

Revista **Teopraxis**

Práxis dialógica, sinodalidade e
evangelização



T314

Revista Teopraxis, vol.1, n.1(1984-) / Instituto de Teologia e Pastoral.
Passo Fundo: ITEPA, 1984 - v.41- n°137, Jul./Dez./2024. Semestral.

ISSN:1677-860X versão impressa (descontinuada)

ISSN:2763-5201 versão eletrônica

1.Teologia -Periódicos I. Instituto de Teologia e Pastoral-ITEPA

Catálogo na fonte: Bibliotecária Valderes de Rezende - CRB 10/2588

Equipe Editorial

Diretoria do Itepa

Dr. Pe. Ivanir Antonio Rampon - Diretor Executivo
Dr. Pe. Rogério Luiz Zanini - Vice-Diretor Executivo
Dr. Pe. Dirceu Dalla Rosa - Administrador – Tesoureiro
Ms. Pe. Élcio Alcione Cordeiro – Secretário

Editor chefe

Dr. Rogério Luiz Zanini - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades

Comissão editorial

Ms. Pe. Ari Antônio dos Reis - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Ms. Selina Maria Dal Moro - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Dr. Pe. Rogério Luiz Zanini - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Dr. Regiano Bregalda - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades

Conselho Editorial

Dr. Claudio Almir Dalbosco - Universidade de Passo Fundo - UPF
Dr. Edivaldo José Bortoleto - Universidade Federal do Espírito Santo - UFES
Dr. Frei Luis Carlos Susin - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS
Dr. Leandro Luis Bedin Fontana - Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt, Alemanha)
Dra. Maristela Dal Moro - Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ
Dr. Pe. Leo Konzen - Instituto Missioneiro de Teologia - IMT
Dr. Pe. Ivanir Antonio Rampon - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Ms. Pe. Ivanir Antônio Rodighero - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Ms. Pe. Jair Carlesso - Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades

Revisão de linguagem

Eunice Maria da Silva

Diagramação

William Vinícius Preto

Contato

Faculdade de Teologia e Ciências Humanas - Itepa Faculdades
Rua Senador Pinheiro, 350
Vila Rodrigues, Passo Fundo – RS
CEP: 99070-220
Telefone: (54) 3045 6272
Email: itepafaculdades@gmail.com
Site: <https://itepa.com.br/ojs/index.php/teopraxis>

SUMÁRIO

EDITORIAL	4
Rogério L. Zanini e Regiano Bregalda	
ENTREVISTA COM SONIA GOMES DE OLIVEIRA: PRESIDENTE DO CONSELHO NACIONAL DO LAICATO NO BRASIL.....	9
Sonia Gomes de Oliveira	
PALAVRA, CONTEXTO, TEXTO E TESTEMUNHO: APROXIMAÇÕES AO LEGADO TEOLÓGICO-PASTORAL DE ELLI BENINCÁ.....	16
<i>Word, context, text and testimony: approaches to Elli Benincá's theological-pastoral legacy</i>	
Rogério L. Zanini e Rodinei Balbinot	
PRÁXIS DIALÓGICA, PESQUISA COMO PRINCÍPIO FORMATIVO E A FORMAÇÃO DAS NOVAS GERAÇÕES EM BENINCÁ	31
<i>Dialogical praxis, research as a formative principle and the formation of new generations in Benincá</i>	
Altair Alberto Fávero e Angelo Vitório Cenci	
ENTRE O SER, O APRENDER E O ENSINAR: O ESPAÇO DO DIÁLOGO E DA EXPERIÊNCIA NA SALA DE AULA.....	45
<i>Between being, learning and teaching: the space for dialog and experience in the classroom</i>	
Regiano Bregalda e Selina Maria Dal Moro	
A PRÁTICA EVANGELIZADORA EM COMUNIDADES COM O ROSTO DE JESUS.....	61
<i>The evangelizing practice in communities with the face of Jesus</i>	
Ivo Pedro Oro	
SINODALIDADE E O FAZER TEOLÓGICO À LUZ DO PROCESSO SINODAL	74
<i>Synodality and theological practice in the light of the synodal process</i>	
Alzirinha Rocha de Souza	
MARTA: A DISCÍPULA AMADA DO SENHOR. EXEGESE BÍBLICA DE LC 10,38-42 NUMA PERSPECTIVA MARGINAL	83
<i>Martha: the Lord's beloved disciple Biblical exegesis of Lk 10,38-42 from a marginal perspective</i>	
Diego Martín Pereira Ríos	
A TEOLOGIA DO DIREITO CANÔNICO E O VATICANO II: A NATUREZA EPISTEMOLÓGICA DO DIREITO ECLESIAL	103
<i>Theology of canon law and vatican II: the epistemological nature of ecclesial law</i>	
Mari Teresinha Maule	

