estado ditava as regras tanto da sociedade civil como também no modo como a Igreja deveria se organizar e atuar na sociedade, a partir do século XI o papa Gregório VII (1073-1085) assumiu firmemente uma empreitada de mudança na estrutura de poder, avocando para si tanto o poder temporal como o religioso, o que culminou na chamada reforma gregoriana,³⁵ na qual

a questão decisiva é instaurar no mundo a “ordem” querida por Deus. Para instaurar esta ordem, Deus criou sua Igreja e, dentro dela, um intérprete singular da vontade de Deus: *o sucessor de Pedro, Roma*. Cristo deu a Pedro a suprema autoridade sobre a Igreja, e Pedro continua vivo em seu sucessor, o Papa. Realizar no mundo a ordem querida por Deus consiste, portanto, numa só coisa: na obediência ao Papa. A “obediência da fé” (Rm 1,5), que define o crente, se identifica com a obediência e adesão ao sucessor de Pedro, e não há maneira de viver no seguimento a Jesus senão

³⁵ Naturalmente que esta reforma de Igreja não começa com a reforma gregoriana mas diríamos que é aqui que ela se “canoniza” juridicamente e se converte em verdade “perene” da Igreja (VELASCO, 1996, p. 179).

vivendo no seguimento e na submissão ao romano pontífice (VELASCO, 1996, p. 154).

Foi um processo que tinha como pressuposto uma volta às origens da fé cristã, mas que, na verdade, levou a Igreja a uma necessidade de reafirmação da sua autoridade e do seu poder, de modo que já não eram os reis que escolhiam, mas o papa que escolhia os seus reis. Gregório VII reivindicou para si mesmo os atributos e os símbolos do império e exigiu ser tratado como imperador, de tal maneira que o Papa passou a ser cada vez mais exaltado como o chefe do universo por mandato recebido do próprio Cristo, rei do universo (Cf. COMBLIN, 2011, p. 56). E, por isso, havia “a necessidade de uma instituição forte para sua defesa e sua proclamação” (LAFONT, 2008, p. 54). Ao fazer da primazia da Sé de Pedro, da Igreja romana, o eixo da eclesiologia, a Igreja não podia ser compreendida a não ser por “romana, por sua própria natureza” (CONGAR, 1997, p. 103).

Foi assim que se construiu uma visão hierárquica do universo, da humanidade e também da Igreja. Esta teve uma força de convicção muito grande durante toda a Alta Idade Média, era predominante ainda nos séculos clássicos XII e XIII, recuou nos séculos XIV e XV, mas foi reassumida e adaptada à Igreja no impulso do Concílio de Trento e constituiu o eixo da eclesiologia até o Vaticano II (COMBLIN, 2011, p. 57)

Gregório VII “desenhou os traços de uma eclesiologia jurídica dominada pela instituição papal” (CONGAR *apud* VELASCO, 1996, p. 165), independente dos poderes temporais, mas absolutamente dependente do Papa, requerendo dos leigos, sobretudo dos reis e príncipes, uma total submissão aos interesses da Igreja, o que provocou grandes conflitos com o poder temporal. Nesse processo de reafirmação da hegemonia da Igreja sobre os dois poderes – temporal e espiritual –, a Igreja foi configurando-se numa *societas perfecta*, inspirada nos conceitos nominalistas segundo os quais o essencial da sociedade são os poderes que a regem (Cf. COMBLIN, 2011, p. 20), por isso, justificando sua hegemonia com categorias jurídicas.³⁶ Nesse ínterim, o Papa se configura na fonte e na norma de todo o direito. É a instância judiciária suprema que não pode ser julgada por ninguém (Cf. CONGAR, 1997, p. 118). “A hierarquia é que constitui propriamente a Igreja, de modo que ‘hierarquia’ e ‘Igreja’ se tornam termos equivalentes” (VELASCO, 1996, p. 174). Essa reafirmação do poder papal em detrimento do poder civil normatizou e definiu a eclesiologia da Igreja até o Vaticano II, e, como herança, até os nossos dias. Foi a partir desse modelo eclesial que a Igreja se armou para enfrentar e condenar

³⁶ A profunda “juridificação” da noção de Igreja que se produz nestas circunstâncias leva a incipiente “eclesiologia” dos séculos XIII e XIV a ocupar-se apenas de uma questão: a do “poder eclesiástico”, normalmente concentrado no poder papal, e, mais concretamente, dos “poderes” desta autoridade frente aos “poderes” da autoridade temporal (Cf. VELASCO, 1996, p. 172).

o mundo moderno, principalmente quando o papa Pio IX buscou, no Vaticano I, reafirmar a autoridade papal.

O modelo da sociedade perfeita é verticalizado, autoritário, universalista e uniformizante. Procede da ideia de que para enfrentar o mundo moderno a Igreja somente pode vencer se for dirigida de modo autoritário por uma autoridade sumamente centralizada, mantendo conduta uniforme e integrada de todos os católicos sob as ordens do Papa. O Papa é fonte de toda a conduta. Tanto a hierarquia quanto os leigos devem aplicar as ordens do Papa no mundo. Não pode haver vários polos, vários princípios de ação ou várias orientações. Não se pode permitir iniciativas individuais ou coletivas que não procedam do Papa, porque isso enfraqueceria a ação de conjunto (COMBLIN, 2011, p. 358).

Dessa Igreja “sociedade perfeita”, surge o que Velasco (Cf. 1996, p. 172) chama de “sociedade desigual”. Desigual porque se estrutura por duas categorias de pessoas – os pastores e o rebanho – duas categorias extremamente antagônicas e distintas, de modo que, para a multidão, não lhe resta outra coisa senão deixar-se conduzir pela hierarquia, detentora do direito e da autoridade de promover e dirigir todos os membros de acordo com os fins da sociedade. Esse binômio – clérigos e leigos – produz dois setores tão distintos entre si, que basta olhar para a Igreja para percebê-la como uma sociedade enormemente desigual. Porque, “numa situação de ‘cristandade’,³⁷ a base social e a base eclesial são ocupadas pelo mesmo povo submisso” (VELASCO, 1996, p. 176).

Em categorias sociológicas, na perspectiva de Pierre Bourdieu, diríamos que a Igreja, como campo religioso e, portanto, detentora de um *capital religioso*,³⁸ configurou-se numa “referência autárquica”, criando separação entre a hierarquia – os detentores do conhecimento, responsáveis pela monopolização da gestão dos bens de salvação – e o povo – aqueles que foram automaticamente excluídos do capital religioso por desapropriação objetiva³⁹ e que, por essa razão, foram transformados em leigos (BOURDIEU, 2007, p. 39). “A história mostra que

³⁷ Nos tempos da cristandade, a evangelização fazia-se em nome da verdade. Anunciava-se, tanto aos povos da cristandade como aos outros recentemente descobertos, que o Cristianismo era a única verdadeira religião estabelecida pelo único verdadeiro Deus. Todos deviam aceitar o Cristianismo na sua forma concreta, tal como ela se oferecia porque essa era a vontade de Deus. Não aceitar o Cristianismo e se negar a se submeter à Igreja era rebelar-se contra Deus, cometer o pior pecado e merecer a condenação eterna (Cf. COMBLIN, 1996, p. 35).

³⁸ O capital de autoridade propriamente religiosa de que dispõe uma instância religiosa depende da força material e simbólica dos grupos ou classes que ela pode mobilizar oferecendo-lhes bens e serviços capazes de satisfazer seus interesses religiosos, sendo que a natureza destes bens e serviços depende, por sua vez, do capital de autoridade religiosa de que dispõe levando-se em conta a mediação operada pela posição da instância produtora na estrutura do campo religioso (Cf. BOURDIEU, 2007, p. 58).

³⁹ A desapropriação objetiva designa tão-somente a relação objetiva que os grupos ou classes ocupando uma posição inferior na estrutura da distribuição dos bens religiosos, estrutura que se superpõe à estrutura da distribuição dos instrumentos de produção religiosa (vale dizer, da competência ou, nos termos de Weber, da “qualificação” religiosa), mantêm com o novo tipo de bens de salvação resultante da dissociação do trabalho material e do trabalho simbólico bem como dos progressos da divisão do trabalho religioso (Cf. BOURDIEU, 2007, p. 39).

os leigos não foram reconhecidos real e plenamente pela Igreja até que o próprio homem descobrisse o mundo” (SCHILLEBEECKX *apud* BARAUNA, 1965, p. 981).

É fato que o período de maior concentração de capital religioso foi na Europa Medieval, quando a Igreja, organizada segundo uma hierarquia complexa, utilizava uma linguagem quase desconhecida do povo, concentrando nela o monopólio do acesso aos instrumentos do culto, textos sagrados e, sobretudo, aos sacramentos, de modo que a salvação dependia muito mais da recepção dos sacramentos e da profissão de fé do que da obediência às regras morais (Cf. BOURDIEU, 2007, p. 62). Segundo Bourdieu (2007, p. 52) “a forma que a estrutura dos sistemas de práticas e crenças religiosas assume em um dado momento do tempo [...] pode afastar-se bastante do conteúdo original da mensagem”.

Em resumo, o que fica evidente até aqui é que, nesse contexto, a dimensão Povo de Deus praticamente não existia. Todo empenho da Igreja naquele período anterior ao Concílio Vaticano II estava centrado em reafirmar seu poder, referenciado pela autoridade papal, numa verdadeira “referência autárquica”, o que a motivou a empenhar-se categoricamente na reafirmação de suas estruturas e na subordinação do povo à hierarquia. A Igreja perde, nesse sentido, sua referência direta ao *Povo* crente, para constituir em primeiro lugar uma instituição ou um sistema decididamente hierárquico e clerical (Cf. VELASCO, 1996, p. 178). Sabendo-se que a Igreja como sociedade perfeita é simbolizada pela pirâmide, com toda a autoridade vinda do alto, e que seus vínculos de união são externos, baseados na união, na doutrina, autoridade e sacramentos, o papel do ministério ordenado consiste em ensinar, governar e santificar (Cf. RAUSCH, 2008, p. 82). Desse modo, a Igreja mostrou que de Roma recebeu a estrutura e a própria concepção do poder como império, monarquia, dominação (Cf. COMBLIN, 2011, p. 296).

1.2 A mudança de paradigma

A grande “virada” eclesial se deu em meados do século XX, quando o papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II, com a surpreendente intuição de *aggiornamento*. Nesse processo intuitivo, a Igreja sentia na sua estrutura que já não podia enfrentar o mundo com as mesmas categorias da reforma gregoriana; agora, era a vez de a Igreja enfrentar-se a si mesma para reparar os equívocos cometidos por ela ao longo desses *saeculum* em que ora Igreja e Estado, ora Estado e Igreja foram protagonistas das mais acirradas batalhas de disputa de poder que, conseqüentemente, levaram a Igreja a um processo de hierarquização e de reafirmação de suas rígidas bases eclesiais – *societas perfecta* –, criando uma separação não só entre Igreja e

Estado, mas principalmente entre Igreja e povo, que foi totalmente “destituído do capital religioso” (BOURDIEU, 2007, p. 39). “Nessa concepção, a Igreja está centralizada no Papa e na Cúria [...]; os leigos e leigas são mais objetos passivos da iniciativa concentrada no vértice do que sujeitos ativos da dinâmica eclesial” (ALMEIDA, 2005, p. 79).

Sendo assim, o Concílio Vaticano II surge como a oportunidade de recuperar o “povo perdido”,⁴⁰ registrando uma de suas principais marcas: a noção de Povo de Deus que, na eclesiologia anterior, era indevidamente ocupada pela noção de “sociedade desigual” (Cf. ALMEIDA, 2005, p. 81). Por isso, um dos grandes desejos dos padres conciliares, seguindo as intuições do papa João XXIII, era “apagar” essa chaga, a fim de voltar às origens. A escolha do tema Povo de Deus expressava justamente a busca pela volta às origens. Para os Padres, a antiga e realmente tradicional eclesiologia estava baseada no conceito de Povo de Deus, e não no conceito de *societas perfecta* como se acreditou e se afirmou durante vários séculos (COMBLIN, 2011, p. 20).

A eclesiologia do Vaticano II quer ser uma reação radical contra essas eclesiologias que esquecem completamente a realidade humana e tratam os seres humanos como se fossem objetos nas mãos de um poder hierárquico quase divinizado. Os leigos são puros objetos, desumanizados porque diante do clero não têm nenhuma consistência. Por sua vez o clero habita num mundo aéreo supra-humano do qual dirige os leigos para a salvação (COMBLIN, 2011, p. 26).

O Concílio Vaticano II despontou, desse modo, como um marco decisivo para a Igreja Católica. Ele não só concluiu um longo período de contrarreforma,⁴¹ mas, sobretudo, pôs fim ao nefasto divórcio da Igreja com a sociedade (MIRANDA, 2006, p. 36). E, se se quiser, numa palavra, exprimir o que trouxe o Vaticano II para a Igreja, seria preciso dizer, sem dúvida, que ele lembrou à Igreja que ela é Povo de Deus⁴² (Cf. BLASQUES *apud* COMBLIN, 2011, p. 9). Concretamente, o Vaticano II se propôs a ser uma verdadeira revolução copernicana⁴³ na

⁴⁰ Não é estranho que a realidade humana da Igreja, tão claramente manifestada na Bíblia e nas origens cristãs, tenha sido ocultada ou quase apagada pela penetração de representações de um mundo sacralizado como aconteceu na Idade Média e até nos séculos ulteriores. O redescobrimto da realidade humana da Igreja foi favorecido por novas circunstâncias históricas (Cf. COMBLIN, 2011, p. 27).

⁴¹ O século XVI foi marcado pela Reforma Protestante. Diante do fato, a Igreja Católica, temendo o impacto desse evento, respondeu com o Concílio de Trento (1545 – 1563), que desencadeou a Contrarreforma. Ou seja, a Igreja condenou os reformadores e insistiu na ortodoxia católica e na Tradição, nas obras, nos sacramentos visíveis, no dogma guardado e explicado pelo Magistério. Desse modo, Igreja a rejeitou a totalidade do sujeito moderno, ficando presa a um Cristianismo pré-moderno (Cf. LIBANIO, 2005, p. 29-30).

⁴² Dizer que a Igreja é, antes de tudo, Povo de Deus significa afirmar sua base laical. Uma das etimologias do termo “leigo” aponta o termo latino *laicus*, que, por sua vez, remonta ao grego *laós*, “povo”. Leigo traduz a base laical da Igreja. Neste sentido, não se opõe a clero, porque significa uma realidade anterior à bifurcação, e o clero também é Povo de Deus, é “leigo” nesse sentido mais amplo (Cf. LIBANIO, 2005, p. 115).

⁴³ Falar de virada ou revolução copernicana é levar em consideração o fato de a *Lumen Gentium* ter fixado, como ponto de partida para centrar a constituição, o Povo de Deus como tal, por se ter dedicado ao Povo de Deus um

eclesiologia global católica, redescobrimo a importância e o papel de todo o Povo de Deus na Igreja e para a Igreja. Um conceito de matriz bíblica, presente tanto no Antigo como no Novo Testamento. Dessa forma, o Concílio buscou superar a contraposição entre Igreja docente e Igreja discente, segmento ativo e segmento passivo do Povo de Deus⁴⁴ (Cf. FORTE, 2005, p. 43), distanciando-se de um passado histórico concreto da Igreja a fim de abrir-se a um futuro novo (Cf. VELASCO, 1996, p. 250).

A antiga teologia da sociedade perfeita dava uma visão estática da Igreja, sem relação com o mundo dos povos e com a história, como entidade isolada e solitária no universo. A adesão à Igreja parecia supor a ruptura com o dinamismo do mundo e com a evolução da humanidade. A hierarquia aparecia como entidade sobrenatural situada acima das contingências do mundo e dos povos, oferecendo a todos os mesmos dogmas e os mesmos sacramentos e fazendo uma Igreja em torno desses sacramentos, idênticos no mundo inteiro. Não havia nenhuma interferência com o mundo exterior. Chegava-se ao ponto de afirmar que o isolamento da Igreja era motivo de glória e de imensa satisfação (COMBLIN, 2011, p. 31).

A constituição dogmática *Lumen Gentium* (LG) e a constituição pastoral *Gaudium et Spes* (GS) são os dois documentos do Vaticano II que melhor representam a mudança eclesial na perspectiva do entendimento da Igreja como Povo de Deus, sendo que a primeira representa a sedimentação da reflexão teológica sobre a realidade interna da Igreja, e a última retrata a relação da Igreja com o mundo⁴⁵ (Cf. MIRANDA, 2006, p. 36).

O salto qualitativo do Vaticano II no aprofundamento do sentido e da compreensão da Igreja como Povo de Deus ocorreu quando, na *Lumen Gentium*, o tema Povo de Deus apareceu de modo efetivo, no segundo capítulo do documento, enquanto o tema da hierarquia, veio só depois, no terceiro capítulo. Levando-se em consideração o modelo eclesial anterior ao Vaticano II, que estava fundamentado numa “referência autárquica” papal e na total submissão dos cristãos à hierarquia da Igreja, o Vaticano II ressignifica a eclesiologia católica e resgata o “Povo de Deus” que havia se perdido na história. E “ao novo ‘Povo de Deus’ todos os homens são chamados [...] [porque] o “Povo de Deus” encontra-se entre todos os povos da terra” (LG 13). Nesse sentido, vemos que “o sagrado Concílio volta-se, primeiramente, para os fiéis católicos” (LG 14), a fim de “salvar a pessoa do homem e de restaurar a sociedade humana. [...]

capítulo inteiro, o segundo, e por ter colocado esse capítulo antes dos que falam de realidades setoriais da Igreja, inclusive da hierarquia (Cf. VELASCO, 1996, p. 241-242).

⁴⁴ O elemento ativo é a hierarquia. O resto é o seu produto, uma massa passiva que recebe o impulso da hierarquia mediante os sacramentos (Cf. COMBLIN, 2011, p. 25).

⁴⁵ Não podemos conceber a *Gaudium et Spes* sem as conquistas da *Lumen Gentium*. Ambas se completam, pois uma se voltou para a comunidade eclesial, enquanto a outra se dirigiu para a sociedade circundante (Cf. MIRANDA, 2006, p. 39). Uma dica de leitura para essa temática é o livro do autor Wagner Lopes Sanchez, **Teologia da cidade**: relendo a *Gaudium et Spes*, que discute o desafio de se entender a cidade como um lugar teológico e um espaço das comunidades cristãs.

na sua unidade e integridade: corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade” (GS 3). “Pôs-se assim como valor primeiro a qualidade de discípulo, a dignidade inerente à existência cristã como tal, ou a realidade de uma ontologia da graça, e em seguida, dentro desta realidade, uma estrutura hierárquica de organização social” (CONGAR, 1965, p. 9).

Não se pretende entrar nos meandros desses documentos, sabendo-se que muito já se escreveu sobre eles, mas salientar sua importância para a compreensão de uma nova perspectiva eclesial, fruto de uma opção muito bem pensada e debatida pelos padres conciliares, sabendo que, na *Lumen Gentium*, o “Povo de Deus” não é uma expressão a mais da realidade eclesial [...] mas, sim, o ponto de partida para uma nova compreensão da Igreja (VELASCO, 1996, p. 250).

Desse modo, cumprimos o objetivo de situação na história, fazendo essa passagem dialética de uma Igreja “sociedade perfeita” a uma Igreja “Povo de Deus”; de uma Igreja voltada para si mesma, para uma *Igreja voltada para o mundo*, para o Reino de Deus, preocupada em ser o sacramento da salvação de Jesus Cristo para a humanidade, por meio não do poder, mas do serviço à sociedade (MIRANDA, 2006, p. 39-40).

2. Da Igreja “Povo de Deus” à Igreja Comunhão

Uma das grandes novidades do Vaticano II foi a redescoberta da dimensão “Povo de Deus” que, por muitos séculos, ficou à margem da Igreja e que, somente a partir da intuição de *aggiornamento* do papa João XXIII, volta a fazer sentido na eclesiologia católica, que sai da condição de “referência autárquica” – sociedade perfeita – para uma “referência Povo de Deus”, a fim de salvar e restaurar não só a sociedade humana, mas a própria Igreja metamórfica. Desse modo, “a Igreja abraça com amor todos os afligidos pela enfermidade humana; mais ainda, reconhece nos pobres e nos que sofrem a imagem do seu fundador pobre e sofredor, procura aliviar as suas necessidades, e intenta servir neles a Cristo” (LG 8). Assim “a Igreja aprendera de seu Mestre e da história que não se evangeliza por meio do poder” (LIBANIO, 2005, p. 139), mas do serviço. Entretanto, essa novidade doutrinal tão profunda em seus fundamentos e em suas bases não é algo tão simples de ser assimilado em pouco tempo por um corpo social tão complexo como a Igreja Católica (Cf. ALMEIDA, 2005, p.174-175), mesmo porque práticas tradicionais tão entranhadas não se desmontam facilmente mediante uma nova teologia (Cf. BOFF, 1994, p.22), por mais bela que seja.

Quando se fala de “Povo de Deus”, não se pode olvidar que tal conceito nasceu na Bíblia. No entanto, no decorrer da história cristã, recebeu muitos acréscimos, tanto positivos

como negativos. Assimilou elementos de diversas civilizações, sobretudo do mundo greco-romano, isto é, da cidade grega e da república romana. Passou por muitos episódios, muitas deformações e desvios, mas sempre reapareceu e, finalmente, triunfou no Concílio Vaticano II (COMBLIN, 2011, p. 133), de modo que “todos os homens são chamados a esta unidade católica do ‘Povo de Deus’” (LG 13).

A Igreja é “Povo de Deus” porque realiza a vocação universal a que Israel era chamado por seu Deus, o qual, sendo único, queria ser também o Deus de todos os homens. Por isso, a Igreja de Jesus Cristo se situa nessa perspectiva como realização definitiva da reunificação de Israel, “Povo de Deus” (PIE-NINOT, 1998, p. 32). Esse é “o conceito mais antigo e fundamental implícito na autocompreensão da *ekklésia*” (WRIGHT *apud* RAUSCH, 2008, p. 67). De maneira que a teologia do “Povo de Deus” deve entrar em todos os âmbitos da eclesiologia, porque é a chave que permite relacionar o divino e o humano na Igreja (Cf. COMBLIN, 2011, p. 51), abrindo a possibilidade de superar uma etapa histórica eclesial e eclesiológica e de se inaugurar uma nova eclesiologia (Cf. VELASCO, 1996, p. 251). Por isso vale a pena insistir que

a herança do Concílio, no aspecto eclesiológico, está determinada em grande parte pelo desenvolvimento da teologia do Povo de Deus. [De modo que] toda tentativa de marginalizar, reduzir ou limitar esta teologia como explicitação do mistério da Igreja é infiel ao Concílio... Nossa fidelidade ao Concílio depende, portanto, do aprofundamento das implicações da Igreja como Povo de Deus, em contraste com outras definições e teologias anteriores. Por isto, não há nada de estranho em que os movimentos ou pessoas mais negativos ou reacionários em valorizar positivamente o Concílio se afastem desta definição e proponham substituí-la por outras, segundo eles mais fiéis ao Concílio, mas que, de fato, levam a neutralizar as implicações do capítulo segundo da constituição [*Lumen Gentium*] (ESTRADA *apud* VELASCO, 1996, p. 251).

Embora o Concílio tenha inovado a eclesiologia com o conceito de Povo de Deus, buscando resgatar uma tradição bíblica que havia se esvaecido na história da Igreja, esse conceito se tornou refém da recepção⁴⁶ do Concílio, por três motivos: primeiro, porque nem todos os padres conciliares comungavam fielmente dessa “nova” perspectiva eclesiológica, estando muitos ainda respaldados pelas orientações de uma Igreja entendida como sociedade perfeita. Outro motivo diz respeito ao Direito Canônico, que devendo acompanhar as intuições do Concílio, ficou preso a esquemas passados, de modo que a ideia de Paulo VI, de um Código “segundo os ensinamentos e votos do Concílio” (PAULO VI, 1970), não aconteceu. O terceiro

⁴⁶ Um termo sistematizado por autores da teologia, popularizado, principalmente, pelo teólogo Yves Congar, que entendeu a recepção como: “processo pelo qual um corpo eclesial torna sua, na verdade, uma determinação que ele próprio não se concede, ao reconhecer, na medida promulgada, uma regra apropriada à sua existência” (CONGAR, 1997, p. 254).

motivo é que o Concílio não ofereceu uma interpretação oficial dos seus documentos, criando divergências hermenêuticas na sua compreensão. Sendo assim, ganha quem já tem poder, ou seja, a Cúria Romana. Afinal, “todo campo religioso é o lugar de uma luta pela definição” (BOURDIEU, 2004, p.120). De modo que

quando se chega à interpretação do Concílio, há um “partido da descontinuidade” e um “partido da continuidade”: o primeiro falando da Igreja pré-Vaticano II e da Igreja pós-Vaticano II quase como se elas fossem diferentes; o segundo afirmando a continuidade da Igreja de uma maneira que quase sugere que no Vaticano II não aconteceu nada importante. Cada partido tem os seus próprios princípios hermenêuticos para interpretar o Vaticano II, e os princípios são frequentemente empregados de uma maneira que lembra o que na crítica literária se chama de “desconstrucionismo”, uma abordagem que tende a acabar negando a realidade do texto (NEUHAUS *apud* FAGGIOLI, 2013, p. 133).

Segundo Congar (1997, p. 291), a recepção não é parte integrante jurídica de uma decisão, porque ela está baseada não no aspecto formal do ato, mas no conteúdo. Ou seja, a recepção não confere a validade, apenas constata, reconhece e atesta que isso corresponde ao bem da Igreja. Porque o Concílio, antes de ser um conjunto de documentos, é um espírito que ganha sua validade mediante a acolhida pelo conjunto dos fiéis. Quem produz o texto é o Concílio, mas quem recebe o texto é o corpo eclesial, de modo que recepção e interpretação caminham juntas (Cf. LIBANIO, 2005, p. 205-206), o que não significa mera assimilação intelectual de conceitos e doutrinas conciliares, mas uma assimilação criativa, como experiência espiritual do Concílio, nas suas dimensões mais profundas e abrangentes do Povo de Deus, o sujeito real dessa recepção (Cf. CALIMAN, 2011, p. 1047).

O Concílio é, sobretudo, uma nova perspectiva em interpretar o projeto salvífico de Deus realizado em Jesus Cristo pela força atuante do Espírito, cujo sacramento fundamental é a Igreja (Cf. GONSALVES *apud* LIBANIO, 2005, p. 208), que se apresenta perante a humanidade como sinal de salvação e parceira na renovação da sociedade. Desse modo, a recepção depende, imprescindivelmente, do esforço de transmissão, que se dá mediante a tradução e adaptação das decisões conciliares em cada contexto eclesial. E claro, dependendo do esforço, o rosto do Concílio se mostrará com maior ou menor nitidez (PASSOS, 2013, p. 50).

2.1 A recepção conciliar na América Latina

A recepção do Concílio não significa apenas a apropriação do texto que foi aprovado e promulgado, mas está intimamente relacionada com a capacidade de se propor uma

hermenêutica plausível que revele com clareza o espírito conciliar. Afinal, o Vaticano II diz respeito tanto a um *corpus* de documentos como a um evento e, por isso, deve ser conhecido e entendido tanto em sua letra como em seu espírito (Cf. FAGGIOLI, 2013, p. 177). Mas é justamente na disposição da plausibilidade hermenêutica que reside a divergência entre renovadores e conservadores, colocando o espírito e o texto Conciliar em estado permanente de tensão.⁴⁷

O Concílio, desde a sua conclusão, tornou-se objeto de diversos modelos de recepções, desde uma fidelidade literal do texto até um esforço de captar-lhe criativamente o espírito (Cf. LIBANIO, 2005, p. 207). O lugar onde se buscou aprofundar com afinco o *corpus* de documentos do Vaticano, em especial a partir do conceito do Povo de Deus⁴⁸, a fim de vislumbrar a essência do espírito conciliar, foi a América Latina, recinto eclesial onde se alcançou um dos resultados mais criativos das orientações conciliares, que culminou com o desenvolvimento da chamada Teologia da libertação.⁴⁹

Na América Latina, “o Concílio Vaticano II foi recepcionado por setores e movimentos sociais e sociopolíticos, por parte do episcopado, como também por intelectuais, a fim de se propor a renovação eclesial e a transformação histórico social”⁵⁰ (SCHICKENDANTZ, 2009, p. 27-28, tradução nossa). Desse modo, “as energias renovadoras do Vaticano II se tornaram forças criativas que refizeram os modos de interpretar e de viver a fé na história e particularmente no meio dos pobres” (PASSOS, 2013, p. 51).

Alguns sacerdotes, religiosos e também alguns bispos se sentiram incomodados com a escandalosa pobreza que assolava o povo latino-americano, e assumiram a convicção de que da Igreja poderia emergir a força necessária para devolver a esse povo sofrido e marginalizado a dignidade de Povo de Deus. Contudo, era necessária uma mudança eclesial e a emergência de uma nova teologia que respaldasse seus anseios e lhes permitisse atuar com mais autonomia, sem depender tanto de uma teologia europeia. O Vaticano II foi, portanto, a luz que faltava para

⁴⁷ “Não há renovação que não implique rupturas e, por conseguinte, reações conservadoras. Por mais forte que seja uma liderança com seu carisma renovador e com sua capacidade de agregar, não conseguirá unanimidade, uma vez que toda renovação não se faz a partir do zero, mas sempre a partir de um quadro institucional envelhecido que fica submetido à reforma” (PASSOS, 2013, p. 57).

⁴⁸ Não parece haver sinais de que a eclesiologia do Povo de Deus tenha sido objeto de interesse por parte do episcopado latino-americano antes do Concílio. A maior parte estava na dependência da teologia romana ou da teologia espanhola, muito tradicional e fiel à doutrina da *societas perfecta* (COMBLIN, 2011, p. 88).

⁴⁹ A teologia da libertação parte de uma evidência histórica: a situação de miséria e opressão da imensa maioria das pessoas em todos os países da América Latina (VELASCO, 1996, p. 425). É feita a partir deste lugar social: junto com os pobres, assumindo sua causa e partilhando de suas lutas (BOFF, 1986, p. 21).

⁵⁰ “El Concilio Vaticano II fue recepcionado por sectores y movimientos eclesiales y socio-políticos, por el Episcopado latinoamericano y por intelectuales al servicio de la renovación eclesial y la transformación socio-histórica” (SCHICKENDANTZ, 2009, p. 27-28).

que na América Latina se insurgisse uma Igreja com brilho próprio e que não fosse um simples reflexo da Igreja europeia, e cuja teologia não fosse uma mera elucubração acadêmica, mas que tivesse, além da teoria, uma *práxis* efetiva, de modo que “o povo deveria ser a Igreja e a Igreja deveria ser o povo” (COMBLIN, 2011, p. 95).

Foi, sem dúvida, a recepção criativa do espírito da teologia do Povo de Deus do pós-Concílio que permitiu à Igreja latino-americana renovar-se na dinâmica de uma teologia libertadora. A Igreja da América Latina,⁵¹ nesse sentido, assumiu o espírito conciliar a partir da emergência de uma ampla consciência libertadora do pobre. Sua grande pergunta era: Como ser Igreja-povo, inserida no mundo, Igreja-comunidade transformadora, inserida profeticamente na sociedade, na perspectiva da opção preferencial pelos pobres? (Cf. BRIGHENTI, 2016, p. 44). “Na América Latina, depois do Concílio Vaticano II, o Povo de Deus e os pobres foram associados – como, ao que parece, havia feito João XXIII⁵²” (COMBLIN, 2011, p. 90).

Como afirma Velasco (1996, p. 250), Povo de Deus não é, na *Lumen Gentium*, uma expressão a mais da realidade eclesial, mas diz respeito ao principal ponto de partida para uma nova compreensão da Igreja, da qual dependem muitas outras inovações concretas. É no conceito de Povo de Deus que reside uma das maiores originalidades, tanto da constituição como do próprio Concílio. Foi a partir desse ponto de partida principal – Povo de Deus – que, na América Latina, desenvolveu-se, portanto, o espírito conciliar libertador, com o intuito de superar a visão de uma Igreja fechada em si mesma, para se lançar a nova concepção eclesiológica, mais aberta e sensível à realidade humana.

Não há dúvida de que o Vaticano II abriu para a Igreja Universal uma nova época, propondo um rico horizonte de renovação. E, para que possa ser entendido o peregrinar da Igreja no continente latino-americano à luz o Vaticano II, é necessário compreender o papel das Conferências do Episcopado Latino-Americano – CELAM,⁵³ em especial, as conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979), consideradas as duas principais conferências sob o influxo direto do Vaticano II.

⁵¹ “Aqui se renovaram as leituras bíblicas, a teologia sistemática, a pastoral, a catequese, as pastorais sociais, a liturgia, os métodos missionários e a espiritualidade. Também do ponto de vista eclesial, inclusive das relações de poder, se estabeleceram novos ministérios que incluíram o leigo com agente pastoral que viria a atuar nas mais diversas dimensões da vida eclesial” (PASSOS, 2013, p. 51-52).

⁵² “A expressão ‘Igreja dos pobres’ fora lançada por João XXIII, mas não prosperou no contexto do Concílio. Acabou sendo retomada na América Latina, na qual se tornou o centro da eclesiologia. A Igreja dos pobres diz o que há no Povo de Deus, mas acrescenta algo fundamental: esse povo é o povo dos pobres. O verdadeiro Povo de Deus é o povo dos pobres” (Cf. COMBLIN, 2011, p. 98).

⁵³ O CELAM é um organismo criado no ano de 1955, a fim de ajudar na reflexão e na animação da Igreja Latino Americana e do Caribe.

2.1.1 Medellín - 1968

Quatro anos após a conclusão do Vaticano II, o CELAM realizou, em setembro de 1968, a II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano,⁵⁴ na cidade de Medellín, Colômbia, com o tema: “A presença da Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Vaticano II” (MAIER, 2005, p. 33, tradução nossa).⁵⁵ Medellín, portanto, constituiu-se numa releitura do Vaticano II para a América Latina e o Caribe, a fim de oferecer um aporte seguro às intuições do papa João XXIII, que queria uma “Igreja Pobre e para os pobres”, mas que em grande medida ficou à margem do Concílio (Cf. BRIGHENTI, 2016, p. 86-87). Marcada pela palavra-chave *libertação*, Medellín assumiu a Teologia do Povo de Deus⁵⁶ numa íntima relação com a pastoral da libertação e um olhar especial para o pobre, a fim de ajudar os fiéis a perceberem as exigências e responsabilidades de sua fé, em sua vida pessoal e social (CELAM, 2014, p. 81). Nesse sentido, a Conferência assegura que

a Igreja – Povo de Deus – prestará sua ajuda aos desamparados de qualquer tipo e ambiente social, para que tomem consciência de seus próprios direitos e saibam fazer uso deles. Para tanto a Igreja utilizará sua força moral e procurará a colaboração de profissionais e instituições competentes (CELAM, 2014, p. 89).

Medellín significou uma virada eclesial que desencadeou uma forte tensão da Igreja com as classes dominantes e o poder político, que passaram a chamar a Igreja de traidora, por ter-se passado para o “outro lado”. A Igreja, nesse contexto, não só perde os benefícios da aliança com o poder, como também passa a sofrer represálias (Cf. MARINS, 1979, p. 25). Entretanto, tal fato não impediu a Igreja da América Latina de oferecer orientações pastorais, no sentido de que a ação pastoral da Igreja seja solidária com os pobres, colocando-se como testemunha do valor dos bens do Reino e humilde servidora de todos os homens de nossos povos. Com essa finalidade, a Conferência convidou tanto os pastores, como os demais membros do Povo de Deus a dar à sua vida, suas palavras, suas atitudes e sua ação, a coerência necessária com as exigências evangélicas e as necessidades dos homens latino-americanos (Cf. CELAM, 2014, p. 203).

⁵⁴ A I Conferência aconteceu no Brasil, na cidade do Rio de Janeiro, de 25 de julho a 4 de agosto de 1955.

⁵⁵ La presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II (MAIER, 2005, p. 33).

⁵⁶ “Na América Latina falar em povo era falar naquela imensa maioria da população pobre do campo ou da periferia das cidades, feita de indígenas, negros descendentes de escravos ou de mestiços” (COMBLIN, 1996, p. 90-91).

Libanio (Cf. 2000, p. 126), afirma que a Conferência de Medellín foi o evento mais importante na década de 1960 para o salto qualitativo da Igreja da América da Latina numa linha social, deixando o seu ranço conservador. Nela, os bispos fizeram opções fundamentais para o desenrolar da Igreja latino-americana até os nossos dias.

O que não tinha sido possível no Concílio Vaticano II, realizou-se em Medellín graças à intuição e à perseverança de alguns bispos das diversas regiões do continente. A opção pelos pobres quis significar uma transformação da Igreja para torná-la mais acessível aos pobres, à escolha de uma prioridade na ação evangelizadora e a prioridade pela libertação dos pobres, ou seja, pela transformação da sociedade injusta (COMBLIN, 1996, p. 33).

Embora nos textos de Medellín apareça pouco o conceito “Povo de Deus” de forma direta, é comumente aceito que esse conceito está resolutamente no centro da reflexão da Conferência, cujo objetivo é tornar a Igreja verdadeiramente Povo de Deus, contextualizada à realidade latino-americana, “continente [que] padece uma situação de opressão, de exploração das suas grandes massas populares” (LIBANIO, 2000, p. 136). Por isso “ser Povo de Deus é a meta, o projeto, o ponto final da transformação desejada” (COMBLIN, 1996, p. 95). Sendo assim, Medellín assume o espírito conciliar na opção preferencial pelos pobres, um dado marcante na mudança eclesial latino-americana, e que só foi possível a partir da mudança proposta pelo Vaticano II, que fez a passagem de uma Igreja *voltada para si mesma*, para uma Igreja *voltada para o mundo*. De uma Igreja *sociedade perfeita* para uma Igreja *rede de comunidades* (Cf. BOFF, 1986, p. 54).

2.1.2 Puebla - 1979

Em janeiro de 1979, dez anos depois da Conferência de Medellín, o CELAM realizou a III Conferência na cidade de Puebla, no México, com o objetivo de oferecer luzes para a ação evangelizadora da América Latina, no presente e no futuro. A Conferência foi aberta pelo recém-eleito papa João Paulo II, num dos primeiros atos do seu pontificado. Segundo o Papa, a Conferência de Puebla deveria tomar como ponto de partida para suas atividades as conclusões de Medellín. Assim, Puebla buscou “reconsiderar os temas debatidos anteriormente e assumir compromissos novos, sob a inspiração do Evangelho de Cristo” (PUEBLA, 2014, p. 281). Mas, mesmo assim, o Papa não deixou de alertar os participantes da Conferência sobre o

cuidado que se deveria ter com ideologias⁵⁷ que pudessem comprometer a Igreja latino-americana. Afinal, nas alturas de Puebla, muitas controvérsias já haviam se espalhado na Igreja, de modo que as conclusões de Medellín já estavam sendo colocadas em dúvida por uma ala mais conservadora da Igreja.

Se na Conferência de Medellín houve certa conformidade tanto na preparação quanto nas conclusões, bem como a aceitação de uma teologia libertadora, Puebla foi marcada por pelo menos três tendências conflitantes: um grupo mais conservador, que acusava Medellín de ter sido contaminado pelo marxismo e por uma visão deturpada da Igreja; um segundo que defendia a continuação e o aprofundamento das decisões de Medellín; e, por fim, um terceiro grupo que procurava situar-se no meio, propugnando certa matização das opções de Medellín, mas, sem negar-lhe a profunda inspiração (LIBANIO, 2000, p. 127-128). Visões diversas que manifestavam suas conclusões acerca de Medellín.

Tal clima eclesial fomentou um intenso debate teológico na América Latina e mesmo além, que de certo modo inaugura uma nova fase do debate, caracterizada pela intensificação das discussões, pelo aumento do número de interlocutores, por sua internacionalização, e sobretudo pela crescente intervenção de setores do Magistério latino-americano e por fim até mesmo do Magistério Romano no debate (ANDRADE, 1991, p. 89).

A grande tensão que permeou Puebla, antes, durante e depois da Conferência, foi a Teologia da libertação, tanto que, no Documento de Puebla, a referência direta à Teologia da libertação desaparece.⁵⁸ A justificativa para tal ausência diz respeito ao fato de a Teologia da libertação apelar a uma *práxis* que recorre à análise marxista, com o argumento de que suas consequências estão intimamente relacionadas a uma total politização da existência cristã e, conseqüentemente, à dissolução da linguagem da fé na das ciências sociais e o esvaziamento da dimensão transcendental da salvação cristã (Cf. CELAM, 2004, p. 428, n. 545).

Embora a referência à Teologia da libertação tenha desaparecido em Puebla, a opção preferencial pelos pobres não foi abandonada, e essa é uma marca dessas duas conferências “com tudo o que isso significa teológica e pastoralmente” (LIBANIO, 2005, p. 137). Uma opção que está intimamente relacionada à Teologia do Povo de Deus, conforme nos é apresentada no segundo capítulo da *Lumen Gentium*. A “Igreja dos pobres” inclui tudo o que havia na expressão conciliar de Povo de Deus, porque nela se aplica um conceito aparentemente abstrato numa

⁵⁷ No discurso inaugural da Conferência de Puebla, o papa João Paulo II afirmou que a ação da Igreja [...] não necessita, pois, recorrer a sistemas e ideologias para amar, defender e colaborar na libertação do homem (CELAM, 2014, p. 244-245).

⁵⁸ “Não que ela tenha estado ausente na elaboração dos documentos, nem nos debates, e muito menos na perspectiva que muitas vezes se adotou; o que esteve ausente foi a referência direta à Teologia da Libertação” (ANDRADE, 1991, p. 92).

realidade concreta, determinando onde se encontra esse Povo de Deus, qual sua característica principal, de modo que a “Igreja dos pobres” está situada dentro da humanidade, já que o conceito Povo de Deus permite indefinição⁵⁹ (Cf. COMBLIN, 2011, p. 99), de modo que a Igreja não pode ser Povo de Deus se ela não é “Igreja dos pobres”, dois temas indissolivelmente unidos (Cf. COMBLIN, 2011, p. 280).

A opção pelos pobres torna-se, então, a bandeira da Igreja latino-americana. Os pobres são colocados no centro de todas as preocupações pastorais e teológicas, a fim de que essa massa assuma, cada vez mais, o seu papel de sujeito da história. Uma mudança teológica que gera um giro de 180° na eclesiologia da América Latina, que se descola de uma posição tradicional e fechada da Igreja para as zonas pobres do interior e para as periferias das grandes cidades (LIBANIO, 2005, p. 132-133).

2.2 Entre a Teologia da libertação e *La Teologia del pueblo*

As opções de Medellín e Puebla, à luz do Concílio Vaticano II, foram marcadas por muitos embates teológicos e pastorais, inclusive dentro da própria América Latina. Por esse motivo, faz-se necessário estabelecer uma distinção entre a Teologia do povo – Teologia da libertação - que se construiu na América Latina, a partir das Conferências do CELAM, e *La Teologia del pueblo*, uma teologia tipicamente Argentina, semelhante à Teologia da libertação, porém, com matizes distintos. Perceber a distinção entre a Teologia da libertação e *La Teologia del pueblo* permite compreender melhor o conceito de “Igreja em saída” do papa Francisco, uma vez que estamos aprofundando a perspectiva eclesial de um Papa latino-americano, que viveu o auge dessa teologia, porém, na Argentina.

Habitualmente aceita-se uma distinção entre duas expressões da teologia da libertação na América Latina. Por um lado há a versão argentina, e, por outro lado, a versão mais comum, inspirada sobretudo na linha peruano-brasileira. A diferença estaria nas mediações. A primeira recorre à mediação da história político-cultural da América Latina, ou, no caso, da Argentina; a outra usa a mediação de ciências sociais, sobretudo do marxismo (COMBLIN, 2011, p. 104).

Em novembro de 1969, a *Conferência Episcopal Argentina*, reunida na cidade de San Miguel, Argentina, refletiu sobre a recepção do Concílio Vaticano II e a adaptação dos documentos de Medellín à realidade político-social daquele país. Para tratar o tema da Pastoral

⁵⁹ “A reflexão do Vaticano II foi sumamente importante para se que se pudesse chegar à noção e à realidade de Igreja dos pobres, mas não chegou a definir claramente o laço entre Igreja e os pobres” (COMBLIN, 2011, p. 100).

Popular, o Episcopado Argentino contou com a colaboração da *Comisión Episcopal para la Pastoral* (COEPAL), que trabalhou a VI parte do Documento final de San Miguel.

Assim como em Medellín, a COEPAL assumiu a perspectiva dos sinais dos tempos nas definições do capítulo VI sobre a Pastoral Popular, o que levou a Teologia argentina do povo a recorrer ao estudo da história com atenção ao dinamismo dos acontecimentos argentinos, a fim de se entender o impacto desses acontecimentos na vida do povo. Um dos principais expoentes da teologia argentina, foi o teólogo Lúcio Gera⁶⁰ que, depois de colaborar com a COEPAL, assumiu a missão de levar adiante o aprofundamento de uma nova perspectiva teológica à luz do Concílio Vaticano II e das Conferências do CELAM (Cf. AZCUY, 2015, p. 22). Entre 1966 e 1973, a COEPAL traçou a busca argentina de uma teologia latino-americana centrada na *opção pelo povo* (Cf. GALLI, 1998, p. 186). Nesse sentido, Gera afirma que,

o Concílio e toda a eclesiologia que vemos voltada para a categoria do *Povo de Deus* colocou-se em nós não apenas como emergência do laicato dentro da Igreja, mas também como a inserção da Igreja no transcurso histórico dos povos. Captamos da *Lumen Gentium* o Povo de Deus mais como o que se insere na história e caminha com os povos na história (GERA apud GALLI, 1998, p. 187).

Para a perspectiva teológica argentina, Gera representa os fundadores, e Scannone,⁶¹ os continuadores. Segundo Scannone, *La Teologia del pueblo* diz respeito a uma perspectiva própria, original, como reconhece o próprio Gustavo Gutiérrez, pai da Teologia da libertação. Na verdade, o que diferencia a Teologia da libertação da *Teologia del pueblo* é que na Argentina nunca foram utilizadas nem a metodologia marxista de análise da realidade, nem categorias tomadas do marxismo (Cf. SCANNONE, 2013).

Segundo José Comblin, um dos principais fatores que levaram a Argentina a investir numa releitura da Teologia da libertação a partir da sua própria realidade foi o fato de que os teólogos se achavam em contextos diferentes, além do fato de rejeitarem totalmente o marxismo. Por isso, recorreram aos fatos simbólicos da história colonial ou nacional argentina para justificar sua perspectiva teológica. Contudo, Comblin deixa claro que “o recurso a temas marxistas é mais uma ilustração simbólica do que instrumentalização real, pois em lugar algum as categorias marxistas entram na exposição teológica” (COMBLIN, 2011, p. 105).

Assim, independente das linhas de pensamento, Comblin insiste que em “todas as tendências da Teologia da libertação há uma unidade profunda. [Porque] o postulado

⁶⁰ Lúcio Gera, sacerdote da Arquidiocese de Buenos Aires, doutor em Teologia, foi um dos mais significativos protagonistas da luta para que na Igreja da Argentina se realizasse o processo de renovação conciliar.

⁶¹ Juan Carlos Scannone, padre jesuíta, é um dos principais expoentes da *Teologia del Pueblo* na perspectiva argentina. É professor universitário, autor de inúmeros livros e artigos relevantes.

fundamental e comum a todas é que, na América Latina, o ‘povo’ é, ao mesmo tempo, ‘Povo de Deus’ e ‘povo dos pobres’” (COMBLIN, 2011, p. 105). E esse é o povo que está no centro da reflexão da Teologia da libertação: os pobres.

2.3 Sínodo de 1985

O processo de renovação da Igreja da América Latina à luz do Concílio Vaticano II e das Conferências do CELAM, de onde floresceu a Teologia da libertação, que resgatava com maestria o conceito de “Povo de Deus”, foi gradativamente destituído por Roma. Em 1985⁶² a Teologia da libertação, recebeu um “golpe vexatório” da Cúria Romana, articulado pela Congregação da Doutrina da Fé que, muito antes da convocação do Sínodo pelo papa João Paulo II, já havia declarado que não estava de acordo com a hermenêutica dos documentos conciliares realizada por bispos, padres e leigos latino-americanos, pois firmemente seguiam uma hermenêutica do Concílio no espírito de “descontinuidade e de ruptura” com a tradição eclesial europeia ao modo de *societas perfecta*.

O “golpe vexatório” consistiu na substituição do conceito “Povo de Deus” pelo conceito de “comunhão”, “como se este tivesse a mesma ressonância e como se os dois fossem alternativos” (COMBLIN, 2011, p. 13). Uma mudança que influenciou em toda a mensagem conciliar, de modo que “a noção de Igreja ‘Povo de Deus’ perdeu o ímpeto que ganhara vinte anos antes no Concílio” (FAGGIOLI, 2015). Na concepção de Roma, o conceito de Povo de Deus, desenvolvido na América Latina, não passava de uma *práxis* meramente sociológica, por isso a “solução” foi substituir o conceito de Povo de Deus pelo conceito de “comunhão”. No entendimento de Libanio, a Igreja Comunhão

revela uma linha teológica e portanto pastoral, cuja ênfase central vai noutra direção às até então dominantes entre nós. Acentua uma Teologia “de cima”, marcada por uma atenção centrada sobre o “mistério” e “comunhão”, apreendidos em si e depois deduzidos em suas consequências para o cotidiano da vida eclesial. Sem desconhecer a sua legitimidade, tal Teologia pode prejudicar a vida eclesial de outras igrejas quando ela se julga e se atribui a exclusividade da legitimidade, desclassificando todas as outras maneiras de pensar teologicamente e agir pastoralmente (LIBANIO, 1986, p. 85).

⁶² Em 1985, por ocasião do 20º aniversário de encerramento do Concílio, o papa João Paulo II convocou um Sínodo Extraordinário [de 25 de novembro a 8 de dezembro de 1985] para fazer um balanço desses anos de recepção e interpretação do Concílio Vaticano II, motivado em grande parte pela forma como o Concílio foi recepcionado e interpretado na América Latina, principalmente com o desenvolvimento da Teologia da libertação, que segundo a Cúria Romana, havia se afastado gravemente da fé da Igreja para assumir de maneira a-crítica, a ideologia marxista (Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1984, Cap. VI, n. 10).

A partir desse evento, a *opção pelos pobres* simplesmente desapareceu da reflexão teológica da Igreja, que acusava os teólogos e a Igreja latino-americana de total apologia ao marxismo. A repressão da Teologia da libertação pela Congregação para a Doutrina da Fé (1984-1986) que, na época tinha como prefeito, o cardeal Ratzinger, tornou-se parte da interpretação oficial do Vaticano II, em contraposição à recepção do Concílio feita na América Latina⁶³ (Cf. FAGGIOLI *apud* BRIGHENTI; ARROYO, 2015, p. 58). Segundo a Congregação para a Doutrina da Fé, era necessário alertar e corrigir “os desvios e perigos de desvio, prejudiciais à fé e à vida cristã, inerentes a certas formas da Teologia da libertação que usam, de maneira insuficientemente crítica, conceitos assumidos de diversas correntes do pensamento marxista” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1984).

Esse pressuposto forneceu a base para o Sínodo de 1985, que se deixou levar tão fortemente pela obsessão do marxismo, que o transformou num grande “monstro”, de modo que Teologia da libertação e marxismo se tornaram quase ou mesmo sinônimos. O negativismo se apoderou tão fortemente da Teologia da Libertação, que ela se configurou numa chaga aberta da Igreja, de modo que falar hoje de “povo” ou de “opção pelos pobres”, é como fazer essa chaga sangrar diante de uma Igreja que não perdeu o seu “espírito gregoriano”.