<i>PASTORE TEDESCO</i> SOBRE A COMPLEXIDADE DO PAPA BENTO XVII	117
Wolfgang Beinert. Tradução do alemão: Monika Ottermann	
EXPERIÊNCIAS MISSIONÁRIAS: CAMINHOS PARA UMA FORMAÇÃO PRESBITERAL EM CHAVE MISSIONÁRIA.....	125
Rogério L. Zanini	
NOMINATA DE PARECERISTAS <i>AD HOC</i> DA REVISTA TEOPRÁXIS - EDIÇÕES 136 E 137 DE 2024	130

EDITORIAL

Organizadores

Rogério L. Zanini*

Regiano Bregalda**

*Doutor e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS. Especialista em Metodologia Pastoral pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões - URI. Graduado em Teologia pela Faculdade de Teologia e Ciências Humanas – Itepa Faculdades e em História pela Universidade do Oeste de Santa Catarina - UNOESC. É professor da Faculdade de Teologia e Ciências Humanas de Passo Fundo.

 zaninipastoral@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-8771-3799>

**Possui graduação em filosofia (L e B) pela Universidade de Passo Fundo, graduação em Teologia pela Faculdade de Teologia e Ciências Humanas – Itepa Faculdades, mestrado e doutorado em educação pela Universidade de Passo Fundo. Realizou o doutorado sanduíche na *École des Hautes Études en Sciences Sociales-Paris* e no *Fonds Ricoeur*. É professor na Faculdade de Teologia e Ciências Humanas – Itepa Faculdades.

 regiano_bregalda@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0104-4163>

A Revista Teopraxis tem alegria de colocar à disposição dos leitores a edição número 137 que versa sobre “**A práxis dialógica, a sinodalidade e a evangelização**”. A sinodalidade, como insiste o Papa Francisco, é o que o Espírito Santo espera da Igreja neste novo milênio. Ela pode abrir uma tríade de oportunidades. A primeira é a de trabalhar para formar estruturalmente uma Igreja sinodal. Outra oportunidade é de ser uma Igreja da escuta. Escutar o Espírito na adoração e na oração, escutar os irmãos e as irmãs sobre as esperanças e as crises da fé nas diversas áreas do mundo, sobre as urgências de renovação da vida pastoral, sobre os sinais que provêm das realidades locais. A terceira oportunidade diz respeito a uma Igreja próxima do povo e das realidades que necessitam de libertação e salvação. No fundo está a insistência de uma Igreja em saída, pobre e para os pobres, hospital de campanha que prioriza os processos e não os resultados. A práxis dialógica como a mística que incorpora e assume o outro como sujeito e protagonista no processo de evangelização. A sinodalidade e a perspectiva da práxis dialógica oferecem o melhor caminho para a construção de processos sólidos de evangelização

Visto esse tema abarcar uma diversidade de abordagens, os textos que compõem essa edição seguiram caminhos distintos, mas, pode-se dizer, buscam contemplar três perspectivas. A práxis dialógica, a sinodalidade e a evangelização como campos/caminhos que se coadunam na perspectiva de processos críticos e tendo em vista uma educação ou evangelização crítica e libertadora. Quer dizer, a práxis dialógica assume as pessoas como sujeitos do processo de ensino-aprendizagem que conduzem à mística da sinodalidade – *do caminhar juntos* – e, conseqüentemente, se avança para uma evangelização de acordo com o modo de Jesus, isto é, fazedores do reino de Deus e de sua justiça no mundo (Mt 6,33).

Os leitores e leitoras do presente dossiê encontrarão na abertura uma entrevista realizada com a Presidente do Conselho Nacional do Laicato do Brasil (CNLB), Sônia Gomes de Oliveira. Sonia foi escolhida pelo Papa Francisco para participar da XVI Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos que teve como tema “*Por uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão*”. A equipe da revista Teopraxis na oportunidade fez um conjunto de questões, com o objetivo de que Sônia percorra diferentes temáticas que perpassem a eclesiologia do Concílio Vaticano II e são preocupações do processo sinodal e do magistério do Papa Francisco.

Na sequência, irão encontrar três textos que buscam contemplar o fazer teológico e educacional em perspectivas Benincianas. Um primeiro, de autoria do Padre Rogério L. Zanini e do Professor Rodinei Balbinot que versa sobre uma aproximação ao legado teológico-pastoral de Elli Benincá, considerando a pertinência da Palavra, do contexto, do texto e do testemunho na práxis cristã. O objetivo central do artigo é justificar a relevância destes elementos prioritários da vida e legado de Benincá para uma evangelização que considera a realidade das pessoas como lugar de manifestação da graça divina (DV 2). O artigo busca refletir como pensar a evangelização tendo presente o anúncio do Evangelho de Jesus Cristo no contexto atual, marcado pela superficialidade, cultura da indiferença e uma prática pastoral desconectada da experiência de vida concreta das pessoas.