Desde o tempo dos debates conciliares até o presente, a eclesiologia tem sido uma questão muito delicada e complexa, porque está ligada à interpretação teológica e à recepção do Vaticano II, por um lado, e, por outro lado, ao desenvolvimento institucional da governança do catolicismo mundial (FAGGIOLI, 2013, p. 140).

Nesse sentido, Comblin (Cf. 2011, p. 287) afirma que, embora o Vaticano II tenha vindo anunciar o fim da cristandade-sociedade perfeita, não tinha a capacidade de mudar as mentalidades que continuavam penetradas pelo mito da cristandade. E, por isso, para resolver o impasse da hermenêutica conciliar, o papa João Paulo II resolveu o problema fechando portas e janelas da Igreja e voltando ao regime de cristandade; um método paliativo que, segundo Comblin, não resolveu a crise da Igreja, apenas protelou-a. E, como observado no capítulo anterior, a crise não só voltou com força, como foi motivo da renúncia do papa Bento XVI, que, no seu curto pontificado, reafirmou uma Igreja de portas e janelas fechadas à renovação. “O mal-estar, frequentemente sentido na Igreja, decorre de que a parte canônica, legislativa, que deveria dar corpo a tal intuição do Concílio Vaticano II, não a acompanha, antes fica presa ao esquema anterior à virada copernicana” (LIBANIO, 2005, p. 116).

⁶³ “Uma interpretação que atingiu o seu auge em abril de 2005 quando o cardeal Ratzinger foi eleito como sucessor de João Paulo II. O que para muitos significou, de fato, o fim de uma fase da recepção do Vaticano e aplicação do Concílio e o começo de uma nova fase” (FAGGIOLI, 2013, p. 137).

Embora a Igreja latino-americana tenha vivido esse longo processo de recessão teológica, toma-se aqui a firme motivação de Comblin (Cf. 2011, p. 280), que não deixou morrer a esperança de que na Igreja surgisse alguém que, motivado pelo espírito conciliar, pudesse restabelecer a “Igreja Povo de Deus”, a fim de levar a cabo a opção preferencial pelos pobres. A profecia de Comblin se cumpriu no dia 13 de março de 2013, com a eleição do papa Francisco. Falecido no dia 27 de março de 2011, Comblin não viveu para ver a sua motivação profética em curso.

3. Da Igreja-comunhão à “Igreja em saída”

O Sínodo extraordinário de 1985, convocado pelo papa João Paulo II, não hesitou em afirmar que o núcleo central do Concílio Vaticano II, é a *comunhão*: “A eclesiologia da comunhão é a ideia central e fundamental nos documentos do Concílio” (Cf. SÍNODO EXTRAORDINÁRIO DOS BISPOS, 1985, II,C,1). Essa nova visão do Concílio apresentada pelo Sínodo mudou radicalmente a perspectiva eclesial da América Latina, que muito se havia empenhado por desenvolver uma teologia própria, certificada pelo conceito “Povo de Deus”, à luz do Vaticano II e da realidade latino-americana, de modo especial, identificando o Povo de Deus com a opção preferencial pelos pobres.

A Igreja de Roma se negou à Teologia da libertação, condenou aproximadamente cerca de duzentos teólogos, como por exemplo, o brasileiro, então frade franciscano, Leonardo Boff; impôs uma visão centralizadora do Vaticano II, numa reafirmação da “potestade papal”, em quem abrigou a interpretação oficial dos documentos conciliares; impôs a toda a Igreja, independentemente da sua realidade social, política ou econômica, assumir de cima para baixo o que julgava ser a centralidade dos documentos conciliares. Na visão de Roma, era preciso clarear as sombras de uma não-plena compreensão e aplicação dos frutos do Concílio (Cf. SÍNODO EXTRAORDINÁRIO DOS BISPOS, 1985, I,3).

Seguido o modelo da Igreja sociedade perfeita, o Sínodo de 1985 afirmou que “a Igreja comunhão é sacramento para salvação do mundo. Por ela, os poderes [potestades] na Igreja foram conferidos por Cristo para salvação do mundo” (Cf. SÍNODO EXTRAORDINÁRIO DOS BISPOS, 1985, II,D,1). Nesse sentido, em 1992, o cardeal Ratzinger, na época prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, escreveu uma *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como Comunhão*. Nela, afirmou que “o ministério do

Primado [ministério do sucessor de Pedro] comporta uma potestade⁶⁴ verdadeiramente episcopal, não só suprema, plena e universal, mas também *imediata*, sobre todos, quer sejam pastores ou outros fiéis (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1992, n. 13). Um conceito justificador das posições da Igreja que, assim como na Igreja sociedade perfeita, reaparece no pós-Vaticano II, nos pontificados de João Paulo II e Bento XVI, levando a Igreja, mais uma vez, a fechar suas portas e janelas, numa recentralização da Igreja sobre si mesma.

3.1 A “Igreja em saída”

Ainda que o percurso feito até aqui seja aparentemente longo, sem esse caminho não teríamos condições suficientes para entender a fundo os objetivos do papa Francisco quando deseja uma Igreja “em saída”, ou seja, uma Igreja com as portas abertas (Cf. EG 45), sobretudo aos pobres e aos doentes, aqueles que muitas vezes são desprezados e esquecidos. Afinal, “os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho” (EG 48). Para o Papa, uma “Igreja em saída” é uma Igreja que toma a iniciativa sem medo de ir ao encontro dos afastados para chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos (Cf. EG 24). É um convite especial à passagem de uma Igreja *autorreferencial*, centrada em si mesma, a uma Igreja aberta à alteridade, porque “quem deseja viver com dignidade e em plenitude não tem outro caminho senão reconhecer o outro e buscar o seu bem” (EG 9).

Ou seja, a consciência de que “a realidade da Igreja não reside nela mesma, mas numa missão a realizar” (SOBRINO *apud* VELASCO, 1996, p. 429). Portanto, que a Igreja não é um “para si”, mas um “para os outros”, algo constitutivamente “excêntrico”, ou “extático”, só pensável e consistente em referência àquilo a partir do que existe e para o que existe (VELASCO, 1996, p. 429).

Por isso, defendemos aqui a tese de que o conceito de “Igreja em saída” diz respeito à reabilitação do conceito de “Povo de Deus” ao centro da eclesiologia da Igreja Católica. O resgate de um conceito que foi sistematicamente eliminado do discurso eclesiástico, mas que o papa Francisco, sabiamente, reintroduz na reflexão eclesial, a fim de promover na Igreja uma mudança de pensamento, de modo que ela não lute apenas pela preservação da ortodoxia ou da defesa do depósito da fé, mas que ela seja capaz de levar aos povos e às culturas a verdadeira mensagem do Evangelho. O que nos leva a entender que evangelizar é assumir a vida humana,

⁶⁴ “Potestade” diz respeito aquele que detém o poder; atributo ou condição do que manda, que impõe sua vontade sobre todos. Nesta visão, o Papa é a potestade, aquele que, numa relação vertical, impõe sua vontade sobre todos, quer sejam pastores ou outros fiéis.

tocando a carne sofredora de Cristo no povo, a fim de que a Palavra seja acolhida e manifeste a sua força libertadora e renovadora (Cf. EG 24).

3.1.1 A Igreja missionária

Para levar a cabo a proposta de uma “Igreja em saída”, o papa Francisco aposta na missionariedade da Igreja, de modo que “hoje todos somos chamados a esta nova ‘saída’ missionária” (EG 20), sem medo de enfrentar os cenários e os desafios próprios da missão evangelizadora da Igreja. A centralidade da missão é um ponto decisivo, tanto para a própria constituição da Igreja, como, também, para a reflexão eclesiológica, na perspectiva da eclesiologia da libertação (VELASCO, 1996, p. 429). É um convite a uma “nova *práxis*” eclesial, porque, na visão de Francisco, “não se pode deixar as coisas como estão. Neste momento, não nos serve uma ‘simples administração’. [Por isso o convite é para que] constituamo-nos em ‘estado permanente de missão’, em todas as regiões da Terra” (Cf. EG 25).

Conforme Panazzolo, a missão foi uma das primeiras práticas da Igreja, a qual jamais poderá ser colocada em segundo plano, porque faz parte da sua natureza. Desse modo, ele afirma que

a missão é uma realidade da qual a Igreja não pode se omitir. Ela é por natureza missionária. O envio missionário era e é uma questão vital. A missão foi primeiramente prática. A Igreja nasceu e viveu a missão antes de saber o que era missão. A experiência de vida, do "estar com Jesus", era seu anúncio e testemunho (PANAZZOLO, 2006, p. 16).

Nessa perspectiva, Francisco compreende, e bem, que a missão é uma questão vital da Igreja, faz parte da sua natureza. Entretanto, ele chama atenção para o verdadeiro sentido missionário, que não se resume numa “transmissão desarticulada de uma imensidade de doutrinas que se tentam impor à força” (EG 35), criando separação entre os “eleitos e os não eleitos”. Se, no início do Cristianismo, evangelizar era despertar para a liberdade e passar a pensar livremente, com o passar do tempo, paradoxalmente, evangelizar significou impor um sistema de pensamento feito, isto é, doutrinariamente sistematizado (COMBLIN, 2011, p. 222). Contudo, para Francisco, assumir um estilo missionário é fazer com que a mensagem do Evangelho “chegue realmente a todos sem exceções nem exclusões” (EG 35), de modo que a mensagem evangélica se torne mais convincente e radiosa. Porque “quando a pregação é fiel ao Evangelho, manifesta-se com clareza a centralidade de algumas verdades e fica claro que a pregação moral cristã não é uma ética estoica [...] não é uma mera filosofia prática nem um catálogo de pecados e erros” (EG 39). Mais do que isso,

missão é testemunhar, em todo o mundo, o que está acontecendo em nós. É diferente de só realizar tarefas ou da ambição expansionista. Manifesta-se em atividades, mas acontece, primeiramente, em nós. É vida que deve chegar a todos e em todos os tempos para ser vivida e testemunhada em comunhão, na fraternidade, em comunidades, por meio de novas relações com Deus, com as pessoas e com a natureza (PANAZZOLO, 2006, p. 93).

Francisco propõe, portanto, uma “Igreja em saída”, numa relação “aberta” ao exterior, uma Igreja de portas e janelas abertas, comparável ao modelo de relação social “aberta” e “fechada” de Marx Weber, para quem

uma relação social, independente de ser uma comunidade ou sociedade, será chamada de "aberta" ao exterior, sempre que a participação na ação social mutuamente orientada, relevante em seu sentido subjetivo, não for negada pelas regulamentações que regem esta relação a qualquer um que esteja inclinado e esteja de fato em condição de nela participar. A relação será chamada de "fechada" ao exterior, por outro lado, sempre e quando devido ao sentido da ação e às regulamentações que a regem, a participação de certas pessoas for excluída, limitada, ou sujeita a condições (WEBER, 2008, p. 77).

Por meio das ações de uma Igreja missionária, Francisco deseja que a Igreja, seguindo o modelo de uma relação eclesial “aberta”, leve a todos “a consolação e o estímulo do amor salvífico de Deus, que opera misericordiosamente em cada pessoa, para além dos seus defeitos e das suas quedas” (EG 43). Entretanto, isso só será possível se a Igreja reconhecer que jamais poderá optar pela rigidez autodefensiva ou refugiar-se nas próprias seguranças (Cf. EG 45). Porque, infelizmente, “há estruturas eclesiais que podem chegar a condicionar o dinamismo evangelizador” (EG 26) e, desse modo, impedir o processo de renovação da Igreja, conduzindo-a a um estado permanente de relação social “fechada”, separando-a das pessoas, como se a Igreja fosse “um grupo de eleitos que olham para si mesmos” (EG 28).

O pontífice afirma que “todos somos chamados a dar aos outros o testemunho explícito do amor salvífico do Senhor, que, sem olhar nossas imperfeições, nos oferece sua proximidade, sua Palavra, sua força, e dá sentido à nossa vida” (EG 121). Ou seja, é “ter a disposição de levar aos outros o amor de Jesus; e isso sucede espontaneamente em qualquer lugar: na rua, na praça, no trabalho, num caminho” (EG 127). Diante dos desafios da missão, o Papa convida a Igreja a uma “saída” missionária. Ou seja, sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho (Cf. EG 20).

“A Igreja ‘em saída’ é a comunidade de discípulos missionários que ‘primeireiam’, que se envolvem, que acompanham, que frutificam e festejam” (EG 24), com o propósito de fazer com que a Igreja chegue àqueles que estão afastados ou que, por algum motivo, foram excluídos, a fim de convidá-los à comunhão com a Igreja, porque “a Igreja ‘em saída’ é uma

Igreja com as portas abertas (EG 46), chamada a ser sempre casa aberta do Pai” (EG 47). Isso significa dizer que é preciso ir buscar as pessoas no lugar em que elas estão e apresentar-lhes um modo de ser católico adaptado ao ambiente em que estão (Cf. COMBLIN, 2000, p. 25).

Contudo, o papa Francisco ressalta que “sair em direção aos outros para chegar às periferias humanas não significa sair pelo mundo sem direção nem sentido” (EG 46). E esse é um risco que se corre quando se toma o conceito de “Igreja em saída” ao pé da letra, sem observar as exigências correspondentes a esse conceito.

“Igreja em saída” é sim, na visão do papa Francisco, uma Igreja que sai da comodidade dos seus templos para ir ao encontro dos menos favorecidos da sociedade, mas é também uma Igreja capaz de abrir suas portas para acolher todos aqueles que queiram entrar, sem a necessidade de uma “vistoria alfandegária” ou que eles tenham que bater à porta e perguntar se é permitido entrar ou não. Porque, muitas vezes, a Igreja age como controladora da graça, e não como facilitadora. A respeito disso, Francisco não deixa dúvidas: “a Igreja não é uma alfândega, mas a casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fatigosa” (EG 47).

Na afirmação do papa Francisco, “todos podem participar, de alguma forma, da vida eclesial, todos podem fazer parte da comunidade, e nem sequer as portas dos sacramentos se deveriam fechar por uma razão qualquer” (EG 47). Na perspectiva eclesial de Francisco, a Igreja, deve tornar-se uma casa aberta a todos, de modo especial aos mais fragilizados, promovendo sempre uma relação “aberta” e não “fechada”, porque, quando a Igreja se fecha nela mesma, ela limita ou sujeita a participação das pessoas na vida eclesial, criando uma separação entre os que são fiéis à ortodoxia e os que são julgados pela ortodoxia (Cf. WEBER, 2008, p. 77). A “Igreja em saída” é missão, e

a missão está sempre relacionada com o *mundo*. Não existe nenhuma missão no abstrato, no vácuo, fora do tempo, do espaço e das culturas. Missão é o encontro de Deus com o mundo, do divino com o humano. Missão é um processo de integração, de relação, de comunhão, de urgência e não se realiza sem tensões e lutas (PANAZZOLO, 2006, p. 101).

Desse modo, podemos entender que a missão “não exclui ninguém nem uniformiza. Ela é universal, solidária, constrói a unidade na diferença [...] acolhe a todos na comunhão” (PANAZZOLO, 2006, p. 102), porque a mensagem do Evangelho é para todos, dirigida a todos para a salvação de todos. E, por isso, a Igreja precisa transformar suas estruturas e seus modos pastorais, orientando-os de modo a que sejam missionários. Não se pode permanecer em um estilo “de clientela”, que passivamente se espera o cliente ou freguês vir a sua procura (GONZÁLEZ-QUEVEDO, 2015, p. 66). Porque, segundo Passos,

a Igreja que permanece em si mesma reproduz-se sobre si mesma e se torna burocrática. Torna-se, com certeza, uma Igreja forte e bem organizada, uma Igreja com leis e papéis bem definidos e com mecanismos gestores eficientes. No entanto, troca os fins - sua fidelidade a Jesus Cristo que veio para servir e não para ser servido (Mt 20,28) - pelos meios - sua organização institucional. A Igreja que se identifica com sua institucionalidade mostra, antes de tudo, a legalidade, o poder e a ordem que podem facilmente se tornar legalismo, autoritarismo e burocratismo (PASSOS, 2014, p. 290).

Comblin (Cf. 2000, p. 61) nos assegura que, de todos os carismas, o mais importante, o mais necessário e o mais urgente é o carisma de *missionário*, porque os missionários são pessoas que vão ao encontro de outras pessoas nos vários ambientes sociais; dando testemunho de uma boa-nova, de modo “que desperte a adesão do coração com a proximidade, o amor e o testemunho” (EG 42), “ para olhar nos olhos e escutar, ou renunciar às urgências para acompanhar quem ficou caído à beira do caminho” (EG 46).

3.1.2 A Igreja Povo de Deus

À luz de *La Teologia del pueblo*, ou seja, da Teologia da libertação conforme a perspectiva argentina, e, portanto, desvinculada das categorias marxistas, o papa Francisco devolve à Igreja universal o conceito de Povo de Deus, que se concretiza por meio da “Igreja em saída”. “Ser Igreja significa ser Povo de Deus, de acordo com o grande projeto de amor do Pai. Isto implica ser o fermento de Deus no meio da humanidade” (EG 114). O que “não se trata de uma nova Igreja, mas de um modo novo de ver a Igreja, que deve levar a um novo modelo eclesial” (KASPER, 2015, p. 56). E, para lograr esse fim, é necessário romper com padrões e regras fortemente petrificadas que, em vez de unir o Povo de Deus, separa, de modo que grande parte do “povo batizado não sente sua pertença à Igreja, [e] isso se deve também à existência de estruturas com clima pouco acolhedor em nossas paróquias e comunidades” (EG 63). Em virtude disso, é preciso deixar claro que

a Igreja é para ele [Francisco] muito mais do que uma instituição orgânica e hierárquica, é sobretudo Povo de Deus a caminho para Deus, povo peregrino e evangelizador que transcende também toda a necessária expressão institucional [...] Com base na sua teologia do Povo de Deus, o papa Francisco opõe-se a todo clericalismo [...] O Papa quer que todo o Povo de Deus participe da vida da Igreja: homens, mulheres, leigos e clérigos, jovens e velhos (KASPER, 2015, p. 57).

Isso significa dizer que “a Igreja deve ser lugar da misericórdia gratuita, onde todos possam sentir-se acolhidos, amados, perdoados e animados a viver segundo a vida boa do Evangelho” (EG 114), de modo que se possa suscitar na Igreja uma nova expressão da fé e da

vida cristã que envolva a totalidade do ser humano, o seu corpo inteiro, e não somente a razão abstrata ou científica (Cf. COMBLIN, 2000, p. 27). Ou seja, a Igreja é feita de pessoas humanas completas, com todo o seu ser e todo o seu agir. A Igreja não é composta somente de um aparelho de santificação cujos elementos ativos seriam os membros da hierarquia (Cf. COMBLIN, 2011, p. 26).

Fica claro que o propósito do papa Francisco com o processo de retomada do conceito de Povo de Deus, a partir de uma “Igreja em saída”, é atualizar com sabedoria um conceito que tem suas raízes na Bíblia,⁶⁵ e que foi conscientemente discutido e assumido pelo Vaticano II, mas que, infelizmente, foi mal interpretado por Roma durante a recepção do Concílio e, conseqüentemente, transformado em “comunhão” pelo Sínodo de 1985. Não que o conceito de “comunhão” não seja relevante, mas a forma como foi assumido pelo Magistério provocou na Igreja um processo de retorno às suas seguranças teológicas e doutrinárias. Destaque-se que “Povo de Deus” está em relação mais direta com o conceito e a realidade do “reino de Deus” do que com o conceito e a realidade da “Igreja”, pois é mais claro que um reino tenha um povo e não que uma Igreja o tenha (Cf. VELASCO, 1996, p. 433).

Este Povo de Deus encarna-se nos povos da Terra, cada um dos quais tem a sua cultura própria. A noção de cultura é um instrumento precioso para compreender as diversas expressões da vida cristã que existem no Povo de Deus. Trata-se do estilo de vida que uma determinada sociedade possui, da forma peculiar que têm os seus membros de se relacionar entre si, com as outras criaturas e com Deus. Assim entendida, a cultura abrange a totalidade da vida dum povo [...] A graça supõe a cultura, e o dom de Deus encarna-se na cultura de quem o recebe (EG 115).

O papa Francisco tem presente que “não podemos pretender que todos os povos dos vários continentes, ao exprimir a fé cristã, imitem as modalidades adotadas pelos povos europeus num determinado tempo da história” (EG 118). Isso significa dizer que “não faria justiça à lógica da encarnação pensar num Cristianismo monocultural e monocórdico” (EG 117), ou seja, pautado apenas numa única realidade cultural, como se essa tivesse a total autoridade de se impor às demais. Na perspectiva do papa Francisco, “o Cristianismo não dispõe de um único modelo cultural, mas ‘permanecendo o que é, na fidelidade total ao anúncio evangélico e à Tradição da Igreja, o Cristianismo assumirá também o rosto das diversas culturas e dos vários povos onde for acolhido e se radicar’” (EG 116). Desse modo, Francisco renova a esperança da doutrina conciliar, a mesma que João XXIII havia orientado pensando longe,

⁶⁵ “O conceito de Povo de Deus vem do antigo Israel e constitui o tema fundamental da teologia de Israel [...] No Antigo Testamento o conceito de Povo de Deus é central: todos os outros temas da teologia de Israel se organizam em torno do tema de Povo de Deus. Israel foi escolhido por Deus para ser o seu povo [...] No Novo Testamento o tema é igualmente central, pois o Novo Testamento inteiro mostra o nascimento da Igreja a partir do povo de Israel, de tal modo que aparece claramente a continuidade entre os dois povos” (COMBLIN, 2011, p. 28).

olhando para longe, olhando para o mundo inteiro e não mais simplesmente para a Europa (COMBLIN, 2011, p. 14).

Francisco é o Papa que leva a Roma a marcante experiência pastoral de uma Igreja latino-americana que buscou construir um caminho de fé, não desvinculado da Tradição, nem do seu primado, mas a partir da fé de um povo, que tem uma história e uma realidade próprias, diferente da realidade europeia, marcada, principalmente, por uma situação de extrema pobreza, onde anunciar o Evangelho significa, antes de tudo, compadecer-se das dores de um povo pobre e sofredor.

Nesse sentido, para se anunciar o Evangelho nas várias realidades eclesiais, não basta apenas dizer que Deus é Pai, e que ama a todos; é necessário mostrar concretamente onde reside esse amor, e como esse amor se manifesta vivo e real na vida de cada povo, de modo que se possa “responder adequadamente à sede de Deus de muitas pessoas, para que não tenham de ir apagá-la com propostas alienantes ou com um Jesus Cristo sem carne e sem compromisso com o outro” (EG 89).

A Igreja Povo de Deus é a Igreja capaz de descobrir Jesus no rosto dos outros, na sua voz, nas suas reivindicações (Cf. EG 91). Uma Igreja que luta para que o Evangelho adquira uma real inserção na vida do Povo fiel de Deus e nas necessidades concretas da história. Porque uma Igreja que, em vez de sair à procura dos que andam perdidos e das imensas multidões sedentas de Cristo, prefere gozar de uma autocomplacência egocêntrica, é uma Igreja que não traz, de fato, o selo de Cristo encarnado, crucificado e ressuscitado, mas, sim, uma Igreja encerrada nela mesma, em grupos de elite (Cf. EG 95).

No viés da Teologia da Libertação, sem demonização, o papa Francisco estabelece o lugar privilegiado dos pobres no Povo de Deus. Uma preferência que tem consequências na vida de fé de todos os cristãos (Cf. EG 198), porque diz respeito a uma solicitude religiosa privilegiada e prioritária (Cf. EG 200).

3.1.3 A exortação do Papa

Desde quando assumiu as categorias imperiais até configurar-se ao que ela é hoje, a Igreja teve que fazer uma opção: colocar o essencial da fé cristã em segundo plano e priorizar o fortalecimento de suas estruturas eclesiais. Por isso, em vez de Evangelho, deu ao povo doutrina; em vez de fé, deu-lhe conceitos; em vez do *querigma*, deu-lhe dogmas; em vez do compromisso com o Reino, acomodou-o debaixo dos seus preceitos. E, de tudo isso, o que restou foi um Cristianismo frágil e descomprometido com a causa do Evangelho, pois nesse

modelo eclesial, o que definia um cristão católico não era a prática concreta dos ensinamentos de Jesus, a partir do Evangelho, mas “considerava-se católico quem professava visivelmente a fé, era validamente batizado, aceitava os sacramentos e vivia sob o governo do Romano Pontífice, como vigário de Cristo na terra” (LIBANIO, 2005, p.16).⁶⁶

Foi a partir da longa construção desse modelo eclesial que se moldou e continua a moldar a consciência do cristão católico, de modo que, quando se fala em sair para anunciar o Evangelho, acredita-se que fazê-lo é transmiti-lo sempre com fórmulas preestabelecidas ou com palavras concretas que expressem um conteúdo absolutamente invariável (Cf. EG 129). Esse dado histórico fortaleceu indubitavelmente a construção de uma consciência cristã cimentada numa eclesiologia presa num emaranhado de obsessões e procedimentos, de modo que pensar numa “Igreja em saída”, é quase um “risco”. Por isso, o papa Francisco nos assegura que

mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão uma falsa proteção, nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos, enquanto lá fora há uma multidão faminta e Jesus repete-nos sem cessar: “Dai-lhes vós mesmos de comer” (Mc 6, 37) (EG 49).

Pensar numa “Igreja em saída” é, portanto, não ter medo de rever determinados costumes, determinados preceitos eclesiais, alguns muito radicados no curso da história, que foram eficazes noutras épocas, mas que, hoje, já não respondem às exigências próprias do tempo presente (EG 43). Tanto que muitas expressões nascidas em outras épocas nos aparecem hoje como opacas e incompreensíveis (Cf. MIRANDA, 2017, p. 165). E isso deve levar a Igreja à convicção de que não se pode mais confiar simplesmente na força do seu passado; mas é necessário conquistar os seus membros, um por um, sem medo e sem receio (Cf. COMBLIN, 2000, p. 13), mesmo porque hoje a Igreja não cresce por proselitismo, mas por atração (Cf. EG 14).

Contudo, ainda que a exortação do papa Francisco, entendida aqui não como um documento específico, mas como o “*corpus Franciscus*” – gestos, palavras e ações – se apresente como a esperança de uma primavera à Igreja Católica, a certeza que fica é que a sua

⁶⁶ “Tornou-se clássica a definição da Igreja elaborada pelo cardeal Bellarmino (1542-1621) e também proposta pelo Catecismo de São Pedro Canísio: ‘A Igreja é a comunidade dos homens reunidos mediante a profissão da verdadeira fé, a comunhão dos mesmos sacramentos, sob o governo dos legítimos pastores, e, principalmente, do único vigário de Cristo sobre a terra, o Romano Pontífice. [...] Para que alguém possa ser declarado membro dessa Igreja verdadeira, da qual falam as Escrituras, não pensamos que dele se peça nenhuma virtude interior. Basta a profissão exterior da fé e da comunhão dos sacramentos, coisa que o próprio sentido pode constatar. [...] A Igreja é uma comunidade [*coetus*] dos homens tão visíveis e palpáveis quanto a comunidade do Povo romano ou o Reino de França ou a República de Veneza’ (São Roberto Bellarmino). ‘A Igreja é a congregação visível de todos os fiéis [a palavra “visível” faltava na edição anterior a Trento] pela qual o Filho de Deus feito homem fez e sofreu tudo’ (Catecismo de São Pedro Canísio)” (LIBANIO, 2005, p.16).

novidade exortativa incomoda, porque mexe com uma estrutura milenar, na qual no decorrer da história foram se incorporando elementos secundários e que hoje são tidos como prioritários e essenciais à fé cristã católica. Por isso, romper com esse paradigma não é algo simples, porque exige, tanto do Magistério, como do fiel cristão, uma mudança radical de mentalidade, mais à luz do Evangelho do que das normas e das regras doutrinárias muitas vezes impostas pela Igreja.

BREVE

“Igreja em saída” é um termo cunhado pelo papa Francisco na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, que convida a Igreja a sair da própria comodidade para anunciar o Evangelho a todos, em todos os lugares, sem demora e sem medo, a fim de alcançar toda as periferias que precisam da sua luz. Um convite que tem como objetivo romper com um modelo eclesial que, no decorrer da história, foi se distanciando da sua constituição povo Deus e configurando-se numa *societas perfecta* (sociedade perfeita), ou seja, numa Igreja piramidal, rígida, autoritária e clerical.

Para se compreender o convite do papa Francisco a uma “Igreja em saída”, faz-se necessário entender, ainda que brevemente, o processo de transformação eclesial vivido pela Igreja ao longo dos seus mais de dois mil anos de história. Desde quando o Império romano, em meados do século III e, mais firmemente, ao longo do século IV assumiu a fé cristã como religião oficial, o Cristianismo se transformou num regime de *crístandade* e, conseqüentemente, numa fé de massas. Nesse contexto, o ser cristão deixa de ser questão de convicção, a partir de uma experiência de fé, e passa a ser exigência a todos os que fazem parte do império. Desse modo, a fé cristã perde sua característica fundante e se converte numa obrigação descompromissada. A Igreja pobre que testemunhava a fé em Jesus Cristo é transformada numa Igreja rica, privilegiada e prestigiosa.

Durante aproximadamente nove séculos, a Igreja viveu sob a tutela de um regime imperial-feudal, que determinava tanto a dinâmica política do império como também a dinâmica da vida eclesial. Uma realidade que se entranhou de tal modo no seio da Igreja, que se tornou quase impossível desvencilhar-se dos seus arquétipos. Depois desses quase nove séculos sob o regime imperial, em que o império ditava as regras tanto da sociedade civil, como também da forma como a Igreja deveria se organizar, o papa Gregório VII, no século XI, reivindicou o direito do Papa de determinar a vida própria da Igreja, a fim de instaurar no mundo

a “ordem” querida por Deus. Um processo que levou a Igreja a uma reafirmação de sua autoridade e, conseqüentemente, a um processo de hierarquização. É nesse contexto que a Igreja *societas perfecta* ganha vida, e vida em abundância.

A visão da Igreja piramidal, rígida, autoritária e clerical, determinou sua fisionomia durante toda a alta Idade Média, e continua a ser o modelo petrificado e de difícil desconstrução que prevalece até os dias atuais. O Povo de Deus do antigo Israel e do Novo Testamento desapareceu. Nesse modelo eclesial, prevalece a hierarquia, a força e o poder, e o Papa é constituído a fonte de toda conduta.

Em meados do século XX, o papa João XXIII provocou na Igreja uma virada de pensamento, ao convocar o Concílio Vaticano II, em vista de um processo de *aggiornamento*, num desejo latente de reconstrução da identidade eclesial. O Papa ofereceu à Igreja a oportunidade de recuperar o “povo perdido”, ou seja, recuperar a dimensão Povo de Deus que, no decorrer da história, perdeu-se nas mãos de um poder hierarquizado, quase divinizado. Nesse sentido, o Vaticano II ressignifica a dimensão de Povo de Deus, colocando fim ao “divórcio” da Igreja com a sociedade. *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* são os dois documentos do Vaticano II que melhor representam a mudança eclesial, na perspectiva do entendimento da Igreja como Povo de Deus.

Esse conceito foi uma das grandes novidades apresentadas pelo Concílio, assumido pela Igreja latino-americana, como o ponto máximo da *práxis* cristã, no viés de uma teologia libertadora. O Povo de Deus foi associado ao povo pobre, sem voz e sem vez. Os pobres foram colocados no centro de toda reflexão eclesial e teológica da Igreja latino-americana, representados de modo especial, pelas conferências de Medellín e Puebla, que teceram uma teologia encarnada, a Teologia da libertação, que, na Argentina, terra do papa Francisco, configurou-se como *La Teologia del pueblo*, uma teologia também da libertação, porém, sem apropriação de metodologia ou categorias marxistas.

Entretanto, para a Igreja de Roma, a perspectiva teológica latino-americana não estava em sintonia com o Magistério da Igreja, e, por isso, fechou-se o quanto pôde para determinar o que ela julgava ser a “verdadeira teologia”. Julgou e condenou vários teólogos ligados à teologia da libertação e afirmou que o núcleo central do Vaticano II não seria o conceito de Povo de Deus, mas o conceito de comunhão, uma mudança que influenciou toda a mensagem conciliar. Esse processo levou a Igreja a uma reafirmação da sua autoridade e a um novo fechamento em si mesma, um retorno à Igreja sociedade perfeita.

Nesse sentido, falar de uma “Igreja em saída” é fazer a passagem de uma Igreja autorreferencial, centrada em si mesma, para uma Igreja aberta à alteridade. Assim, a tese aqui

defendida é que o conceito de “Igreja em saída”, diz respeito à reabilitação do conceito de Povo de Deus ao centro da eclesiologia da Igreja Católica, compreendendo que evangelizar é assumir a vida humana. Desse modo, a missão é o ponto decisivo para uma “Igreja em saída”, em vista de uma “nova *práxis*”, porque ser Igreja é ser Povo de Deus. Portanto, na linha da Teologia da libertação, sem demonização, o papa Francisco, estabelece o lugar privilegiado dos pobres no Povo de Deus.

CAPÍTULO III

PRINCÍPIO HERMENÊUTICO DA “IGREJA EM SAÍDA”

“A esperança convida-nos a reconhecer que sempre há uma saída, sempre podemos mudar de rumo, sempre podemos fazer alguma coisa para resolver os problemas”.
Papa Francisco

Uma vez defendida a tese de que “Igreja em saída” diz respeito à reabilitação do conceito do “Povo de Deus” à eclesiologia da Igreja Católica, nos arquétipos de *La Teologia del pueblo*, vamos, neste capítulo, desenvolver, de forma objetiva, o conceito de “Igreja em saída”, como princípio hermenêutico do pensamento do papa Francisco, um conceito que se apresenta em múltiplas formas e expressões, a fim de colocar a Igreja em sintonia com um projeto missionário que responda aos desafios da sociedade atual.

Por hermenêutica entendemos a arte de interpretar com o intuito de compreender o que a outra pessoa quer dizer com suas expressões, seja na linguagem oral ou escrita, a fim de reconstruir o processo criativo do seu pensamento e, desse modo, apresentar suas ideias com clareza e distinção.⁶⁷

A grande novidade apresentada por Francisco é que o conceito de Povo de Deus, na perspectiva de uma “Igreja em saída”, não se restringe apenas a uma delimitação conceitual, de relação única e exclusiva com o povo pobre, como foi assumido pela Teologia da libertação na América Latina. Na “Igreja em saída”, o Povo de Deus ganha um olhar especial do Papa, em âmbitos diversos da vida humana. É claro que, para o pontífice, “existe um vínculo indissolúvel entre a nossa fé os pobres” (EG 48), fato que jamais poderá ser esquecido.

⁶⁷ Sobre hermenêutica, como metodologia de interpretação, sugerimos a leitura de SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2014. Em *Hermenêutica*, Lawrence Schmidt fornece uma introdução à hermenêutica moderna através de um exame sistemático das ideias de seus principais proponentes.

O ponto de partida para esta análise é a exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, que traça o percurso da Igreja para os próximos anos, descortinando temas importantes que aparecem na exortação, e que, no decorrer do pontificado de Francisco, foram ganhando maior repercussão e notoriedade, na esperança de uma “Igreja em saída”. Afinal, no dizer do Papa, “quem deseja viver com dignidade e em plenitude não tem outro caminho senão reconhecer o outro e buscar o seu bem” (EG 9). Além disso, a *Evangelii Gaudium* é o pressuposto da “Igreja em saída”, que se expressa e ganha real sentido, através da encíclica *Laudato Si'*, das exortações apostólicas *Amores Laetitia* e *Gaudete et Exsultate* e de outras expressões importantes, como o Sínodo sobre os Jovens, a fé e o Discernimento Vocacional, o Sínodo Pan-Amazônico e a instituição, pelo papa Francisco, do Dia Mundial dos Pobres.

Cuidar da *casa comum*, analisar a situação das *famílias* e dos *jovens* no mundo atual é redescobrir um caminho de *santidade* que o Senhor nos apresenta através dos membros mais humildes do Povo de Deus, os *pobres*, que, muitas vezes, são forçados a *migrar* para outras terras em busca de sobrevivência.

1. “Igreja em saída”

É na *Evangelii Gaudium* que o papa Francisco faz um esforço para exprimir suas principais preocupações a respeito da obra evangelizadora da Igreja. Ele tem consciência de que os temas que desafiam hoje a missão da Igreja são inumeráveis. Desse modo, o que o papa Francisco se propõe a fazer nessa exortação é uma breve colocação de temas que, para ele, são desafiadores na atual conjuntura eclesial, e que deverão ser tratados com maior profundidade, em vista de uma ação pastoral efetiva que responda com plausibilidade aos anseios da Igreja.

Não se tem o objetivo aqui de discutir todos os temas apresentados pelo Papa, mas, sim, de desenvolver, na perspectiva de uma “Igreja em saída”, os temas que, ao longo do seu pontificado, foram ganhando peso e reflexões a respeito de problemas urgentes, como por exemplo: a opção pelos pobres, a ecologia, o povo migrante, a família, a juventude e o convite à santidade no mundo atual. São reflexões que têm a ver com uma religião que não pretende fechar-se numa sociedade individualista, sem qualquer influência na vida social, mas que se pronuncia a respeito dos acontecimentos que dizem respeito à vida humana (Cf. EG 183). É essa característica que marca profundamente a “Igreja em saída”, uma Igreja atenta aos sinais dos tempos.

Se, em muitos momentos da história, o Papa se colocou como a última palavra para todas as questões religiosas, políticas, econômicas e sociais, Francisco não tem essa pretensão.

“Descentralizar” é a palavra de ordem estabelecida pelo Pontífice porque, na sua visão, a centralização excessiva, em vez de ajudar, complica a vida da Igreja e sua dinâmica missionária (Cf. EG 32). Nesse sentido, o que ele deseja é construir com os episcopados locais um processo conjunto de discernimento de todas as problemáticas que envolvem a Igreja (Cf. EG 16), porque acredita que não se podem deixar as coisas como estão (Cf. EG 25). Assim, Francisco convida a Igreja a embrenhar-se, à luz do Vaticano II, num processo permanente de renovação de si mesma (Cf. EG 26), com criatividade e ousadia, através de um discernimento pastoral sábio e realista (Cf. EG 33), em chave missionária, oferecendo uma mensagem de salvação que chegue realmente a todos sem exceções nem exclusões, focando naquilo que é essencial para a fé cristã, para não se perder numa transmissão desarticulada de uma imensidade de doutrinas que se tentam impor à força (Cf. EG 35). Desse modo, o que se espera de uma “Igreja em saída” é que cada ensinamento da doutrina desperte a adesão do coração com a proximidade, o amor e o testemunho (Cf. EG 42).

Entretanto, para o Pontífice, um simples diagnóstico da realidade por meio de categorias sociológicas não é suficiente para a ação pastoral e missionária da Igreja, porque pode apresentar-se limitado por uma visão neutra e asséptica da realidade; na verdade, o que ele propõe à Igreja é um caminho de *discernimento evangélico*, com propostas resolutivas e realmente aplicáveis (Cf. EG 50). Em outras palavras, significa dizer que uma análise da realidade sem uma proposta efetiva perde a sua objetividade, e pode comprometer a eficácia da missão que a Igreja que é chamada a realizar no mundo. Francisco não nega a importância da Sociologia como auxílio importante para a ação pastoral e missionária da Igreja; o que não deseja é que se faça uma mera análise sem uma proposta de ação concreta e aplicável, à luz do Evangelho.

Diante dos desafios que assolam hoje a Igreja, a sociedade e o mundo, Francisco julga necessária uma evangelização que ilumine os novos modos de se relacionar com Deus, com os outros e com o ambiente, e que suscite os valores fundamentais para uma vida saudável em sociedade (Cf. EG 74). Por isso, um dos desafios colocados por ele para a Igreja é a necessidade de responder adequadamente à sede de Deus de muitas pessoas, para que não tenham de ir apagá-la com propostas vãs ou com um Jesus Cristo sem carne e sem compromisso com o outro (Cf. EG 89). Trata-se, portanto, de aprender a descobrir Jesus no rosto dos outros, na sua voz, nas suas reivindicações (Cf. EG 91), vislumbrando a conexão íntima que existe entre a mensagem do Evangelho e a promoção humana (Cf. EG 178).

1.1 Uma Igreja pobre e para os pobres

Uma Igreja pobre e para os pobres é um dos primeiros anseios do papa Francisco para uma “Igreja em saída”, uma marca presente no seu pontificado desde o princípio, justificada pela escolha do próprio nome, pois, segundo ele, Francisco “é o homem da pobreza, o homem da paz, o homem que ama e preserva a criação” (FRANCISCO, 2013b). Um nome para fazer jus ao pedido do amigo, Cardeal Cláudio Hummes, que o aconselhou a não se esquecer dos pobres.

Interpelado pelas palavras de Hummes, Francisco, no seu primeiro encontro com os representantes dos meios de comunicação social, em 16 de março de 2013, reforçou o seu desejo: “Ah, como eu queria uma Igreja pobre e para os pobres!” (FRANCISCO, 2013b). A exclamação de Francisco ganhou mais força em 24 de novembro do mesmo ano, com a publicação da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, que traz uma orientação clara a respeito dos pobres: “Hoje e sempre, os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho” (EG 48). Desse modo, o Papa coloca a Igreja em movimento de saída de si mesma, de missão centrada em Jesus Cristo, de entrega aos pobres (Cf. EG 97).

Reconhecer os pobres como destinatários privilegiados do Evangelho não significa que a Igreja se feche às demais pessoas e se volte única e exclusivamente para os excluídos. O que o Papa deseja é que a Igreja não se feche num emaranhado de obsessões e procedimentos, agarrada às próprias seguranças, esquecendo-se da orientação clara apresentada pelo Evangelho, que a missão não deve ser orientada tanto aos amigos e vizinhos ricos, mas sobretudo aos pobres e doentes, àqueles que, muitas vezes, são desprezados e esquecidos, “àqueles que não têm com que te retribuir” (Lc 14, 14).

Nesse sentido, o Papa reforça que “não devem subsistir dúvidas nem explicações que debilitem esta mensagem claríssima” (EG 48), e convida cada cristão e cada comunidade a ser instrumento de Deus a serviço da libertação e da promoção dos pobres (Cf. EG 187), porque “deriva da nossa fé em Cristo, que se fez pobre e sempre se aproximou dos pobres e marginalizados, a preocupação pelo desenvolvimento integral dos mais abandonados da sociedade” (Cf. EG 186).

Ainda que a opção pelos pobres esteja respaldada pela mensagem do Evangelho, o papa Francisco, sabendo das dúvidas e questionamentos que poderiam surgir a respeito dessa opção eclesial, afirma que

para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica. Deus “manifesta a sua misericórdia antes de mais”

a eles. Esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos, chamados a possuírem “os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus” (Fl 2, 5). Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma opção pelos pobres, entendida como uma “forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja” (EG 198).

A opção pelos pobres não é, portanto, um simples gesto de bondade do Papa, mas a convicção da fé em Cristo Jesus que “sendo rico, se fez pobre” (2Cor 8,9). Porque Jesus, que é o evangelizador por excelência e o Evangelho em pessoa, identificou-se especialmente com os mais pequeninos (Cf. Mt 25, 40). Nesse sentido, todos os cristãos são chamados a cuidar dos mais frágeis da Terra (Cf. EG 209), porque esses, segundo o Papa, ocupam lugar preferencial no coração de Deus, tanto que até Ele mesmo “Se fez pobre” (2Cor 8, 9). Todo o caminho da nossa redenção está assinalado pelos pobres (Cf. EG 197).

Nessa mesma perspectiva, Libanio afirma que a opção pelos pobres é parte constitutiva da fé cristã, de modo que

não existe fé cristã sem opção pelos pobres. Faz parte, portanto, da raiz mesma da fé. Não se trata de nenhum sociologismo nem antropologismo, mas decorre da própria revelação. Não se baseia, como adversários conservadores acusam, em traços da análise marxista. Funda-se na própria opção que Deus Pai fez pelo pobre, representado pela clássica trilogia do Antigo Testamento: a viúva, o órfão e o estrangeiro (LIBANIO, 2014, p. 84).

Afirmar o desejo de uma Igreja pobre e para os pobres é, assim, manifestar a vontade imprescindível de corresponder plenamente à mensagem do Evangelho, que não deixa dúvidas quanto à sua raiz mais profunda. Entretanto, quando se fala de uma opção pelos pobres, o Papa ressalta que o nosso compromisso não se restringe a ações ou programas de promoção e assistência, mas de um encontro verdadeiro com a alteridade, com aqueles que são abandonados à beira do caminho. Uma atenção amiga, em vista do bem do outro, de modo especial os pobres, é um princípio fundamental para uma “Igreja em saída”.

Segundo Francisco, sair implica apreciar o pobre na sua bondade própria, com o seu modo de ser, com a sua cultura, com a sua forma de viver a fé. Por isso, o Papa reforça que, sem uma opção preferencial pelos pobres, “o anúncio do Evangelho – e este anúncio é a primeira caridade – corre o risco de não ser compreendido ou de afogar-se naquele mar de palavras que a atual sociedade da comunicação diariamente nos apresenta” (EG 199). Contudo, para Francisco uma das piores discriminações que sofrem os pobres na Igreja é a falta de cuidado espiritual, de modo que a opção preferencial por eles deve traduzir-se, principalmente, numa solicitude religiosa privilegiada e prioritária (Cf. EG 200). Esse é um convite que o Papa faz a toda Igreja: abrir-se ao outro, abrir-se ao pobre, sem medo e sem reservas.

Com o objetivo de fortalecer a opção da Igreja pelos pobres, o papa Francisco instituiu, em 2017, o Dia Mundial dos Pobres, a ser celebrado a cada ano, no penúltimo domingo do ano litúrgico. Um dia que visa ajudar a humanidade a conscientizar-se de que “partilhar com os pobres permite-nos compreender o Evangelho na sua verdade mais profunda. Os pobres não são um problema: são um recurso de que lançar mão para acolher e viver a essência do Evangelho” (FRANCISCO, 2017a), colaborando, efetivamente, com a evangelização no mundo contemporâneo. Na mensagem para o primeiro Dia Mundial dos Pobres, o Papa afirma que

a pobreza tem o rosto de mulheres, homens e crianças explorados para vis interesses, espezinhados pelas lógicas perversas do poder e do dinheiro. Como é impiedoso e nunca completo o elenco que se é constrangido a elaborar à vista da pobreza, fruto da injustiça social, da miséria moral, da avidez de poucos e da indiferença generalizada! Infelizmente, nos nossos dias, enquanto sobressai cada vez mais a riqueza descarada que se acumula nas mãos de poucos privilegiados, frequentemente acompanhada pela ilegalidade e a exploração ofensiva da dignidade humana, causa escândalo a extensão da pobreza a grandes setores da sociedade no mundo inteiro. Perante este cenário, não se pode permanecer inerte e, menos ainda, resignado (FRANCISCO, 2017a).

Desse modo, o Papa ressalta que, “para nós, é um dever evangélico cuidar deles, que são a nossa verdadeira riqueza; e fazê-lo não só dando pão, mas também repartindo com eles o pão da Palavra, do qual são os destinatários mais naturais. Amar o pobre significa lutar contra todas as pobreza, espirituais e materiais” (FRANCISCO, 2017a). No *Angelus* do dia 19 de novembro de 2017, dia da celebração do primeiro Dia Mundial dos Pobres, o papa Francisco fez votos de que “os pobres estejam no centro das nossas comunidades não só em momentos como este, mas sempre; porque eles estão no coração do Evangelho; neles encontramos Jesus que nos fala e nos interpela através dos seus sofrimentos e das suas necessidades” (FRANCISCO, 2017b).

Embora a opção pelos pobres seja parte constitutiva da identidade da Igreja, como afirma Libanio (2014, p. 84), é fato que essa nunca foi uma opção pacífica. Muito já se refletiu e grandes discussões foram realizadas sobre o verdadeiro papel da Igreja na sua missão de evangelizar. O ponto forte da Igreja na opção pelos pobres foi quando, na América Latina, desenvolveu-se a Teologia da libertação,⁶⁸ uma *teologia da práxis*, cuja “originalidade consistia na sua dupla relação teórica e prática com a prática” (LIBÂNIO, 2014, p.9), com olhar especial para o pobre a partir de sua dimensão social, política e religiosa.

⁶⁸ “A Teologia da libertação nasce do propósito de fazer viva a mensagem de Cristo em e a partir de situações que conhecem uma maciça e desumana pobreza” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 210).

Essa opção ganha, portanto, força no desejo do papa Francisco de uma “Igreja em saída”, sendo algo que vai além de ideologias ou correntes filosóficas, mas que busca assumir com afinco a *práxis* de Jesus, por meio de uma hermenêutica evangélica, pautada não apenas em elucubrações teológicas, mas que traz para o centro da reflexão os pobres e suas necessidades mais urgentes. Afinal, o Papa não hesita em afirmar que “os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho” (EG 48).

Segundo Gustavo Gutiérrez (Cf. 2000, p. 209), “muitas das divergências na Igreja, quando se fala da opção pelos pobres, surgem porque existe uma preocupação sobre o sentido religioso da sua missão: não se estaria afastando a Igreja de sua própria tarefa e pagando assim o alto preço de sua identidade?”. Porém, segundo ele, quando a Igreja se solidariza com os pobres ela encontra a própria identidade, porque a identidade da Igreja consiste em estar do lado do Deus de Jesus Cristo, que ama qualquer pessoa, de modo especial os últimos, os pobres. Nesse sentido, não há perda de identidade quando neste contexto levamos em conta o que as colunas da Igreja pediram a Paulo: “lembrar-se dos pobres” (Gl 2,10) (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, p. 210).

Assumir a opção pelos pobres não pode ser para a Igreja motivo de medo ou de insegurança sobre a sua identidade, porque a identidade da Igreja é a mesma de Jesus, que nos ensinou o “caminho de reconhecimento do outro, com suas palavras e com os seus gestos” (EG 194). Nessa perspectiva, o papa Francisco nos convida a “não nos preocuparmos só em não cair em erros doutrinários, mas também em ser fiéis a este caminho luminoso de vida e sabedoria” (EG 194), de modo que, ainda que não sejamos capazes de manifestar adequadamente a beleza do Evangelho, haja um sinal que nunca poderá faltar: “a opção pelos últimos, por aqueles que a sociedade descarta” (EG 195).

É condição incontornável para ser cristão a abertura para o irmão mais pobre. Nesse sentido, faz-se mister que as comunidades de vivência, de espiritualidade, de celebração descubram cada vez mais explicitamente a presença do pobre, como exigência da autenticidade de sua espiritualidade. Do contrário, elas não responderão à exigência fundamental do Evangelho (LIBANIO, 2007, p.271).

Na mensagem para o Dia Mundial dos Pobres de 2018, o papa Francisco afirmou que “o Dia Mundial dos Pobres pretende ser uma pequena resposta, dirigida pela Igreja inteira dispersa por todo o mundo, aos pobres de todo o gênero e de todo o lugar, a fim de não pensarem que o seu clamor caíra em saco roto” (FRANCISCO, 2018a). Assim, o Papa manifesta que a ação libertadora do Senhor é um ato de salvação em prol de quantos lhe manifestaram a sua aflição e angústia, sabendo-se que o clamor do pobre é também um brado de esperança com

que manifesta a certeza de ser libertado; esperança fundada no amor de Deus, que não abandona quem a Ele se entrega (Cf. Rm 8, 31-39) (Cf. FRANCISCO, 2018a).

1.2 Uma Igreja no viés de uma ecologia integral

Na *Evangelii Gaudium*, o tema da ecologia aparece muito discretamente, isso não significando que o papa Francisco não tenha dado ao tema toda a atenção que deu a ele o santo, de cujo nome ele se apropriou – São Francisco de Assis –, para quem esse era um tema muito caro.⁶⁹ Talvez o Papa, sabendo que não teria espaço suficiente na *Evangelii Gaudium* para discutir uma temática tão importante, tenha optado por esperar um pouco mais. Tanto que, em 2015, brindou a Igreja e a humanidade com a encíclica *Laudato Si'* – Louvado Sejas –, sobre o cuidado da casa comum (LS), que se preocupa não só com a doutrina, com o depósito da fé, mas que vai ao encontro das necessidades e das problemáticas que envolvem a humanidade, dando continuidade à ideia de “Igreja em saída”, uma Igreja que olha não só para dentro, mas que é capaz de ler os “sinais dos tempos”.

Casa comum é um termo que diz respeito à Terra, ao planeta; aparece apenas duas vezes na *Evangelii Gaudium*, nos números 183 e 206. Num primeiro momento, o Papa trata da casa comum como um lugar onde todos somos irmãos (Cf. EG 183), e no segundo, relaciona a casa comum ao aspecto econômico, como uma arte que deveria alcançar uma adequada administração da casa comum, ou seja, do mundo inteiro, de modo que nenhum governo pode agir à margem de uma responsabilidade global, sem assegurar o bem-estar econômico a todos os países, e não apenas a alguns (Cf. EG 206). Aqui já é possível vislumbrar um breve ensaio daquilo que posteriormente se configuraria na encíclica *Laudato Si'*, em que o Papa trata da ecologia com o objetivo de ajudar a humanidade a proteger o planeta, o universo onde habitamos. “A *Laudato Si'* não é somente a palavra mais recente, [a respeito da casa comum], mas se mostra, de fato, como uma palavra portadora de novidades” (PASSOS, 2016, p. 146).

Na encíclica, o Papa lança um convite urgente para renovar o diálogo sobre a maneira como a sociedade está construindo o futuro do planeta, expressando o desejo do Pontífice de unir a humanidade num mesmo debate sobre ecologia; porque, segundo Francisco, o desafio ambiental tem impacto na vida de todas as pessoas. Desse modo, todos são chamados a colaborar com a preservação do planeta (Cf. LS 14). Aqui já é possível perceber que Francisco

⁶⁹ Assim se expressa o Papa: “Tomei o seu nome por guia e inspiração, no momento da minha eleição para Bispo de Roma. Acho que Francisco é o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade” (LS 10).

não desejava encerrar a reflexão sobre a ecologia na encíclica *Laudato Si'*, como aconteceu com outros documentos dos seus predecessores.⁷⁰ Por isso, pode-se dizer que, já no início do documento, o Papa manifesta a necessidade de um desdobramento maior de reflexão sobre a enorme problemática que envolve o meio ambiente. É como se, com a encíclica *Laudato Si'*, o Papa preparasse antecipadamente o terreno para a *Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a região Pan-Amazônica*,⁷¹ convocada no dia 15 de outubro de 2017, e que se realizará em outubro de 2019, em Roma, com o tema: *Novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral*. Um sínodo, que segundo o Papa, tem como objetivo “encontrar novos caminhos para a evangelização daquela porção do Povo de Deus, sobretudo dos indígenas, muitas vezes esquecidos e sem a perspectiva de um futuro sereno, também por causa da crise da floresta Amazônica, pulmão de importância fundamental para o nosso planeta” (FRANCISCO, 2017a).

Pode-se dizer que, com a *Laudato Si'*, o pensamento social da Igreja chegou à maior extensão de seu objeto, a terra; à maior profundidade de sua crítica, o sistema capitalista; à mais ampla articulação teórica, ao integrar os diversos conhecimentos; e ao mais amplo ecumenismo, que coloca em diálogo pensadores católicos e não católicos, cristãos e não cristãos. As encíclicas anteriores, dentro dos limites da consciência possível, reproduziam posturas mais tradicionais e análises mais comportadas da realidade. [...] *Laudato Si'* dispensa rodeios políticos e toca diretamente nas causas da destruição do planeta. É uma reflexão que expressa a maturidade alcançada pelo pensamento social da Igreja com Francisco, na medida em que encara os problemas atuais do mundo globalizado e dialoga com a diversidade de mediações: analisa os efeitos e detecta as diversas causas dos problemas, dialoga com as diversas abordagens e visões sobre o assunto e demarca com clareza a posição da Igreja diante das questões ali postas (PASSOS, 2016, p. 147-148).

Na *Laudato Si'* o Papa fala de uma *desigualdade planetária*, ou seja, tanto o ambiente humano, quanto o ambiente natural estão se degradando em conjunto; e não é possível enfrentar adequadamente essa problemática, se não houver atenção especial às causas da degradação humana e social. Um problema de grande proporção e que, geralmente, recai com maior impacto sobre as pessoas mais pobres e vulneráveis da sociedade (Cf. LS 48). A esse respeito, o Papa “assinala que, muitas vezes, falta uma consciência clara dos problemas que afetam

⁷⁰ “No decorrer do século passado e nos tempos atuais, outros documentos de cunho social foram publicados pela Igreja, como por exemplo: as radiomensagens de Pio XII; a constituição *Gaudium et Spes*, do Vaticano II; documentos promulgados pelos dicastérios romanos; e os documentos dos episcopados locais espalhados pelo mundo” (PASSOS, 2016, p.145-146).

⁷¹ “A Pan-Amazônia envolve os países que têm a floresta amazônica em seu território. Colômbia, Peru, Venezuela, Equador, Bolívia, as Guianas e o Suriname, além do Brasil. O movimento social se apropriou desse conceito como sendo um conceito de luta desses povos. Porque a Amazônia não é só uma questão física e geográfica, mas são povos que enfrentam os mesmos problemas de viverem e sobreviverem numa das últimas reservas de floresta tropical úmida no mundo, e também uma das últimas reservas dessa biodiversidade. Os países da Pan-Amazônia sofrem grandes pressões de setores empresariais, uma série de interesses econômicos pelas riquezas materiais do lugar, seja minério, madeira, biodiversidade. A Pan-Amazônia é uma categoria de luta e a construção de uma identidade para a luta” (TURA, 2018).

particularmente os excluídos. Estes são a maioria do planeta, milhares de milhões de pessoas [...], parece que os seus problemas são colocados como um apêndice” (LS 49), ou são tratados com propostas que não resolvem os seus problemas, mas que afetam diretamente o seu modo de viver, como por exemplo: a proposta da redução da natalidade (Cf. LS 50), que está ligada a um sistema capitalista, de concentração dos recursos nas mãos de poucos, que em vez de pensar um novo estilo de vida e de melhor distribuição dos recursos, prefere, numa atitude egoísta, roubar dos mais pobres o pouco que lhes resta. Contudo, o Papa ressalta que “hoje, crentes e não crentes estão de acordo que a terra é essencialmente uma herança comum, cujos frutos devem beneficiar a todos” (LS 93).

A crise ecológica tem, na visão do Papa, uma raiz humana, que tem a ver com o poder da tecnologia que nos põe diante de uma encruzilhada, sendo fruto de dois séculos de mudanças, que possibilitou ao ser humano assumir um “poder” perante a vida em todas as suas dimensões. O Papa não critica o desenvolvimento tecnológico, ao contrário, reconhece todo o benefício que a tecnociência bem orientada pode proporcionar à melhoria da qualidade de vida do ser humano.⁷² Aquilo com que o Papa não concorda é o fato de o imenso crescimento tecnológico, muitas vezes, não ser acompanhado de um desenvolvimento humano quanto à responsabilidade, aos valores, à consciência (Cf. LS 101-105). Nesse sentido, o Papa afirma que a humanidade “carece de uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que lhe ponham realmente um limite e a contenham dentro de um lúcido domínio de si” (LS 105).

Esse é, segundo o Papa, um paradigma tecnocrático,⁷³ porque também exerce um forte domínio sobre a economia e a política, de modo que “a economia assume todo o desenvolvimento tecnológico em função do lucro, sem prestar atenção a eventuais consequências negativas para o ser humano” (LS 109). A partir dessa observação, não teme afirmar que

a política não deve submeter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia. Pensando no bem comum, hoje precisamos imperiosamente que a política e a economia, em diálogo, se coloquem decididamente ao serviço da vida, especialmente da vida humana (LS 189).

O Papa sabe que “quando se colocam estas questões, alguns reagem acusando os outros de pretender parar, irracionalmente, o progresso e o desenvolvimento humano” (LS 191). No entanto, na verdade, o que se propõe é um esforço conjunto para o uso sustentável dos recursos

⁷² Nesse sentido o Papa afirma que “é justo que nos alegremos com estes progressos e nos entusiasmemos à vista das amplas possibilidades que nos abrem estas novidades incessantes, porque ‘a ciência e a tecnologia são um produto estupendo da criatividade humana que Deus nos deu’” (LS 101).

⁷³ A tecnocracia diz respeito a um sistema de organização política e econômica baseado na supremacia da técnica.

naturais, orientando a humanidade a outros caminhos, tanto no que diz respeito à utilização dos recursos naturais, como também no uso correto dos bens de consumo. Mas, o que se percebe é que “qualquer tentativa das organizações sociais para alterar as coisas será vista como um distúrbio provocado por sonhadores românticos ou como um obstáculo a superar” (LS 54). Um exemplo disso é o embate que deu margem a interpretações por parte do governo brasileiro que classificou a proposta do Sínodo Pan-Amazônico como ameaça ao seu plano político e econômico. Por meio do ministro do Gabinete de Segurança Institucional, o general Augusto Heleno, o Sínodo se tornou pauta de governo, que considera a assembleia dos bispos, uma “agenda da esquerda”. No entanto, Dom Leonardo Steiner, secretário-geral da CNBB, afirmou, num vídeo publicado no dia 11 de fevereiro de 2019, que o Sínodo dos Bispos para a Pan-Amazônia é uma iniciativa para que a Igreja compreenda sua missão evangelizadora naquela região do mundo: “é um evento, uma celebração da Igreja e para a Igreja” (CNBB, 2019). Uma resposta aos ecos do governo brasileiro.

Talvez Dom Steiner tenha sido um tanto quanto sucinto na sua afirmação, porque a perspectiva da “Igreja em saída” do papa Francisco não é uma Igreja que olha apenas para dentro, mas uma Igreja chamada a assumir um olhar de dentro para fora, e de fora para dentro. Nesse sentido, o Sínodo não pode e não deve ser apenas uma “celebração da Igreja para a Igreja”, caso contrário, o Sínodo perde a dimensão de sinodalidade. Assim, o que se espera do Sínodo para a Pan-Amazônia é que tenha, impactos concretos na dimensão política e econômica, e, nesse sentido, a Igreja não pode se eximir de responsabilizar política naquilo que lhe diz respeito. Afinal, na *Laudato Si'* o papa Francisco é claro:

Precisamos de uma política que pense com visão ampla e leve adiante uma reformulação integral, abrangendo num diálogo interdisciplinar os vários aspectos da crise. Muitas vezes, a própria política é responsável pelo seu descrédito, devido à corrupção e à falta de boas políticas públicas. Se o Estado não cumpre o seu papel numa região, alguns grupos econômicos podem se apresentar como benfeitores e apropriar-se do poder real, sentindo-se autorizados a não observar certas normas até se chegar às diferentes formas de criminalidade organizada, tráfico de pessoas, narcotráfico e violência muito difícil de erradicar. Se a política não é capaz de romper uma lógica perversa e perde-se também em discursos inconsistentes, continuaremos sem enfrentar os grandes problemas da humanidade (LS 197).

O *Documento Preparatório para o Sínodo* apresenta um panorama geral da realidade Pan-Amazônica. Um dos grandes problemas que se ressalta é que, diante da riqueza da floresta e dos rios da Amazônia, a região está ameaçada pelos grandes interesses econômicos, que provocam, entre outras coisas, a intensificação do desmatamento indiscriminado e a contaminação dos rios, lagos e afluentes (por causa do uso indiscriminado de agrotóxicos, derrame de petróleo, mineração legal e ilegal, e dos derivados da produção de drogas), pondo

em risco a sobrevivência dos povos que, nesses territórios, dependem de recursos animais e vegetais (REPAM, 2018, n. 13, p.10).

Nessa mesma perspectiva, o papa Francisco, na viagem apostólica ao Chile e Peru, em janeiro de 2018, encontrando-se com os povos da Amazônia, afirmou que

nunca os povos originários amazônicos estiveram tão ameaçados nos seus territórios como o estão agora. A Amazônia é uma terra disputada em várias frentes: por um lado, a nova ideologia extrativa e a forte pressão de grandes interesses econômicos cuja avidez se centra no petróleo, gás, madeira, ouro e monoculturas agroindustriais; por outro, a ameaça contra os vossos territórios vem da perversão de certas políticas que promovem a “conservação” da natureza sem ter em conta o ser humano, nomeadamente vós irmãos amazônicos que a habitais. Temos conhecimento de movimentos que, em nome da conservação da floresta, se apropriam de grandes extensões da mesma e negociam com elas gerando situações de opressão sobre os povos nativos, para quem, assim, o território e os recursos naturais que há nele se tornam inacessíveis. Este problema sufoca os vossos povos, e causa a migração das novas gerações devido à falta de alternativas locais. Devemos romper com o paradigma histórico que considera a Amazônia como uma despensa inesgotável dos Estados, sem ter em conta os seus habitantes (FRANCISCO, 2018b).

A ecologia é um tema de grande relevância para Francisco. Uma encíclica exclusiva para essa temática mostra o quanto o Papa deseja oferecer ao Povo de Deus um caminho de reflexão para uma maior conscientização sobre o modo como a humanidade está se relacionando com o planeta, já que “a gravidade da crise ecológica obriga-nos, a todos, a pensar no bem-comum e a prosseguir pelo caminho do diálogo, que requer paciência, ascese e generosidade, lembrando-nos sempre que ‘a realidade é superior à ideia’” (LS 201). Nesse sentido, o Papa convida a humanidade a assumir a responsabilidade de mudança do mundo, porque muitas coisas precisam ser reajustadas, entretanto, é a humanidade, antes de tudo, que precisa mudar (Cf. LS 202). A atitude de Francisco não poderia ser diferente, afinal São Francisco, de quem ele herdou o nome, “é o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade” (LS 10). De modo que “a defesa da terra não tem outra finalidade senão a defesa da vida” (FRANCISCO, 2018b). Assim, o Papa reforça que “uma mudança nos estilos de vida poderia chegar a exercer uma pressão salutar sobre quantos detêm o poder político, econômico e social” (LS 206). Por isso, o Sínodo Pan-Amazônico não pode ser apenas uma “celebração da Igreja para a Igreja”, mas uma celebração de conscientização da humanidade, do cuidado e do respeito que se deve ter pela casa comum, a fim de proteger o planeta e seus povos, de modo especial, os pobres, aqueles que primeiro sofrem com as consequências da degradação do meio ambiente. Assumir esse compromisso é assumir a marca de uma “Igreja em saída”, em estado permanente de missão, em todas as regiões da Terra (Cf. EG 25).

1.3 Uma Igreja que se volta para situação das famílias no mundo atual

No dia 8 de outubro de 2013, o papa Francisco convocou para a Igreja um Sínodo, a fim discutir “Os desafios pastorais da família no contexto da evangelização”. Num olhar especial aos sinais dos tempos, diante da crise social e espiritual, a Igreja reconhece que tudo isso “torna-se um desafio pastoral, que interpela a missão evangelizadora da Igreja para a família, núcleo vital da sociedade e da comunidade eclesial” (SÍNODO DOS BISPOS, 2013).⁷⁴

Antes da realização do Sínodo sobre a família, o papa Francisco, na exortação *Evangelii Gaudium*, já tinha apresentado algumas questões que, de alguma forma, serviram de base para os trabalhos dos Padres sinodais. Na exortação, o Papa afirma:

A família atravessa uma crise cultural profunda, como todas as comunidades e vínculos sociais. No caso da família, a fragilidade dos vínculos reveste-se de especial gravidade, porque se trata da célula básica da sociedade, o espaço onde se aprende a conviver na diferença e a pertencer aos outros e onde os pais transmitem a fé aos seus filhos (EG 66).

Nessa mesma perspectiva, o Papa ainda ressalta que “o individualismo pós-moderno e globalizado favorece um estilo de vida que debilita o desenvolvimento e a estabilidade dos vínculos entre as pessoas e distorce os vínculos familiares” (EG 67). Uma problemática que se reflete de forma direta na ação pastoral da Igreja, que diante da falta de cuidado pastoral não consegue estabelecer um diálogo efetivo com essas realidades.

Do Sínodo sobre a família, resultou a exortação apostólica pós-sinodal do papa Francisco, *Amores Laetitia* (AL) – sobre o amor na família, uma palavra oficial do Santo Padre a respeito do tema em questão, mas que, ao mesmo tempo, não se pretende uma palavra fechada, mas um caminho de reflexão, que coloca a família no mesmo caminho de uma “Igreja em saída”, buscando entender as transformações sociais, políticas e econômicas e seus impactos diretos na constituição familiar e, conseqüentemente, no modo como as famílias vivem a fé ou se relacionam com a religião, pois, no entender do Papa, “o bem da família é decisivo para o futuro da Igreja” (AL 31). Nesse sentido, o ideal matrimonial deve ser compreendido no contexto próprio em que vivem as famílias, e não simplesmente como “um ideal teológico demasiado abstrato” (AL 36). A partir desse entendimento, o Papa reforça que “de nada serve

⁷⁴ Para a realização do Sínodo, o Papa estabeleceu um itinerário de trabalho, em duas etapas: uma Assembleia Geral Extraordinária de 2014, destinada a especificar o “*status quaestionis*” e a recolher testemunhos e propostas dos bispos para anunciar e viver de maneira fidedigna o Evangelho para a família; a segunda, a Assembleia Geral Ordinária de 2015, em ordem a procurar linhas de ação para a pastoral da pessoa humana e da família (SÍNODO DOS BISPOS, 2013).

também querer impor normas pela força da autoridade. É-nos pedido um esforço mais responsável e generoso, que consiste em apresentar as razões e os motivos para se optar pelo matrimônio e a família, de modo que as pessoas estejam melhor preparadas para responder à graça que Deus lhes oferece” (AL 35).

Ou seja, é necessário que aquilo que a Igreja apresenta como ideal de vida seja de fato encarado pelas pessoas mais como “um caminho dinâmico de crescimento e realização do que um fardo a carregar a vida inteira” (AL 37). Porque, às vezes, a forma como o sacramento do matrimônio é apresentado pode tornar as pessoas reféns de uma relação abusiva e descompromissada com o bem do outro. Sobre isso, o Papa chama atenção para o fato de que, às vezes, o ensinamento da Igreja a respeito do matrimônio e da família foge de uma inspiração bíblica, à luz do *querigma*,⁷⁵ transformando o sacramento no anúncio de uma “mera defesa de uma doutrina fria e sem vida” (AL 59). Desse modo, o Papa retoma na exortação uma máxima apresentada pelos Padres sinodais, que diz que: “A indissolubilidade do matrimônio (‘o que Deus uniu não o separe o homem’: Mt 19, 6) não se deve entender primariamente como ‘jugo’ imposto aos homens, mas como um ‘dom’ concedido às pessoas unidas em matrimônio” (AL 62). Isso é uma marca de uma “Igreja em saída” que olha para si mesma, não com o objetivo de conservar suas estruturas, mas com o objetivo de anunciar a verdade do Evangelho de modo a alcançar as pessoas de nosso tempo e, ao mesmo tempo, propor um processo de constante reforma, a fim de sair da sua autorreferencialidade para compreender as realidades vividas pelo Povo de Deus nos mais variados contextos do mundo. Nesse sentido,

a igreja em reforma deverá superar uma cosmovisão tradicionalista, que afirma ser o passado a única e verdadeira referência do presente, e a doutrina fixada por certas fórmulas como a expressão única e universal da verdade. A reforma da Igreja é também reforma do pensamento. A conversão eclesial é conversão de ideias. Aliás, para aqueles que sempre colocaram as ideias antes e acima da vida concreta, o campo teórico torna-se prioritário na vivência eclesial. E mesmo quando as práticas eclesiais já revelam nos mais diversos aspectos que as coisas mudaram, ainda persistem afirmando fórmulas e normas fixas como verdades imutáveis. Toda novidade é vista como traição da verdade (PASSOS, 2018, p.10).

Um dos grandes pontos da reforma de Francisco, presente na *Amores Laetitia*, diz respeito a uma retomada daquilo que os Padres sinodais classificaram como “indispensável discernimento particular [por parte da Igreja] para acompanhar pastoralmente os separados, os divorciados, os abandonados” (AL 242). Pessoas que diante do rumo da vida, assumiram ou foram forçados a assumir uma vivência conjugal diferente daquela classificada pela Igreja como

⁷⁵ *Querigma* é uma palavra que vem do verbo grego *kerysso*, que significa mensagem, pregação, proclamação. Na tradição cristã, *querigma* corresponde ao anúncio da Boa-Nova de Cristo.

o modelo ideal de matrimônio, e que, por isso, são automaticamente colocados à margem da doutrina, por serem considerados “impuros” e, portanto, separados do resto do Povo de Deus, impossibilitados de viverem em “comunhão” com a comunidade de fé. Sobre esse particular, o Papa salienta que

quanto às pessoas divorciadas que vivem numa nova união, é importante fazer-lhes sentir que fazem parte da Igreja, que “não estão excomungadas” nem são tratadas como tais, porque sempre integram a comunhão eclesial. Estas situações “exigem um atento discernimento e um acompanhamento com grande respeito, evitando qualquer linguagem e atitude que as faça sentir discriminadas e promovendo a sua participação na vida da comunidade. Cuidar delas não é, para a comunidade cristã, um enfraquecimento da sua fé e do seu testemunho sobre a indissolubilidade do matrimônio; antes, ela exprime precisamente neste cuidado a sua caridade” (AL 243).

O papa Francisco já havia destacado na *Evangelii Gaudium* que a Igreja, no seu constante processo de discernimento, não pode ter medo de rever algumas práticas eclesiais que foram assumidas no decorrer da história, mas que no contexto atual já não são interpretadas ou compreendidas da mesma maneira. Nesse sentido, o Papa ressalta que tais costumes, podem até ser belos, mas já não têm a mesma representatividade de outrora, e por isso a Igreja não pode ter medo de revê-los (Cf. EG 43). Em outras palavras, seria o mesmo que dizer que a Igreja não pode viver presa a ideias petrificadas que, em vez de acolher, criam sectarismos dentro da própria Igreja, condenando pessoas “ao fogo e ao inferno”.

A fim de reparar essas posições demasiadamente rígidas, o Papa estabelece na exortação *Amores Laetitia* um caminho de discernimento das situações consideradas irregulares pela doutrina da Igreja. Antes, o Papa lembra que “duas lógicas percorreram toda a história da salvação: marginalizar ou integrar” (AL 296). A partir disso, afirma que o caminho da Igreja deve ser um caminho de misericórdia para com aquele que errou, e não um caminho de condenação eterna, porque o caminho de Jesus é “o caminho da misericórdia e da integração” (AL 296). Nesse sentido, o Papa reforça que “é preciso evitar juízos que não levam em consideração a complexidade das diversas situações e é necessário prestar atenção ao modo como as pessoas vivem e sofrem por causa da sua condição” (AL 296). No seu entender, “ninguém deve ser condenado para sempre, porque esta não é a lógica do Evangelho!” (AL 297). Recorda que quando ele fala que ninguém deve ser condenado para sempre, não diz respeito apenas aos divorciados que vivem em uma segunda união, “mas a todos, seja qual for a situação em que se encontrem (Cf. AL 297). Nesse horizonte eclesial, o Papa convida a Igreja a um processo de conversão, a uma escuta atenta do Evangelho de Jesus, a fim de que não se feche em “afirmações demasiadas rígidas, sem deixar espaço para um adequado discernimento pessoal e pastoral” (AL 298).

A exortação *Amores Laetitia* é, no conjunto e nas partes, um grande esforço de repensar a substância da doutrina do matrimônio a partir do coração do Evangelho ou do Evangelho da família, de forma a superar as formulações abstratas e duras que já não transmitem mais o amor de Deus e convocam todos para o amor. [...] A exortação ensina que é preciso continuar a buscar novas maneiras de formular a doutrina do matrimônio para alcançar maior clareza e fazer encontrar o amor do Deus que cria e salva: recuperar a Igreja que é capaz de amar, ou seja, de acompanhar, discernir e integrar as famílias concretas de hoje em seu seio (PASSOS, 2018, p.40-41).

O que o papa Francisco propõe a partir da exortação *Amores Laetitia* é uma mudança de compreensão da doutrina matrimonial à luz do Evangelho de Jesus Cristo, de modo que a Igreja possa superar a rigidez de uma religião que, ao longo do tempo, foi se distanciando da essência do Evangelho e se convertendo numa doutrina rígida e insensível à história de cada pessoa. Nesse sentido, Francisco afirma que “é necessário discernir quais das diversas formas de exclusão atualmente praticadas nos âmbitos litúrgicos, pastoral, educativo e institucional podem ser superadas” (AL 299). Também ressalta que

para se entender adequadamente por que é possível e necessário um discernimento especial nalgumas situações chamadas “irregulares”, há uma questão que sempre se deve ter em conta, para nunca se pensar que se pretende diminuir as exigências do Evangelho. A Igreja possui uma sólida reflexão sobre os condicionamentos e as circunstâncias atenuantes. Por isso, já não é possível dizer que todos os que estão numa situação chamada “irregular” vivem em estado de pecado mortal, privados da graça santificante (AL 301).

Embora o Papa proponha um caminho de superação e de renovação para a Igreja, ele reconhece que não é um processo tão simples e que não acontece do dia para a noite, mesmo porque, dentro da Igreja, existem as posições progressistas e conservadoras em relação à doutrina, e, para se chegar a uma convenção, exigem-se, de ambas as partes, abertura e diálogo para se trilhar um caminho de amadurecimento e de reflexão a partir daquilo que está sendo proposto como mudança, seja no âmbito doutrinal, eclesial ou pastoral. Evidentemente, o que Francisco propõe não é “uma nova normativa geral de tipo canônico, aplicável a todos os casos” [matrimoniais] (AL 300). O que está em questão é o desejo de que, na Igreja, desenvolva-se uma consciência de que, assim como o Papa não estabelece uma normativa geral de abertura da Igreja, porque cada caso é um caso, que também não se estabeleça uma normativa geral excludente e insensível à história de cada pessoa. “Sem diminuir o valor do ideal evangélico, [o Papa reconhece que] é preciso acompanhar, com misericórdia e paciência, as possíveis etapas de crescimento das pessoas, que se vão construindo dia após dia” (EG 44). Nessa mesma perspectiva, o Papa ressalta que “a Eucaristia, embora constitua a plenitude da vida sacramental, não é um prêmio para os perfeitos, mas um remédio generoso e um alimento para os fracos” (EG 47).

Entretanto, é sabido que tudo aquilo que é apresentado como novo é passível de estranheza ou insegurança, e com a *Amores Laetitia* não foi diferente. Muitos padres e bispos ainda não compreenderam o convite do papa Francisco a uma “Igreja em saída”, que, nesse caso, é chamada a construir um processo de discernimento a respeito dos problemas matrimoniais que afetam a vida de parte do Povo de Deus, principalmente, dos casais de segunda união, que, muitas vezes, sentem-se vítimas de indiferença e incompreendidos pela Igreja, tratados como corruptores irreparáveis da doutrina católica.

A incompreensão mais intransigente a esse respeito partiu dos cardeais Walter Brandmüller, Raymond L. Burke, Carlo Caffarra e Joachim Meisner que, após a publicação da exortação *Amores Laetitia*, pelo papa Francisco, escreveram uma carta ao Pontífice, intitulada de *dubia* (em português “dúvidas”), apresentando cinco dúvidas a respeito da exortação, principalmente referente ao capítulo VIII que, segundo eles, carecia de uma correta interpretação e, portanto, exigiam do Papa uma resposta convincente. Não vamos aqui fazer o elenco dessas dúvidas, mas apenas salientar que as *dubia* dos cardeais, parecem mais uma afronta ao Pontífice do que mesmo dúvidas a respeito de algo que o Papa não estabeleceu, já que ele deixou claro que o que foi apresentado na *Amores Laetitia* não é uma “normativa geral de tipo canônico”, portanto, não é algo que se aplica a todos os casos. O que o Papa realmente estabelece na exortação é um convite à Igreja para trilhar um caminho de discernimento a respeito das problemáticas que afetam hoje as famílias, principalmente os separados e os casais de segunda união.

É fato previsível que nenhuma proposta de renovação eclesial será acolhida com unanimidade pela Igreja, pois sempre haverá pessoas que lutarão por uma Igreja autorreferencial, fechada nela mesma, e impassível perante as dores do outro. Nesse sentido, o papa Francisco, na *Evangelii Gaudium*, já havia salientado que “mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão uma falsa proteção, nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos” (EG 49). O risco que se corre é que o caminho de discernimento, proposto pelo Papa, se encerre na própria exortação, e, com o passar do tempo, perca a sua efetividade, e a Igreja continue a agir sem levar em consideração as dores daquelas pessoas que sofrem por viverem em situações consideradas irregulares. Por isso, seu convite à Igreja ressalta que a primeira lei que deve prevalecer na Igreja, é a lei da caridade, porque essa é a primeira lei dos cristãos (Cf. AL 306).

1.4 Uma Igreja que se abre para ouvir os jovens

Dentro da “Igreja em saída” do papa Francisco, os jovens ganharam atenção especial. Em continuidade ao Sínodo sobre a família e a exortação apostólica pós-sinodal *Amores Laetitia*, a XV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos bispos, que aconteceu de 3 a 28 de outubro de 2018, teve como centro de discussão a realidade juvenil, com o tema: “Os jovens, a fé e o discernimento vocacional”. Foi um Sínodo convocado pelo papa Francisco, a fim de ouvir os apelos dos jovens do mundo inteiro. Na carta de apresentação do documento preparatório para o Sínodo, o Papa propôs a motivação fundamental da convocação: “Quis que estivésseis [os jovens] no centro da atenção, porque trago-vos no coração” (FRANCISCO, 2017, p. 7). Com essa motivação, o Papa deseja ver renascer uma Igreja mais dialogal, capaz de colocar-se à escuta dos jovens, a fim de ouvir os seus apelos e trilhar com eles um caminho de discernimento da própria vida diante de um mundo fragmentado e, às vezes, insensível ao grito de tantos jovens que desejam viver num mundo de justiça e de paz.

Antes mesmo da convocação do Sínodo, o papa Francisco já havia manifestado na *Evangelii Gaudium*, alguns aspectos da realidade juvenil em relação à Igreja que precisavam de uma atenção especial. Nesse sentido, o Papa reconhece, por exemplo, que

a pastoral juvenil, tal como estávamos habituados a desenvolvê-la, sofreu o impacto das mudanças sociais. Nas estruturas ordinárias, os jovens habitualmente não encontram respostas para as suas preocupações, necessidades, problemas e feridas. A nós, adultos, custa-nos a ouvi-los com paciência, compreender as suas preocupações ou as suas reivindicações, e aprender a falar-lhes na linguagem que eles entendem (EG 105).

Contudo, o Papa tem presente que o tema dos jovens não é algo tão simples de ser abordado; por isso, na *Evangelii Gaudium*, o que o Papa propõe é apenas o início de uma reflexão que ganhou maior proporção com a convocação da XV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos bispos, a fim de entender “como acompanhar os jovens para reconhecer, e também para pedir aos próprios jovens para ajudá-la a identificar as modalidades hoje mais eficazes para anunciar a Boa-Nova” (FRANCISCO, 2017, p. 11). Segundo o Papa, ouvindo as aspirações dos jovens, a Igreja poderá vislumbrar o mundo de amanhã, bem como redescobrir os caminhos que ela é chamada a percorrer a fim de estabelecer uma relação de confiança e maior proximidade com eles.

Desde a convocação do Sínodo até a sua realização, três documentos foram fundamentais para se compreender o desejo do papa Francisco, de uma “Igreja em saída”, atenta aos apelos dos jovens: primeiro, o *Documento Preparatório*, uma espécie de bússola a orientar

a Igreja no caminho da sinodalidade, em vista da preparação da redação do segundo documento, o *Instrumentum laboris*, ou Documento de trabalho, que corresponde ao resumo das contribuições de todas as pessoas envolvidas desde o início do processo de preparação do Sínodo. Foi o *Instrumentum laboris* (IL) que orientou as discussões dos Padres sinodais, as quais culminaram na redação do *Documento final* (DF), terceiro documento do Sínodo, que foi oferecido ao Santo Padre como uma espécie de “mapa para guiar os próximos passos que a Igreja é chamada a seguir” (DF 3). Não se objetiva, aqui, entrar nos meandros dos três documentos, mas apenas salientar alguns pontos considerados importantes para se compreender o desejo do papa Francisco de uma “Igreja em saída”, que se coloca à escuta dos jovens, a fim de ajudá-los a trilhar um caminho de justiça e de paz.

O *Instrumentum Laboris* e o Documento Final estão divididos em três partes: *reconhecer, interpretar e escolher*, um caminho semelhante ao método *ver, julgar e agir*, muito difundido na caminhada da Igreja latino-americana. Ou seja, *reconhecer* é um convite à Igreja para que preste atenção à realidade dos jovens de hoje, observando o contexto em que eles estão inseridos, destacando suas forças e desafios. *Interpretar* é o segundo passo, um modo de olhar para o que foi reconhecido, entendendo e avaliando a realidade a partir de um olhar da fé. Já o terceiro passo, *escolher*, diz respeito às opções pastorais que a Igreja é chamada a fazer, a fim de ajudar os jovens no seu processo de escolha pessoal e no seu discernimento vocacional (Cf. IL 3; DF 4).

Nesse sentido, tanto o *Instrumentum Laboris* quanto o Documento Final reconhecem que “a juventude é caracterizada por um tempo privilegiado em que a pessoa faz escolhas que determinam a sua identidade e o curso da sua existência” (IL 16), já que é uma fase caracterizada pelo desenvolvimento da personalidade, marcada por sonhos que vão ganhando consistência, e escolhas que traçam, progressivamente, um projeto de vida (Cf. DF 65), sendo

um período de experimentação, de altos e baixos, de alternância entre esperança e medo e de tensão necessária entre aspectos positivos e negativos, através dos quais se aprende a articular e integrar dimensões afetivas, sexuais, intelectuais, espirituais, corporais, relacionais e sociais. Este caminho, que se articula em pequenas escolhas quotidianas e decisões de maior importância, permite que cada pessoa, descubra a singularidade e a originalidade da própria vocação (IL 18).

Por isso, o Sínodo assegura que “os jovens são um dos ‘lugares teológicos’ onde o Senhor nos dá a conhecer algumas das suas expectativas e desafios para construir o futuro” (DF 64), pois, sendo uma fase de transição, é uma passagem rumo à idade adulta, o que implica um caminho de amadurecimento, que nem sempre é facilitado pelo ambiente onde os jovens vivem (Cf. DF 68), tornando-se um caminho de muita variação, devido a fatores sociais, econômicos,

políticos e culturais, de modo que, “em muitos contextos, a transição para a vida adulta tornou-se um caminho longo, complicado, não-linear, em que se alternam passos para frente e para trás” (IL 16). Nesse sentido, João Batista Libanio, afirma que “quanto mais plural e diversificada se torna a vida dos jovens com a entrada enorme de fatores sociais, culturais, afetivos, tanto mais lentamente se elabora a própria maturação, embora mais rica e polimorfa” (LIBANIO, 2012, p. 14).

São muitos os desafios vividos pelos jovens no mundo inteiro, cada um na sua realidade concreta. Muitos “padecem formas de marginalização e exclusão social, por motivos religiosos, étnicos ou econômicos” (DF 42), e muitos gritam por justiça e liberdade, diante de um mundo insensível às suas dores e angústias. Por esse motivo, o Sínodo afirma que “a Igreja está empenhada na promoção duma vida social, econômica e política sob o signo da justiça, da solidariedade e da paz” (DF 151), porque, “no mundo real, tudo está interligado: a vida familiar e o compromisso profissional, a utilização das tecnologias e o modo de sentir a comunidade, a defesa do embrião e a do migrante” (DF 157). Essa concepção de integração está relacionada “com a visão cristã que contempla, na encarnação do Filho de Deus, a união inseparável do divino e do humano, da terra e do céu” (DF 157).

Desde quando a Igreja se dispôs a ocupar-se dos jovens no Sínodo, fez uma opção concreta, ou seja, a Igreja “considera esta missão uma prioridade pastoral decisiva, na qual deve investir tempo, energias e recursos” (DF 119). Entretanto, o Documento Final reconhece que “a Igreja tem dificuldade de transmitir a beleza da visão cristã e da sexualidade” (DF 149), e que “questões relativas ao corpo, à afetividade e à sexualidade precisam duma elaboração antropológica, teológica e pastoral mais profunda” (DF 150), para não serem reduzidas a uma simples questão moral, pautada por uma visão superficial dos jovens. O desejo de muitos jovens é “ver uma Igreja que partilha sua situação de vida à luz do Evangelho, em vez de fazer sermões” (IL 67), porque muitos deles enxergam a Igreja “como uma instituição que impõe regras, proibições e obrigações, quando, na verdade, ‘foi para a liberdade que Cristo nos libertou’(Gl 5,1)” (DF 73). Desse modo, “o Sínodo reitera que Deus ama todas as pessoas, e assim faz a Igreja, renovando o seu empenho contra toda a discriminação e violência com base no sexo” (DF 150). Mesmo porque

é através do corpo que o indivíduo se compõe e se expressa. A sexualidade é uma dimensão fundamental da pessoa, aquilo que a constitui como homem ou mulher. No corpo a sexualidade se revela não somente no desejo e nas sensações eróticas, mas nos movimentos e formas que demonstram, além da história pessoal e da identidade de gênero, as emoções e aos afetos (CANOSA, 2014, p. 21).

Entretanto, o Documento Final chama a atenção para os avanços da ciência e das tecnologias biomédicas que influenciam fortemente na percepção do corpo, induzindo a pensar que se pode modificá-lo sem limites (Cf. DF 37). Nesse sentido, os Padres sinodais valorizam o papel das famílias cristãs e das comunidades eclesiais, de “levar os jovens a descobrir a sexualidade como uma grande dádiva habitada pelo Mistério, para viverem relações de acordo com a lógica do Evangelho” (DF 38). Sabendo-se que “a moral sexual é frequentemente causa de incompreensão e afastamento da Igreja, uma vez que é sentida como um espaço de juízo e de condenação” (DF 39), o Documento Final manifesta o desejo de muitos jovens de que haja um maior diálogo “sobre as questões relativas à diferença entre identidade masculina e feminina, à reciprocidade entre homens e mulheres, à homossexualidade” (DF 39). Assim, “a Igreja é chamada a apoiar todos os jovens nas suas provações e promover medidas pastorais adequadas” (DF 67).

Para os Padres sinodais, a família continua a ser a referência privilegiada no processo de desenvolvimento integral da pessoa, sendo o principal ponto de apoio para os jovens (IL 11; DF 32). “Mães e pais desempenham papéis distintos, mas igualmente importantes, como pontos de referência na formação dos filhos e na transmissão da fé” (DF 33). Desse modo, devemos ter presente que o jovem tradicional,⁷⁶ que vinha de uma família e de uma cultura religiosa, tinha condições de manter facilmente práticas piedosas, era capaz de viver a fé que trazia de casa. Contudo, ao entrar na modernidade, a religião sofre um processo de secularização, e, aos poucos, as práticas religiosas se esfumam, de modo que a dimensão sagrada da existência cede lugar à valorização da própria liberdade e escolha pessoal, sem o peso da tradição (LIBANIO, 2012, p. 183). No entanto, para os Padres sinodais, “a família é a primeira comunidade de fé onde, não obstante os limites e as imperfeições, o jovem experimenta o amor de Deus e começa a discernir a sua vocação” (DF 72).

Não restam dúvidas de que a XV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos é, para a Igreja, um momento único de reconhecimento dos jovens. Interpretando-os à luz da fé, a Igreja deseja oferecer-lhes um caminho vocacional de escolhas maduras e responsáveis, diante de um mundo altamente fragmentado que pode influenciar negativamente nas escolhas dos jovens, os quais, dependendo do contexto onde se encontrem, são, muitas vezes, forçados a assumir opções contrárias à sua própria vontade⁷⁷.

⁷⁶ São aqueles que seguem as práticas religiosas aprendidas na infância, no interior das famílias, na catequese, na escola (Cf. LIBANIO, 2004, p. 42).

⁷⁷ No dia 25 março de 2019, o papa Francisco assinou a exortação apostólica pós-sinodal, *Christus Vivit* (CV), uma carta aos jovens e a todo o povo de Deus, que foi lançada oficialmente no dia 2 de abril de 2019. Na exortação

1.5 Uma Igreja preocupada com os migrantes

A problemática dos migrantes é um tema caro ao papa Francisco, que não mede esforços para estabelecer uma linha pastoral de atenção e abertura generosa ao outro. Nesse sentido, na *Evangelii Gaudium*, o papa Francisco afirma: “Os migrantes representam um desafio especial para mim, por ser Pastor duma Igreja sem fronteiras que se sente mãe de todos” (EG 210). É no entendimento de uma Igreja sem fronteiras, “em saída”, que o Papa busca criar nos cristãos e na humanidade uma conscientização de que, partindo do princípio cristão, todos somos irmãos. Uma caminhada que se dá através de gestos, palavras e ações. Prova disso foi a primeira viagem do Papa, como bispo de Roma, à ilha italiana de Lampedusa.⁷⁸ A ilha faz parte da Sicília, e tem sido um importante ponto de chegada para migrantes e refugiados da África e do Oriente Médio, que tentam atravessar o Mediterrâneo e chegar à Europa.

Na ocasião, o Papa ressaltou que, diante das notícias de “emigrantes mortos no mar; barcos que, em vez de ser uma rota de esperança, foram uma rota de morte”, se sentiu na obrigação a levar a esse povo uma palavra de esperança. Nesse encontro, um dos gestos marcantes do Papa foi um pedido de perdão; perdão pela indiferença, pela acomodação e anestesia do coração daqueles que, insensíveis à causa dos mais pobres, criam situações que conduzem a sérios dramas. Diante de dramas humanos como esses o Papa exorta “os países a uma abertura generosa, que, em vez de temer a destruição da identidade local, seja capaz de criar novas sínteses culturais” (EG 210). Esse processo só é possível mediante uma ação dialógica, que não transforme o migrante em invasor, mas busque criar uma relação de proximidade, a fim de estabelecer com ele uma inserção cultural, sem lhe impor uma maneira única de pensar e ser no mundo.

A inquietação do papa Francisco com a causa do povo migrante é tão candente que, em quase todos os seus documentos publicados até o presente momento, o migrante aparece, quase que numa forma de protesto, como uma questão a ser refletida com cuidado e generosidade. Na *Laudato Si'*, por exemplo, o Papa resalta que “é trágico o aumento de emigrantes em fuga da miséria agravada pela degradação ambiental, que, não sendo reconhecidos como refugiados nas

o Papa resalta que Cristo Vive e ele é a esperança e a mais bela juventude do mundo (CV 1), e que a Igreja precisa do ímpeto, das intuições e da fé dos jovens (CV 299).

⁷⁸ O papa Francisco visitou a ilha no dia 8 de julho de 2013. Na ocasião, colocou uma coroa de flores no mar para reverenciar os falecidos. Dias antes do Papa chegar, um barco que transportava 165 migrantes do Mali atracou no porto. No dia de sua chegada, 120 pessoas, incluindo quatro mulheres grávidas, foram resgatadas no mar depois que os motores do barco quebraram a 11 quilômetros da costa.

convenções internacionais, carregam o peso da sua vida abandonada sem qualquer tutela normativa” (LS 25), problema que só tende a se agravar diante da perda de sentido e de responsabilidade de uns para com os outros.

No Documento Preparatório ao Sínodo sobre os jovens, a fé e o discernimento vocacional o Papa ressalta que “em muitas partes do mundo, os jovens experimentam condições particularmente árduas, em cujo âmbito se torna difícil criar o espaço para escolhas de vida autênticas, na ausência de margens até mínimas de exercício da liberdade” (FRANCISCO, 2017, p. 20). No decorrer do Sínodo, os Padres sinodais, reconhecendo as motivações do Papa, quiseram colocar o migrante como um ponto importante de reflexão. Por esse motivo, tanto o *Instrumentum Laboris* quanto o Documento Final deram atenção especial a essa problemática, particularmente por considerar que “entre os migrantes, uma alta percentagem é composta de jovens” (IL 45). Nesse sentido, o Documento final do Sínodo trata os migrantes como “paradigma do nosso tempo”,⁷⁹ porque

a nível mundial, os fenômenos migratórios representam um fenômeno estrutural, e não uma emergência transitória. As migrações podem verificar-se no interior do mesmo país, ou entre diferentes países. A preocupação da Igreja visa, de modo particular, aqueles que fogem da guerra, da violência, da perseguição política ou religiosa, dos desastres naturais devidos também às mudanças climáticas e da pobreza extrema: muitos deles são jovens. Em geral, partem em busca de oportunidades para si mesmos e para a sua família. Sonham com um futuro melhor, e desejam criar as condições para que isto se realize (DF 25).

Por trás do migrante, sempre existe uma história, um drama a ser superado. De modo que migrar para outras terras é alimentar o sonho e o desejo de encontrar um porto seguro, em vista de um novo recomeço, para a reconstrução de uma nova história. Entretanto, o que geralmente marca a vida do povo migrante a caminho de outras terras é um novo drama, porque “em certos países de chegada, os fenômenos migratórios suscitam alarme e temores, muitas vezes fomentados e explorados para fins políticos” (DF 26). Assim, o Documento Final do Sínodo sobre os jovens ressaltou que, “em vários contextos, exige-se uma abertura particular aos migrantes e aos refugiados. Em conjunto com eles, é preciso trabalhar para o seu acolhimento, proteção, promoção e integração” (DF 137).

A partir desses quatro verbos – acolher, proteger, promover e integrar – o papa Francisco sintetizou na Mensagem para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado de 2018 as linhas de ação em prol dessas pessoas. Atento aos sinais dos tempos, o Papa, desde o início do seu

⁷⁹ Muitos Padres sinodais ressaltaram que os migrantes são um “paradigma” capaz de iluminar o nosso tempo e, de forma especial, a situação juvenil, recordando-nos condição original da fé, ou seja, que somos “estrangeiros e peregrinos sobre a terra” (Hb 11, 13) (DF 25).

pontificado, tem manifestado “especial preocupação pela triste situação de tantos migrantes e refugiados que fogem das guerras, das perseguições, dos desastres naturais e da pobreza” (FRANCISCO, 2018c). Ele tem ressaltado que olhar para essas realidades é “uma responsabilidade que a Igreja deseja compartilhar com todos os homens e mulheres de boa vontade” (FRANCISCO, 2018c).

Nesse sentido, o Papa desenvolve reflexão a partir dos quatro verbos, afirmando que “*acolher* significa, antes de tudo, oferecer a migrantes e refugiados possibilidades mais amplas de entrada segura e legal nos países de destino”. Por outro lado, “*proteger*, conjuga-se numa ampla série de ações em defesa dos direitos e da dignidade dos migrantes e refugiados, independentemente da sua situação migratória”. Já o verbo *promover*, significa para o Papa, “empenhar-se para que todos os migrantes e refugiados, bem como as comunidades que os acolhem, tenham condições para se realizar como pessoas em todas as dimensões que compõem a humanidade querida pelo Criador”. E, finalmente, “*integrar*, situa-se no plano das oportunidades de enriquecimento intercultural geradas pela presença de migrantes e refugiados” (FRANCISCO, 2018c).

Portanto, *acolher*, *proteger*, *promover* e *integrar* são iniciativas que o papa Francisco, no espírito de uma “Igreja em saída”, manifesta com o desejo de ver renascer nos cristãos e na humanidade outro olhar em relação aos migrantes e refugiados, através de uma *práxis* pastoral efetiva que vá ao encontro dessas realidades que colocam a dignidade humana em contraste com a beleza da vida. Nesse sentido, o Papa afirma que “a Igreja está disponível para se comprometer, em primeira pessoa, na realização de todas as iniciativas [...], mas, para se obterem os resultados esperados, é indispensável a contribuição da comunidade política e da sociedade civil, cada qual segundo as próprias responsabilidades (FRANCISCO, 2018c).

Por trás das inquietações do Papa está a certeza de que “as pessoas são mais importantes do que as coisas – e o valor de cada instituição mede-se pelo modo como trata a vida e a dignidade do ser humano, sobretudo em condições de vulnerabilidade, como no caso dos migrantes” (FRANCISCO, 2017b). Por isso, a Igreja, como instituição, é chamada a apoiar os migrantes, como parte da missão de Jesus, “presente nos mais pequenos e vulneráveis” (FRANCISCO, 2017b).

No centenário do Dia Mundial do Migrante e do Refugiado, celebrado em 2014, o papa Francisco escolheu como tema: “Os migrantes e refugiados: rumo a um mundo melhor”.⁸⁰ Na ocasião, o Papa ressaltou que

⁸⁰ “O que significa a criação de um ‘mundo melhor’? Esta expressão não se refere ingenuamente a conceitos abstratos ou a realidades inatingíveis, mas se dirige à busca de um desenvolvimento autêntico e integral, para poder

o mundo só pode melhorar se a atenção é dirigida, em primeiro lugar, à pessoa; se a promoção da pessoa é integral, em todas as suas dimensões, inclusive a espiritual; se não se deixa ninguém de lado, incluindo os pobres, os doentes, os encarcerados, os necessitados, os estrangeiros (Cf. Mt 25, 31-46); caso se passe de uma cultura do descartável para uma cultura do encontro e do acolhimento (FRANCISCO, 2013c).

Ninguém pode esperar que o mundo seja melhor, se não se é capaz de abrir-se ao outro, se se vive fechado em si mesmo, agarrado às próprias seguranças, sem olhar para aquele que se encontra à beira do caminho, caído, desamparado. O Papa ressalta que “no caminho, ao lado dos migrantes e refugiados, a Igreja se esforça para compreender as causas que estão na origem das migrações, mas também se esforça no trabalho para superar os efeitos negativos e aumentar os impactos positivos nas comunidades de origem, de trânsito e de destino dos fluxos migratórios” (FRANCISCO, 2013c).

Contudo, é importante aclarar que, segundo a Agência da ONU para Refugiados – ACNUR, existe uma diferença entre migração e refúgio, ou seja, “enquanto as pessoas refugiadas estão em uma situação muito vulnerável, pois não têm proteção de seus respectivos países e sofrem ameaças e perseguições, os migrantes internacionais escolheram viver no exterior principalmente por motivações econômicas, podendo voltar com segurança a seu país de origem se assim o desejarem” (ACNUR, 2018).

Francisco, nos seus escritos, não faz essa distinção. Para o Papa, a migração está em íntima relação com o refúgio, com impacto direto na vida do povo mais simples, que sofre com as injustiças do mundo, sejam elas políticas, econômicas ou sociais. Porque quem tem recursos, que consegue transitar livremente em terras estrangeiras, está respaldado pelos direitos nacionais e internacionais de proteção à pessoa. Desse modo, o papa Francisco manifesta, quanto à questão do migrante, preocupação com aqueles mais pobres e vulneráveis da sociedade que, muitas vezes, precisam buscar caminhos alternativos, quase sempre ilegais, com sérios riscos à vida, para chegar a algum destino que lhes permita viver com dignidade e esperança. É a essas pessoas que o Papa manifesta sua solidariedade e o desejo de ver renascer um mundo melhor, onde as pessoas possam viver com respeito, dignidade e paz em suas próprias terras, e quando isso não for possível, que encontrem *acolhida e proteção* em terras estrangeiras, sem serem ignoradas e maltratadas, mas *integrados* à sociedade e *promovidos* com condições que lhes permitam viver respeitosamente. Assim, o Papa deseja que, “no cumprimento do supremo

agir de tal modo que haja condições de vida digna para todos, para que se encontrem respostas justas às necessidades dos indivíduos e das famílias, para que seja respeitada, preservada e cultivada a criação que Deus nos deu” (FRANCISCO, 2013c).

mandamento divino, aprendamos a amar o outro, o estrangeiro, como a nós mesmos” (FRANCISCO, 2018c).

1.6 Uma Igreja chamada à santidade no mundo atual

Às vezes, quando se ouve falar de santidade, a primeira ideia que vem à cabeça é de algo subjetivo, inalcançável, que diz respeito apenas a um pequeno grupo de homens e mulheres que foram reconhecidos pela Igreja como santos e santas, por meio dos “sinais de heroicidade na prática das virtudes” (*Gaudete et Exsultate* – GE 5). Entretanto, na exortação apostólica *Gaudete et Exsultate* – sobre a santidade no mundo atual, o papa Francisco ressalta que esse é um convite que se estende a todos (Cf. GE 10), um convite orientado a partir das luzes do Concílio Vaticano II, pois já aparece na constituição dogmática *Lumen Gentium*, na certeza de que trilhar esse caminho é “promover um modo de vida mais humano” (LG 40). Nesse sentido, quando Francisco convida os cristãos à santidade no mundo atual, está, de alguma forma, renovando as luzes que iluminaram o Concílio, a fim de manter sempre vivo o espírito conciliar.

Na exortação *Gaudete et Exsultate*, o papa Francisco busca deixar claro, desde o início, que a santidade não é algo que se constrói fora do mundo, mas é uma virtude que se concretiza precisamente dentro do mundo, na relação que se estabelece uns com os outros. É aqui que reside a diferença que o Pontífice estabelece em relação a outras ideias de santidade apregoadas no contexto eclesial da atualidade, porque muitos creem que ser santo é anular-se, isolar-se do mundo, na vivência de uma religião ou de uma espiritualidade desencarnada, descontextualizada; muitas vezes, numa relação semelhante ao dualismo platônico, que vê o corpo como cárcere da alma,⁸¹ ou como a dicotomia entre *sagrado* e *profano* apresentado por Émile Durkheim⁸² que diz que esses “dois mundos não são apenas concebidos como separados, mas como hostis e ciosamente rivais um do outro” (DURKHEIM, 1989, p. 71). Ao contrário, o Papa ressalta que a santidade não está “reservada apenas àqueles que têm possibilidade de se

⁸¹ O dualismo platônico estabelece-se, em primeira instância, entre o campo da percepção (sensível) e o do pensamento (ideal). O primeiro versa sobre o mundo “aparencial” das coisas temporais, mutáveis e corruptíveis; o segundo, sobre o mundo real das ideias imutáveis, incorruptíveis e eternas. Aquele é simples *mimesis* (imitação) deste, como se mostra no mito da caverna. Platão também propôs um dualismo cosmológico; o demiurgo do *Timeu* extrai o cosmo do caos da *amórphē hylē*, ou matéria originária e informe. Enfim, há igualmente no platonismo um dualismo antropológico, que identifica o humano com o espiritual e considera o corpo como revestimento acidental e indesejável do espírito, como seu cárcere ou sepultura (*soma = senta*) (Cf. DUALISMO, 1988, p. 231).

⁸² Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam, em duas classes ou em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos traduzidos, relativamente bem, pelas palavras *profano* e *sagrado*. A divisão do mundo em dois domínios, compreendendo, um tudo o que é sagrado, outro tudo o que é profano, tal é o traço distintivo religioso (Cf. DURKHEIM, 1989, p. 68).

afastar das ocupações comuns, para dedicar muito tempo à oração. Não é assim. Todos somos chamados a ser santos, vivendo com amor e oferecendo o próprio testemunho nas ocupações de cada dia, onde cada um se encontra” (GE 14). Ou seja, é na vida e nas relações humanas que se dá o processo de santidade.

Na exortação, o papa Francisco recorda que, quando a Igreja reconhece alguém como santo, ela reconhece, antes de tudo, os sinais de “heroicidade na prática das virtudes” (GE 5), e o oferecimento da própria vida pelos outros, mantidos, muitas vezes, até a morte, porque “ninguém se salva sozinho, como indivíduo isolado” (GE 6). Por isso, quando se lê a história dos santos, o que sobressai como sinal de santidade não é uma reclusão individual, solitária, numa religião ou numa espiritualidade fechada em si mesma, mas o modo como cada santo e santa se relacionou com Deus, consigo mesmo e com os outros, de modo especial com os mais pobres e vulneráveis da sociedade. Nesse sentido, o Papa convida a todos a se deixarem estimular pelos sinais de santidade, principalmente “através dos membros mais humildes do Povo de Deus” (GE 8).

Quando Francisco convida todos à santidade, carrega consigo a convicção de que “cada cristão, quanto mais se santifica, tanto mais fecundo se torna para o mundo” (GE 33). É nessa fecundidade que se dá o processo de transformação eclesial e social tão sonhado pelo Papa, que deseja ver renascer uma “Igreja em saída”, capaz de abandonar sua autorreferencialidade para chegar a todas as periferias existenciais. Essa é, para o Papa, a fonte da ação evangelizadora, porque “com obras e gestos a comunidade missionária entra na vida diária dos outros, encurta as distâncias, abaixa-se – se for necessário – até a humilhação e assume a vida humana, tocando a carne sofredora de Cristo no povo” (EG 24). Para isso, o Papa toma como base de reflexão o evangelho das bem-aventuranças (Mt 5,3-12; Lc 6,20-23) que, segundo ele, “são como que o bilhete de identidade do cristão” (GE 63). Na compreensão singular do papa Francisco, “a palavra ‘feliz’ ou ‘bem-aventurado’ torna-se sinônimo de santidade” (GE 64).

A partir dessa perspectiva evangélica, o Papa afirma que, se alguém deseja viver uma santidade que realmente agrade a Deus, no capítulo 25 do Evangelho de Mateus (v. 31-46) está uma regra fundamental e imprescindível à santidade, segundo a qual, um dia, cada pessoa será julgada, pois: “estava com fome, e me destes de comer; estava com sede, e me destes de beber; estava nu e me vestistes; doente, e cuidastes de mim; na prisão, e fostes visitar-me” (Mt 25, 35-36) (GE 95). Para Francisco, nesta regra evangélica está o cerne da santidade, porque “ser santo não significa revirar os olhos em um suposto êxtase” (GE 96), como se esse fosse o critério de avaliação para a santidade. Na verdade, o Papa afirma que “o critério de avaliação da nossa vida é, antes de mais nada, o que fizemos pelos outros” (GE 104). Por isso, nesse viés de

entendimento, cada um será julgado conforme os atos de bondade praticados em benefício, principalmente, dos pobres e dos sofredores.

Nessa mesma perspectiva, o *Documento de Aparecida* (DA)⁸³ afirma que “a santidade não é fuga para o intimismo ou para o individualismo religioso, tampouco abandono da realidade urgente dos grandes problemas econômicos, sociais e políticos [...], e muito menos fuga da realidade para um mundo exclusivamente espiritual” (DA 148). Por isso, o papa Francisco não hesita em afirmar que a “santidade é *parresia*:⁸⁴ é ousadia, é impulso evangelizador que deixa marca neste mundo” (GE 129). A *parresia* é a força necessária para a missão da Igreja no mundo, que é diferente da Igreja autorreferencial que, presa às próprias estruturas, perde a ousadia e o impulso missionário, por escolher trilhar um caminho de falsa segurança, fechada em si mesma. Por isso, na *Evangelii Gaudium*, o Papa afirma: “prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (EG 49), porque “o que fica fechado acaba cheirando a mofo e criando um ambiente doentio” (GE 133).

Contudo, a respeito da santidade, o papa Francisco chama atenção para duas realidades – o gnosticismo⁸⁵ e o pelagianismo⁸⁶ – duas heresias que surgiram nos primeiros séculos do Cristianismo, e que, segundo o Papa, continuam presentes ainda hoje na Igreja, e podem comprometer o desenvolvimento de uma missão integral e de encontro com a alteridade. Na *Evangelii Gaudium*, o Papa chama essas duas realidades de “mundanismo espiritual” (EG 93) e, na *Gaudete Et Exultate*, as classifica de “falsificações da santidade” (GE 35). Frente a essa problemática, Francisco afirma que “ainda hoje os corações de muitos cristãos, talvez inconscientemente, deixam-se seduzir por essas propostas enganadoras. Nelas, aparece expresso um imanentismo antropocêntrico, disfarçado de verdade católica” (GE 35).

Por conta do risco do enaltecimento de um falso Cristianismo o Papa alerta sobre o uso de práticas recorrentes do gnosticismo, bem como do pelagianismo dentro da Igreja. Duas heresias combatidas pela Igreja nos primeiros séculos, mas que ainda hoje são fontes de

⁸³ O Documento de Aparecida é o documento fruto da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, que aconteceu no Brasil, na cidade de Aparecida-SP, em 2007.

⁸⁴ *Parresia* diz respeito ao uso franco da palavra no espaço público tendo em vista exercer uma influência na tomada de decisão, a fim de se promover o bem comum.

⁸⁵ “O termo grego de uso comum *gnose* (conhecimento) passou a designar um fenômeno religioso surgido na antiguidade, caracterizado essencialmente por oferecer a salvação em âmbito ultramundano, mediante o conhecimento secreto de mistérios em torno de Deus e do homem, e a rejeição radical deste mundo [...] O mundo criado radicalmente mau, reflete a ação de um princípio inferior, ignorante, que se opõe ao verdadeiro Deus” (GNOSTICISMO, 1988, p. 376)

⁸⁶ O pelagianismo diz respeito a uma heresia que surgiu na Igreja no século V, de autoria do monge Pelágio, por isso o nome pelagianismo. Pelágio, além de minimizar o papel da graça divina na vida humana, afirmava que o homem era totalmente responsável por sua própria salvação e também negava o pecado original.

direcionamento da vida de muitos cristãos, principalmente daqueles que carregam consigo uma falsa compreensão da fé cristã, e ainda se julgam como os verdadeiros cristãos. Nesse sentido, o Papa afirma que o gnosticismo é “uma fé fechada no subjetivismo, à qual apenas interessa uma determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam, mas, em última instância, faz com que a pessoa fique enclausurada na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos” (EG 94).

Sendo assim, o papa Francisco não hesita em dizer que “o gnosticismo é umas das piores ideologias” (GE 40), porque muitos creem que, para se viver a fé cristã católica, basta o conhecimento de certas doutrinas, e com isso se julgam perfeitos e mais próximos de Deus, bem como, no direito de julgar os outros, porque consideram que “a sua própria visão da realidade seja a perfeição” (GE 40). São cristãos que “engessados numa enciclopédia de abstrações” (GE 37) se fecham à graça do Espírito, na vivência de uma fé desencarnada. Nesse sentido, o Papa afirma que é justamente na “tentação de transformar a experiência cristã em um conjunto de especulações mentais que acabam por nos afastarem-se do frescor do Evangelho” (GE 46).

Ainda sobre o tema, o Papa fala do pelagianismo disfarçado de Cristianismo, que segundo ele, diz respeito àquele que “só confia nas suas próprias forças e se sente superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser irredutivelmente fiel a um certo estilo católico próprio do passado” (EG 94). São práticas como essa que, segundo o Papa, podem transformar a Igreja em uma peça de museu ou numa propriedade de poucos (Cf. GE 58). Nesse sentido, o Papa afirma que os novos pelagianos se manifestam de múltiplas formas, como por exemplo: “a obsessão pela lei, o fascínio de exhibir conquistas sociais e políticas, a ostentação no cuidado da liturgia, da doutrina e do prestígio da Igreja, a vanglória ligada à gestão de assuntos práticos, a atração pelas dinâmicas de autoajuda e realização autorreferencial” (GE 57).

São modelos de vivência da fé cristã presentes ainda hoje na Igreja, mas que não estão em consonância com “a beleza e a alegria do Evangelho” (GE 57) porque “não trazem o selo de Cristo encarnado, crucificado e ressuscitado, encerram-se em grupos de elite, não saem realmente à procura dos que andam perdidos nem das imensas multidões sedentas de Cristo” (EG 95). Nesse sentido, o Papa roga a Deus que “nos livre de uma Igreja mundana sob vestes espirituais ou pastorais” (EG 97). E que “liberte a Igreja das novas formas de gnosticismo e pelagianismo que a complicam e a detêm no seu caminho para a santidade” (GE 62).

BREVE

Este último capítulo representa o ápice da pesquisa. Teve como objetivo sistematizar, numa perspectiva hermenêutica, algumas temáticas das múltiplas formas da “Igreja em saída” do papa Francisco, a fim de apresentar as principais ideias que norteiam o horizonte eclesiológico do seu pontificado. Desse modo, se buscou, mediante uma compreensão lógica, interpretar aspectos do pensamento do papa Francisco, a fim de desvelar o processo criativo do seu pontificado e, por conseguinte, apresentar suas ideias com clareza e distinção.

Foi a partir da exortação apostólica *Evangelii Gaudium* que a pesquisa tomou forma, porque, nesse documento, o Papa traz as linhas gerais de orientação para a Igreja durante o seu pontificado. É nela que apresenta o conceito de “Igreja em saída”, que se expressa e ganha real sentido, através da encíclica *Laudato Si'*, das exortações apostólicas *Amores Laetitia* e *Gaudete et Exsultate*, bem como, de outras expressões importantes, como por exemplo: o Sínodo sobre os Jovens, a fé e o Discernimento Vocacional, o Sínodo Pan-Amazônico e a instituição, pelo papa Francisco, do Dia Mundial dos Pobres.

Seguindo as orientações da *Evangelii Gaudium* e seu desdobramento em temáticas específicas, buscamos aprofundar o papel dos pobres na perspectiva eclesiológica do papa Francisco, que deseja ver renascer uma “Igreja pobre e para os pobres”, considerados pelo Pontífice como os “principais destinatários do Evangelho”. Esse é um tema caro ao papa Francisco, que deseja libertar a Igreja de um emaranhado de obsessões e procedimentos para se dedicar com mais fidelidade à causa do Evangelho e, desse modo, sair ao encontro daqueles que estão caídos à beira do caminho. Para o Papa, é um dever da Igreja cuidar dos mais pequenos da sociedade. Imbuído do desejo de uma Igreja pobre, o Papa instituiu, em 2017, o Dia Mundial dos Pobres, a ser celebrado a cada ano, no penúltimo domingo do ano litúrgico, com o objetivo de ajudar a humanidade a conscientizar-se de que partilhar com os pobres é compreender o Evangelho na sua verdade mais profunda.

Em 2015, o papa Francisco publicou a encíclica *Laudato Si'*, Louvado Sejas – sobre o cuidado da casa comum, que traz uma das suas principais preocupações, o cuidado com o planeta. Na perspectiva da “Igreja em saída”, o Papa se volta para o problema ecológico, a fim de conscientizar a Igreja e a humanidade sobre danos causados ao planeta devido ao mau uso dos recursos naturais. Outro salto nessa direção foi a convocação do Sínodo Pan-Amazônico, que se realizará em outubro de 2019, em Roma, com o tema “Novos caminhos para a Igreja e

para uma ecologia integral”, tendo como objetivo encontrar vias para a ação evangelizadora da Igreja, um convite à humanidade para assumir a responsabilidade de mudança do mundo.

Outra preocupação do papa Francisco, na dinâmica da “Igreja em saída”, diz respeito aos “desafios pastorais da família no contexto da evangelização”, principalmente pelo fato de a família, hoje, atravessar uma crise religiosa e cultural profunda, com graves reflexos na vida social. Na exortação apostólica pós-sinodal, *Amores Laetitia*, sobre o amor na família, o Papa busca entender as transformações sociais, políticas e econômicas e seus impactos diretos na constituição familiar e, conseqüentemente, no modo como as famílias vivem a fé ou se relacionam com a religião, principalmente no que diz respeito aos casais de segunda união, que segundo o Papa, por serem considerados “impuros” são colocados à margem da Igreja. Entretanto, o que Francisco propõe na exortação é que essas pessoas sejam integradas à Igreja e nunca abandonadas ou tratadas como excomungadas. Nesse sentido, o Papa propõe à Igreja, um caminho de discernimento, a fim de que ela se deixe guiar pelo espírito de uma “Igreja em saída”, e busque compreender a doutrina matrimonial à luz do Evangelho de Jesus Cristo.

Dentro da “Igreja em saída” do papa Francisco, os jovens ganharam uma atenção especial na continuidade do Sínodo sobre a família e a exortação apostólica pós-sinodal *Amores Laetitia*, a XV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, que aconteceu de 3 a 28 de outubro de 2018, e teve como centro de discussão a realidade juvenil, com o tema “Os jovens, a fé e o discernimento vocacional”. A convite de Francisco, a Igreja se colocou à disposição dos jovens, a fim de que, numa escuta recíproca, e dialogal, cresça a atenção da Igreja aos apelos dos jovens, desejando trilhar com eles um caminho de discernimento da própria vida diante de um mundo fragmentado e, às vezes, insensível ao grito de tantos que desejam viver num mundo de justiça e de paz.

A problemática dos migrantes é outro tema caro ao Papa, que não mede esforços para estabelecer uma linha pastoral de atenção e abertura generosa ao outro. Ele entende esse tema como um desafio pessoal, por ser pastor de uma Igreja sem fronteiras. Nesse sentido, o Papa busca criar uma conscientização, que todos somos irmãos. A inquietação de Francisco com a causa do povo migrante é tão evidente, que ele não deixou de refletir a temática em quase todos os seus documentos publicados até o presente momento. O migrante aparece, quase que numa forma de protesto, como uma questão a ser refletida com cuidado e generosidade pela Igreja.

Para fechar a nossa caminhada de compreensão hermenêutica da “Igreja em saída”, o último tema abordado nesse capítulo foi a questão da santidade, a partir da exortação apostólica *Gaudete Et Exsultate* – sobre a santidade no mundo atual. Nesse sentido, o Papa considera que ser santo é trilhar um caminho de transformação do mundo, tocando a carne sofredora de Cristo

no povo pobre. Para o Papa, a verdadeira santidade consiste na predisposição de se colocar a serviço dos outros, porque cada um será julgado conforme os atos de bondade praticados em benefício, principalmente, dos pobres e dos sofredores. Contudo, o Papa chama atenção para o risco de se mascarar um processo de santidade com a prática de um falso Cristianismo, convertendo a fé católica em um gnosticismo ou pelagianismo, práticas que podem comprometer o caminho para a santidade no mundo atual.

Feito esse percurso, é possível perceber que a “Igreja em saída” diz respeito a um projeto eclesial de proximidade do Povo de Deus, nos mais variados campos de ação missionária, desde a relação direta com os mais pobres e pequeninos da sociedade, até a apresentação de um caminho de santidade no mundo atual, visando ajudar os cristãos, as famílias, os pais, os jovens e a humanidade inteira a trilhar o caminho de integração social, religiosa, e, de modo especial, levando em conta o meio ambiente, a casa comum, lugar onde todos somos, ou deveríamos ser, irmãos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A “Igreja em saída” do papa Francisco só terá seu real sentido se se tornar um projeto eclesial, ou seja, um projeto de Igreja, e não apenas um projeto de um pontificado em curso. Nesse sentido, o grande esforço do Papa é fazer com que a Igreja universal, bem como as Igrejas locais, com os seus respectivos pastores, participem ativamente das discussões e das problemáticas que afetam a missão da Igreja. Ainda que Francisco tenha consciência da responsabilidade do seu ministério, prefere tomar decisões colegiadas em vez de monocráticas e, para tanto, não mede esforços para ouvir o corpo eclesial, entendido aqui não apenas como aqueles que fazem parte do clero, mas todo o Povo de Deus, porque, no entender de Francisco, a Igreja não fala para si mesma, mas direciona uma mensagem de salvação para um sujeito que vive no mundo, e viver no mundo significa habitar uma realidade específica, com os seus dramas e desafios.

Em virtude disso, pode parecer difícil perceber as mudanças propostas por Francisco, porque, talvez, muitos esperem dele uma palavra definitiva sobre os muitos problemas que afetam a Igreja. Esperar este tipo de atitude da parte deste Pontífice, no entanto, seria transformá-lo num “dogmático impositivo”, o que ele não é. A forma como Francisco discute as questões pertinentes à Igreja tem como eixo central o diálogo fraterno e responsável, que visam levá-la a um melhor entendimento de si mesma, bem como das questões que têm implicações diretas na sua prática pastoral. Nesse sentido, em todos os documentos do Papa, a última palavra de Francisco é: discernimento. Ou seja, ele convida a Igreja a trilhar um caminho constante de reflexão a fim de entender os sinais dos tempos e responder com plausibilidade aos anseios de um povo que espera da Igreja não só a aplicação rígida de uma doutrina fechada nela mesma, mas que ela seja uma Igreja aberta e sensível à realidade e à história de cada pessoa.

Antes de qualquer modificação estrutural, a maior mudança que Francisco deseja e espera da Igreja é uma transformação de mentalidade, uma mudança que leve os cristãos a entender que a vivência da fé cristã está para além do cumprimento de uma norma doutrinal que, em vez de unir os cristãos, cria sectarismos e divisões dentro da própria Igreja. Ou seja, muitos acreditam que para ser cristão basta que se cumpram determinados preceitos

estabelecidos pela ortodoxia; isso faz com que se julguem mais cristãos e mais santos que os outros, a ponto de se atribuírem o direito de julgar e condenar todo aquele que, por alguma razão ou circunstância da vida, “infringiu” a sã doutrina. A razão dessa esperança fundamenta-se no fato de o Papa ter consciência de que muitos desses preceitos estabelecidos como parte integrante da tradição foram importantes e tiveram seu sentido no contexto em que foram determinados, mas, hoje, muitos deles já não têm a mesma representatividade de outrora, porque a história muda. Por isso, Francisco ousa e convida a Igreja a não temer, caso seja necessário rever determinadas normas e preceitos que já não respondem às exigências do tempo presente, porque, assim como muda a história, também se renova a ação do Espírito, que continua a agir no mundo.

Desse modo, um dos maiores desafios do Papa é transformar uma Igreja autorreferencial em uma “Igreja em saída”. Ou seja, mudar a configuração eclesial de uma “Igreja-poder”, fechada em si mesma, presa a seus arquétipos estruturais, transformando-a em uma Igreja que sai ao encontro da alteridade, em uma Igreja “Povo de Deus”, capaz de se abaixar, caso necessário, para ouvir e se colocar junto daqueles que precisam da luz do Evangelho, de modo especial os pobres, considerados por Francisco os principais destinatários da mensagem de salvação. O tempo presente exige da Igreja seriedade, transparência, acolhimento e encontro com aqueles que estão caídos à beira do caminho, pois o tempo anatemático já passou, condenou quem tinha que condenar, excluiu quem tinha que excluir, matou quem tinha que matar. Agora, é o momento de deixar-se iluminar pela sabedoria do Evangelho, seguindo o modelo das primeiras comunidades cristãs que, fiéis à mensagem de Jesus, “eram um só coração e uma só alma” (At 4,32). Mas esse caminho só é possível mediante um “processo de discernimento, purificação e reforma” (EG 30).

Francisco pode ser considerado o *aggiornamento* do papa João XXIII em ação, já que manifesta o desejo de reformar a Igreja na perspectiva do retorno às fontes da fé cristã, buscando resgatar o Povo de Deus perdido no meio do caminho, sendo um Papa que valoriza a pessoa humana antes de qualquer doutrina ou preceito estabelecido. Assim, não mede esforços para ver renascer uma Igreja que, de fato, viva com autenticidade os ensinamentos de Jesus; uma Igreja que, em vez de condenar, esteja sempre pronta a acolher, amar e perdoar. Assim como o Vaticano II, o papa Francisco busca superar a distância entre a Igreja e as várias realidades do mundo, a fim de encontrar novos caminhos que a conduzam a trilhar um dinamismo missionário renovador.

Se o Vaticano II tinha como pressuposto fazer uma avaliação da Igreja como um todo a fim de rever os seus arquétipos e, a partir disso, propor um novo modelo eclesial, Francisco é a

continuação desse projeto que ficou estagnado durante os pontificados de João Paulo II e do Papa Bento XVI, os quais não permitiram que florescesse na Igreja o espírito conciliar, e, por isso, condenaram muitas pessoas que desejavam ver os frutos do Concílio na prática, principalmente, na relação da Igreja com os povos mais simples e humildes da sociedade.

Francisco, ao contrário, devolve à Igreja o espírito conciliar, resgata as intuições que nortearam o Vaticano II, e a reconduz à certeza de que o Povo de Deus jamais será esquecido pois carrega consigo as marcas da teologia latino-americana, uma teologia da *práxis*, que não está presa a categorias analíticas, sendo uma teologia antropológica, de resgate e valorização da pessoa humana, principalmente dos mais pobres, os esquecidos da sociedade. É para esses que Francisco olha com generosidade, a fim de mostrar para a humanidade que a vivência da fé cristã não se realiza plenamente se não estiver atrelada a uma *práxis* missionária de resgate e de valorização da pessoa humana. É nessa perspectiva que Francisco busca estabelecer as bases de uma “Igreja em saída”, capaz de sair da sua autorreferencialidade para chegar às “periferias existenciais”.

Devido à teologia latino-americana ter sofrido represálias por parte de Roma, rotulando-a como teologia de categoria sociológico-marxista, toda e qualquer referência direta ou indireta a ela é automaticamente classificada como heresia, devendo, portanto, ser combatida. É por esse e outros motivos que o papa Francisco, muitas vezes, é mal interpretado em suas proposições. Mesmo sem se referir a tal teologia, o Papa sofre de parte da Igreja – cardeais, bispos, padres, religiosos e leigos –, um rechaço opositivo que tenta, à força, impedir o processo de renovação da Igreja proposto pelo Pontífice. Muitos insistem em permanecer referenciados pelas mesmas categorias eclesiais estabelecidas por Trento ou pelo Vaticano I, do papa Pio IX. Essas são forças internas que se colocam em confronto com o Papa, o que exige do Pontífice sabedoria e discernimento para lidar tanto com as oposições externas quanto com as internas, principalmente em relação àquelas pessoas que vivem a nostalgia do pré-Concílio. Mas, pelo visto, Francisco não se deixa intimidar com isso: segue firme nas suas convicções, sem medo de dizer quem é e a que veio.

Se São Francisco foi, na sua época, um sinal de transformação para a Igreja, o papa Francisco segue com esse mesmo propósito, principalmente no que diz respeito à exposição sorrateira das situações mais deploráveis que atingem em cheio a moral do Catolicismo. Os noticiários estão repletos de manchetes escandalosas que desnudam a Igreja por completo, mostrando que a instituição, antes de condenar, precisa “condenar-se a si mesma”, para purificar-se das “vocações mundanas” que a infestaram e soterraram o Evangelho, escancarando para o mundo os desvios mais escrachados e pérfidos de uma instituição de

grande relevância para o mundo. Tudo isso prova que a moral da Igreja, por muito tempo imposta como modelo de verdade, vem perdendo o seu verdadeiro valor, devido a uma realidade eclesial desfigurada e distante da raiz evangélica. Ou seja, a ética da Igreja não pode ser apenas uma exclamação do púlpito para fora, mas exige, antes de tudo, o testemunho convicto daqueles que estão diretamente ligados às atividades institucionais.

São Francisco desnudou-se em sinal de protesto contra uma Igreja esplendorosa e rica, absolutamente secularizada e contrária ao que é evangélico; hoje, a Igreja é desnudada perante os fatos que maltratam e ferem a idoneidade de uma instituição prestigiosa, desabonada por sujar suas “vestes sagradas” com a improbidade religiosa que atinge a Igreja. Isso ocorre, principalmente, com relação aos casos de abusos de menores, fato que levou o papa Francisco a convocar todos os presidentes das conferências episcopais e os responsáveis das ordens religiosas para um encontro, que aconteceu de 21 a 24 de fevereiro de 2019, em Roma, com o objetivo de discutir a “proteção dos menores na Igreja”, pois, segundo o Pontífice, o Povo de Deus espera da Igreja não só condenações, mas medidas concretas e eficazes a serem realizadas. Nesse sentido, no dia 26 de março de 2019, o papa Francisco promulgou, sob a forma de “*motu proprio*”, uma carta *sobre a proteção de menores e pessoas vulneráveis*, com normativas concretas, a fim de orientar a Igreja na tratativa desse tema.

Os avanços tecnológicos, principalmente os novos meios de comunicação, colocaram o mundo sob uma grande lupa, de modo que se torna quase impossível esconder alguma coisa. Tudo está exposto, facilmente visível. O mundo mudou, as relações se transformaram, as opiniões se maximizaram com as redes sociais, de modo que as pessoas ganharam “opinião própria”, ou seja, todos se sentem no direito de manifestar-se a respeito de tudo e de todos. Também por isso, a Igreja nunca esteve tão exposta como nos últimos tempos, porque já não é possível esconder-se de si mesma nem negar as fragilidades que desmantelam a sua estrutura.

Nesse sentido, Francisco convida a Igreja à conversão pastoral e missionária (EG 25). Por um lado, uma conversão pastoral que leve a Igreja a aprofundar a consciência de si mesma, reconhecendo suas fragilidades e defeitos, fazendo um verdadeiro exame de consciência para aproximar a Igreja real da Igreja ideal e, assim, assumir a verdadeira vocação perante o mundo. A conversão missionária, por outro lado, diz respeito a uma atitude constante de “saída” da Igreja que, segundo Francisco, não pode ficar presa a uma “simples administração” (EG 25). Sendo assim, a conversão pastoral só pode acontecer efetivamente, mediante “uma opção missionária capaz de transformar tudo” (EG 27), estando em contato com as várias realidades que precisam da luz do Evangelho.

É nessa perspectiva de conversão pastoral e missionária, com o desejo de se promover a renovação eclesial, que o papa Francisco conduz a Igreja a um processo de introspecção e extroversão eclesial; introspecção, no sentido de levar a Igreja a tomar consciência de si mesma, reconhecendo as suas fragilidades e os seus pecados, a fim de assumir o propósito de mudança. Já o processo de extroversão eclesial diz respeito à dimensão missionária da Igreja, que é chamada a sair das suas falsas seguranças para assumir a carne sofredora do Cristo no povo, de modo especial, no povo pobre e sofredor.

É a partir dessa dialética eclesial que o Papa assume, por exemplo, o compromisso de renovar a Igreja na perspectiva de uma “Igreja pobre e para os pobres”. Uma atitude evangélica que não pode ser confundida com ideologias ou categorias sociológicas, políticas ou filosóficas, sendo uma atitude cristã de cuidar dos mais frágeis da Terra. Nesse sentido, o Papa oficializa o seu anseio com a instituição do Dia Mundial dos Pobres, a ser celebrado a cada ano, no penúltimo domingo do ano litúrgico, de modo que olhar para os pobres seja assumir o compromisso de sair de uma posição inerte ou resignada, para preocupar-se com aqueles que estão caídos à beira do caminho. Essa é uma opção que ganha força no pontificado de Francisco, que motiva a Igreja a reconhecer que “os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho” (EG 48).

São muitas as preocupações que movem o papa Francisco na condução de uma “Igreja em saída”, entre elas, o tema da ecologia, que ganhou uma encíclica própria, chamada *Laudato Si'*, Louvado Sejas – sobre o cuidado da casa comum, termo que diz respeito à Terra, ao planeta. Uma encíclica que manifesta a preocupação do Papa em conscientizar a humanidade de que é preciso proteger o planeta, a casa onde habitamos. Nela, ele lança um convite urgente para renovar o diálogo sobre a maneira como a sociedade está construindo o futuro do planeta. A partir dessas motivações, o Papa convocou um Sínodo, a realizar-se em outubro de 2019, para tratar de questões da região Pan-Amazônica, a fim de encontrar “Novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral” e libertar a região dos grandes interesses econômicos que desmatam, poluem os rios e ameaçam seus povos originários.

Toda ação do papa Francisco tem como foco principal o ser humano e sua relação com Deus, consigo mesmo, com o próximo e com o universo. Nesse sentido, sabendo da importância que tem a família na construção da sociedade e na propagação e manutenção da fé, buscou, através de um Sínodo e de uma exortação apostólica pós-sinodal - *Amores Laetitia*: sobre o amor na família - entender as transformações sociais, políticas e econômicas e seus impactos diretos na constituição familiar e, conseqüentemente, no modo como as famílias vivem hoje e se relacionam com a fé católica. O objetivo foi oferecer respostas e apoio às famílias,

principalmente aos casais de segunda união, muitas vezes considerados “impuros” e, portanto, separados do resto do Povo de Deus, por não viverem em conformidade com a “sã doutrina”. Nesse contexto, o Papa ressalta que essas pessoas não estão excomungadas e, por isso, não podem jamais se sentirem rejeitadas, mas acolhidas.

Em continuidade, Francisco convidou a Igreja a uma escuta atenta dos jovens, através de um Sínodo sobre “Os jovens, a fé e o discernimento vocacional”, a fim de ouvir os clamores e os apelos juvenis do mundo inteiro, porque, na compreensão de Francisco, ouvir os jovens é a oportunidade que a Igreja tem de renovar-se a si mesma, na perspectiva de uma ação missionária atenta à realidade e aos desafios vividos pelos jovens que, muitas vezes, dependendo do contexto em que vivem, são forçados a fazer opções de vida contrárias à sua própria vontade. Nesse sentido, o Papa convida a Igreja a fazer uma opção: acompanhar e orientar os jovens no seu processo de crescimento e amadurecimento, e ajudá-los nas escolhas da vida.

Como representante de uma Igreja sem fronteiras, o papa Francisco sente-se na obrigação de cuidar de cada pessoa e, desse modo, dedica-se a estabelecer linhas pastorais que vão ao encontro das várias realidades do mundo. Por esse motivo, os migrantes e refugiados têm sido uma das grandes preocupações do Papa que luta para quebrar a indiferença religiosa, política e social que maltrata, fere e transforma famílias inteiras em vítimas de um sistema que lhes rouba a vida e a esperança. São pessoas que fogem das guerras e das situações extremas de pobreza em busca de sobrevivência, uma realidade que grita por socorro e por justiça. Nesse contexto, pensar numa “Igreja em saída” é pensar em uma Igreja que sai às fronteiras para encontrar aqueles que estão caídos, com fome, com sede. São pessoas necessitadas de abrigo e de cuidados, que encontram na compreensão de Francisco a visão de que a vida é mais importante do que qualquer outra coisa. Assim, o Papa exorta as pessoas e os países a uma abertura generosa ao povo migrante.

É olhando para essas e tantas outras realidades – religiosas, políticas, econômicas e sociais –, que o Papa Francisco, na convicção de que a Igreja precisa sair da sua autorreferencialidade, convida os cristãos e a humanidade a trilhar um caminho de santidade, pois, para ele, ser santo não significa isolar-se do mundo, mas tornar-se fecundo para o mundo. Nesse sentido, o Papa não hesita em afirmar que a regra fundamental para a santidade está no Evangelho de Mateus (25, 35-36), que diz: “estava com fome, e me destes de comer; estava com sede, e me destes de beber; estava nu e me vestistes; doente, e cuidastes de mim; na prisão, e fostes visitar-me”. Esse é, para Francisco, o modelo ideal de santidade, que consiste na

liberdade de colocar-se à disposição do outro, seguindo o mandamento de Jesus de “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo” (Mt 22, 34-40).

Na estruturação desses temas e de tantos outros tratados por Francisco, considera-se a fundamentação da tese defendida neste trabalho de pesquisa, de que o conceito de “Igreja em saída” diz respeito à reabilitação do conceito de “Povo de Deus” ao cerne da eclesiologia da Igreja Católica, pois esse é um conceito bíblico que permite relacionar o divino e o humano na Igreja. Foi o conceito de “Povo de Deus” que deu a sustentação ao desenvolvimento da Teologia da libertação na América Latina e de *La Teologia del Pueblo*, tipicamente argentina, que fez parte da vida de Jorge Mário Bergoglio, e que se reflete, contundentemente, nos gestos, palavras e ações do papa Francisco.

A pesquisa está referenciada por grandes autores. Percebe-se, contudo, que ainda que exista uma vasta bibliografia a respeito do papa Francisco, são poucas as obras que de fato apresentam o seu pensamento com profundidade. Outro fator que deve ser levado em consideração, é que a pesquisa está tratando de uma realidade eclesial em curso, de modo que tudo que foi dito a respeito do Papa, na perspectiva de uma “Igreja em saída”, pode ser modificado, retratado ou confirmado.

Desse modo, considera-se que aprofundar o conceito de “Igreja em saída” como princípio hermenêutico do pensamento do papa Francisco, é um ponto fundamental para compreender a atual conjuntura eclesial da Igreja Católica, como um dado que possibilita aos estudantes da área de Ciência da Religião, ou a qualquer pessoa interessada no assunto, ter uma visão global do modo como o Papa deseja renovar a Igreja e libertá-la de uma posição autorrefencial para colocá-la em saída missionária, ao encontro do Povo de Deus, principalmente os pobres, os esquecidos e marginalizados da sociedade.

BIBLIOGRAFIA

ACNUR. **Proteger refugiados no Brasil e no mundo**. 2018. Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/02/Protegendo-Refugiados-no-Brasil-e-no-Mundo_ACNUR-2018.pdf Acesso em 21 de fev. de 2019.

ALBERIGO, Giuseppe. **História dos Concílio Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995.

ALMEIDA, Antônio José de. **Lumen Gentium: a transição necessária**. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **Lumen Gentium: a transição necessária**. Encontros Teológicos. v. 3, n. 39, p.5-41, 2004.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. **Fé e eficácia: o uso da sociologia na teologia da libertação**. São Pulo: Loyola, 1991.

BARAUNA, Frei Guilherme, OFM. **A Igreja do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.

BENTO XVI, Papa. **Declaratio**, 2013. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/speeches/2013/february/documents/hf_benxvi_spe_20130211_declaratio.html. Acesso em: 2 de jul. de 2018.

BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo. Ecclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Igreja, carisma e poder**. São Paulo: Editora Ática, 2005.

_____. **O amor e a misericórdia são categorias centrais da teologia e prática de Francisco**. IHU On-Line, São Leopoldo, n. 465, ano XV, p. 47-51, 18 mai. de 2015. Entrevista concedida a João Vitor Santos e Patricia Fachin.

BORGUESI, Massimo. **Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual**. Petrópolis: Vozes, 2018.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BRIGHENTI, Agenor. **Em que o Vaticano II mudou a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2014.

- CALIMAN, Cleto. **Igreja, Povo de Deus, Sujeito da Comunhão Eclesial**. Horizonte, v. 9, n. 24, p. 1047-1071, dez. 2011.
- CANOSA, Ana Cristina. Corporeidade e identidades: mapeando o universo da sexualidade humana e das relações afetivas. In: BEOZZO, José Oscar, FRANCO, Cecília Bernadete. **Curso de verão XXVIII: Juventude e relações afetivas**. São Paulo: Paulus, 2014.
- CELAM. **Documento de Aparecida**. São Paulo: edições CNBB, Paulus, Paulinas, 2007.
- _____. **Documentos do CELAM**. São Paulo: Paulus, 2014.
- CNBB Nacional. **Sínodo da Amazônia 2019**. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=heuhteYjC8E> Acesso em 15 de fev. de 2019.
- CÓDIGO de Direito Canônico. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- COMBLIN, José. **Cristãos rumo ao século XXI: Nova caminhada de libertação**. São Paulo: Paulus, 1996.
- _____. **Pastoral urbana: o dinamismo na evangelização**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. **Povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 3. Ed. 2011.
- CONGAR, Yves. **A Igreja como Povo de Deus**. Concilium, v. 1, n. 1, p. 8-26, jan. 1965.
- _____. **Igreja e papado: Perspectivas históricas**. São Paulo: Loyola, 1997.
- CONTIERO, Tiago Tadeu. **O mundo na Igreja e a Igreja no mundo: reflexões sobre o Concílio Vaticano II e a modernidade**, 2017. Doutorado (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade de São Paulo – PUC.
- CUDA, Emilce. **Para leer a Francisco: Teología, ética y política**. Buenos Aires: Manantial, 2016.
- DUALISMO. In: SILANES, Nereo, PIKAZA, Xavier. **DICIONÁRIO Teológico: o Deus cristão**. São Paulo: Paulus, 1988, p. 231.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- FAGGIOLI, Massimo. **Balanço acerca do debate em torno da interpretação do Concílio**. In: BRIGHENTI, Agenor; ARROYO, Francisco Merlos. **O Concílio Vaticano II: Batalha perdida ou esperança renovada?**. São Paulo: Paulinas, 2015.
- _____. **Francisco: o primeiro Papa totalmente pós-Concílio**. IHU On-Line, São Leopoldo, n. 465, ano XV, p. 36-39, 18 de mai. de 2015. Entrevista concedida a João Vitor Santos
- _____. **O fim do Sínodo de 1985: a aula de eclesiologia de Francisco**, 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/548115-o-fim-do-sinodo-de-1985-a-aula-de-eclesiologia-de-francisco> Acesso em: 22 de out. de 2018.
- _____. **Vaticano II: a luta pelo sentido**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FISICHELTA, R. Sinais dos tempos *in*: LEXICON: Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003, p. 700-701.

FORTE, Bruno. **Igreja ícone da Trindade**. São Paulo: Loyola, 2005.

FRANCISCO, Papa. **Amores Laetitia**: sobre o amor na família. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. **Angelus 15 de outubro de 2017**, 2017a. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2017/documents/papa-francesco_angelus_20171015.html Acesso em: 17 de jul. de 2018.

_____. **Chistus Vivit**, 2019. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html Acesso em: 2 de abr. de 2019.

_____. **Discurso do Santo Padre ao Conselho da Europa**, 2014a. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/november/documents/papafrancesco_20141125_strasburgo-consiglio-europa.html Acesso em: 16 de jul. de 2018.

_____. **Encontro com os povos da Amazônia**. 2018b. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazonia.html, 2018. Acesso em 16 de fev. de 2019.

_____. **Encontro com os representantes dos meios de comunicação social**, 2013b. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.html Acesso em 14 de fev. de 2019.

_____. **Evangelii Gaudium**: A alegria do Evangelho. São Paulo: Paulus e Loyola, 2013.

_____. **Gaudete Et Exultate**. São Paulo: Paulus, 2018.

_____. **Homilia do papa Francisco**, 2013a. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papafrancesco_20130319_omeliainiziopontificato.html Acesso em: 17 de jul. de 2018.

_____. **Laudato Si' – Louvado Sejas**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus e Loyola, 2015.

_____. **Mensagem do Papa Francisco para o Dia Mundial do Migrante**. 2017b. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20160908_world-migrants-day-2017.html Acesso em 20 de fev. de 2019.

_____. **Mensagem do Papa Francisco para o Dia Mundial do Migrante**. 2018c. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html Acesso em 21 de fev. de 2019.

_____. **Mensagem do Santo Padre para o II Dia Mundial dos Pobres**, 2018a. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa->

francesco_20180613_messaggio-ii-giornatamondiale-poveri-2018.html Acesso em 14 de fev. de 2019.

_____. **Os jovens, a fé e o discernimento vocacional:** documento preparatório. São Paulo: Paulus, 2017.

_____. **Palavras do papa Francisco durante a visita à comunidade de Santo Egídio,** 2014b. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014_june/documents/papa-francesco_20140615_comunita-sant-egidio.html Acesso em: 16 de jul. de 2018.

GAETA, Saverio. **Papa Francisco, a vida e os desafios.** São Paulo: Paulus, 2013.

GALLI, Carlos Maria. **A teologia latino-americana da cultura às vésperas do terceiro milênio.** In CELAM. O Futuro da reflexão teológica na América Latina. São Paulo: Loyola, 1998.

GNOSTICISMO. In: SILANES, Nereo, PIKAZA, Xavier. **DICIONÁRIO Teológico:** o Deus cristão. São Paulo: Paulus, 1988, p. 376.

GONZÁLEZ-QUEVEDO, Luís. **O novo rosto da igreja:** Papa Francisco. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. **Experiência de Deus:** presença e saudade. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A verdade vos libertará.** São Paulo: Loyola, 2000.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte,** 2001. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_2001106_novo-millennio-ineunte.html Acesso em: 23 de fev. de 2018.

JOÃO XXIII, Papa. **Discurso de sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do ss. Concílio,** 1962. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html Acesso em: 12 de mar. de 2018.

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

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

KEE, Alistair. **Constantino contra Cristo.** El origen de la alianza entre la Iglesia e el poder político. Barcelano: Martínez Roca, 1982.

KÜNG, Hans. **A Igreja tem salvação?.** São Paulo: Paulus, 2012.

LAFONTE, Gbislain. **Imaginar a Igreja Católica.** São Paulo: Loyola, 2008.

LIBANIO, J. B. **Igreja contemporânea:** Encontro com a modernidade. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Introdução à Teologia Fundamental.** São Paulo: Paulus, 2014.

- _____. **Segunda Assembleia Geral Extraordinária do Sínodo dos Bispos.** Perspectiva Teológica. v. 18, n. 44, p.77-92, jan/abr. 1986.
- _____. **A volta à grande disciplina.** São Paulo: Loyola, 1983.
- _____. **Concílio Vaticano II:** em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. **Jovens em tempos de pós-modernidade:** considerações socioculturais e pastorais. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. **Os carismas na igreja do terceiro milênio:** discernimento, desafios e práxis. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. **Para onde vai a juventude.** 2. Ed. São Paulo: Paulus, 2012.
- MAIER, Martin. **Óscar Romero:** mística y lucha por la justicia. Espanha: Herder Editorial, 2005.
- MANCUSO, Vito. **E se as reformas não chegarem e uma nova primavera for mera ilusão? Os desafios de um pontificado.** IHU On-Line, São Leopoldo, n. 465, ano XV, p. 40-46, 18 de mai. de 2015. Entrevista concedida a João Vitor Santos e Patricia Fachin
- MARINS, José. **De Medellín a Puebla:** a práxis dos padres da América. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.
- MEZZANOTTE, Riccardo. **Pró e contra João XXIII:** o julgamento da história. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1976.
- MIRANDA, Mário de França. **A Igreja numa sociedade fragmentada.** São Paulo: Loyola, 2006.
- PALACIO, Carlos. **Deslocamentos da teologia:** mutações do cristianismo. São Paulo: Loyola, 2001.
- PANAZZOLO, João. **Missão para todos:** Introdução a missiologia. São Paulo: Paulus, 2006.
- PASSOS, João Décio. **A Igreja em saída e a casa comum.** São Paulo: Paulinas, 2016.
- _____. **As fontes da Amores Laetitia.** São Paulo: Paulus, 2018.
- _____. **Concílio Vaticano II:** reflexões sobre um carisma em curso. São Paulo: Paulus, 2014.
- PAULO VI, Papa. **Discurso do Papa Paulo VI aos participantes no Congresso Internacional de Direito Canônico,** 1970. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19700119_cod-dir-canonic.html Acesso em: 07 de dez. de 2018.
- _____. **Discurso do Papa Paulo VI na solene inauguração da 2ª sessão do Concílio Vaticano II,** 1963. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html Acesso em: 12 de mar. de 2018.

_____. **Discurso do Papa Paulo VI na última sessão pública do Concílio Vaticano II**, 1965. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html Acesso em: 12 de mar. de 2018.

_____. **IX Anniversario dell'incoronazione di sua Santità**, 1972. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1972/documents/hf_pvi_hom_19720629.html Acesso em: 6 de abr. de 2018.

_____. **Udiienza Generale**, 1966. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/paulvi/it/audiences/1966/documents/hf_pvi_aud_19660112.html. Acesso em: 10 de abr. de 2018.

PIE-NINOT, Salvador. **Introdução à eclesiologia**. São Paulo: Loyola, 1998.

PIO IX, Papa. **Aeterni Patris**, 1868. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/vlitterae-apostolicae-aeterni-patris-29-iunii-1868.html> Acesso em: 9 de mar. de 2018.

_____. **Dei Filius**, 1970a. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html#fonte> Acesso em: 9 de mar. de 2018.

_____. **Pastor Aeternus**, 1970b. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/constitutio-dogmatica-pastor-aeternus-18-iulii-1870.html> Acesso em: 9 de mar. de 2018.

_____. **Quanta Cura**, 1864. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html> Acesso em: 8 de mar. de 2018.

PIQUÉ, Elisabetta. **Papa Francisco, vida e revolução**. São Paulo: Leya, 2014.

RAUSCH, Thomas p.. **Rumo a uma Igreja verdadeiramente católica**. São Paulo: Loyola, 2008.

REPAN. **Documento Preparatório**, 2018. Disponível em: <http://repam.org.br/wp-content/uploads/2018/07/Documento-Preparat%C3%B3rio-2ed.pdf> Acesso em: 14 de fev. de 2018.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre alguns aspectos da “teologia da Libertação”**, 1964. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html Acesso em: 23 de out. de 2018.

SCANNONE, Juan Carlos. **A teologia do povo**, 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/522076-a-teologia-do-povo-entrevista-com-juan-carlos-scannone%20> Acesso em: 19 de out. de 2018.

SCHICKENDANTZ, Carlos. **A 40 años del Concilio del Vaticano: lecturas e interpretaciones**. Córdoba: EDUCC, 2009.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SEEWALD, Peter. Bento XVI, o último testamento. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2017.

SÍNODO DOS BISPOS. **Assembleia Geral Extraordinária do Sínodo dos Bispos 1985**. 3 ed. São Paulo: Edições Paulina, 1986.

_____. **Documento Final do Sínodo dos Bispos: Os jovens, a fé e o discernimento vocacional**, 2018. <http://www.synod2018.va/content/synod2018/pt/documento-final-del-sinodo-dos-bispos--os-jovens--a-fe-e-o-disce.pdf> Acesso em 7 de jan. de 2019.

_____. **III Assembleia geral extraordinária do Sínodo dos Bispos: Documento preparatório**, 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_po.html Acesso em 19 de fev. de 2019.

_____. **Instrumentum Laboris**, 2018. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20180508_instrumentum-xvassemblea-giovani_po.html# Acesso em 7 de jan. de 2019.

SOUZA, Ney de; GONSALVES, Paulo Sérgio Lopes. **Catolicismo e sociedade contemporânea: Do Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2013.

TURA, Letícia. **Como nasceu e o que é o conceito de Pan-Amazônia?**, 2018. Disponível em: http://repam.org.br/?page_id=866 Acesso em: 14 de fev. de 2018.

VELASCO, Rufino. **A Igreja de Jesus: Processo histórico da Consciência Eclesial**. Petrópolis: Vozes, 1996.

VEYNE, Paul. **Quando o nosso mundo se tornou cristão**. Lisboa: Pilares, 2009.

WEBER, Max. **Conceitos básicos de Sociologia**. São Paulo: Centauro, 2008.

ZILLES, Urbano. **A modernidade e a Igreja**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. **Desafios atuais para a Teologia**. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. **O Concílio Vaticano I: A Igreja e o primado do Papa**. *Perspectiva Teológica*, v. 2, n. 3, p. 151-168, jul-dez. 1970.