Um segundo, escrito pelos professores Angelo Vitório Cenci e Altair Alberto Fávero, intitulado de “Práxis dialógica, pesquisa como princípio formativo e a formação das novas gerações em Benincá”, tem como objetivo tematizar uma possível relação entre práxis dialógica, pesquisa como princípio formativo e formação das novas gerações. Os autores fazem uma retomada da práxis do diálogo na tradição hermenêutica filosófica e educacional, indicando as dimensões formativas nela contidas. Para isso destacam as contribuições de Gadamer e de Hermann e Cruz, dentre outros e levando em conta sempre o papel hermenêutico da práxis dialógica, investigam a obra de Benincá para explorar o modo como ele toma o senso comum como base de investigação da metodologia da práxis. Nesta articulação, os autores postulam que seja possível avançar na tematização da articulação existente entre o método da práxis, a formação continuada do pesquisador e o papel formativo do grupo de pesquisa.

O terceiro texto intitulado de “Entre o ser, o aprender e o ensinar: o espaço do diálogo e da experiência na sala de aula” de responsabilidade dos professores Regiano Bregalda e Selina Maria Dal Moro, problematizam a sala de aula como um espaço de diálogo e elaboração da experiência formativa. A reflexão proposta visa compreender em que sentido as dimensões do diálogo e da participação, enquanto princípios, podem ser repensados a partir da categoria de experiência formativa. Dialogando com autores como Benincá, Freire e outros, sustentam que somente a relação que a sala de aula deve mobilizar, mediada pelo diálogo, a experiência formativa, aquela que promove o interesse pela descoberta do diferente, e projeta e inaugura outras formas de vida, sejam elas pessoais e/ou sociais.

Seguindo o itinerário de reflexão, os leitores encontrarão outros textos provocativos e fecundos para pensar a teologia e os processos de evangelização. O experiente e escritor Pe. Ivo Oro da Diocese de Chapecó nos brinda com um texto que reflete “A prática evangelizadora em uma comunidade com o Rosto de Jesus”. Para Oro, os cristãos aprenderam da herança de Israel

a importância de ser e viver como povo de Deus e vivenciaram com Jesus e os apóstolos o ser comunidade, compartilhando a vida, os dons e os bens. A Igreja precisa urgentemente retomar a chave eclesiológica do Vaticano II: Igreja (todos os batizados/as) é o povo de Deus e a prioridade que o episcopado latino-americano estabeleceu, especialmente em Medellín, Puebla e Aparecida é viver a vida em comunidades. Segundo ele, as comunidades têm a missão de humanizar e libertar, vivendo o amor, a misericórdia e o cuidado da vida, tanto internamente, como contribuindo na construção do Reino, transformando a sociedade.

A teóloga leiga Alzirinha Rocha de Souza, percorre em sua reflexão o tema da “sinodalidade e o fazer teológico à luz do processo sinodal”. Trata-se de uma reflexão aprofundada fruto de sua conferência realizada na Itepa Faculdades. Nele, apresenta elementos de sinodalidade na práxis, nas palavras e nos escritos que são inerentes, não somente ao momento atual de Igreja, mas na personalidade mesma do Papa Francisco. Realça também à luz da primeira etapa universal do Sínodo realizada em outubro de 2023, os temas de convergência e de desafios aí surgidos, bem como os desafios para o trabalho teológico.

O teólogo do Uruguai, Diego Pereira Ríos, traz como contribuição o texto “Marta: a discípula amada do Senhor - exegese bíblica de Lc 10,38-42 numa perspectiva marginal”. É uma prática de exegese bíblica a partir da ótica sociológica da marginalidade, aplicada a uma perícopes do evangelho de Lucas, especificamente referente ao episódio conhecido em quase todas as versões da Bíblia como “Marta e Maria”. Com o olhar voltado para a marginalidade, o autor procura mudar a forma de perceber a narrativa, buscando encontrar alguns aspectos que podem ser reinterpretados. Marta, sempre vista como a mulher que descuida a atenção em Jesus, é agora revalorizada e, por isso, resgatada das tarefas que tem de cumprir no âmbito das suas responsabilidades.

“A teologia do direito canônico e o Vaticano II: a natureza epistemológica do direito eclesial” é o texto de Mari Teresinha Maule. O artigo possui como objetivo discutir aspectos da teologia do direito canônico com a perspectiva proveniente do Concílio Vaticano II. Frente à concepção meramente jurídicista, o Vaticano II destaca a dimensão de mistério (LG 1), Igreja Trindade, que nasce do Pai, está animada pelo espírito (LG 4) e reflete a luz de Cristo (LG 1). Em uma tentativa de voltar às origens da igreja bíblica e primitiva, chama o Povo de Deus a fazer-se presente e fala de comunidade, em especial para com os mais pobres e marginalizados. Sendo, essa a fonte que emana o arcabouço jurídico do direito canônico, bem como do direito eclesial.

A presente edição contempla ainda o texto intitulado de “Pastore Tedesco: Sobre a complexidade do Papa Bento XVI”, que é uma tradução em português do texto escrito/publicado em alemão pelo teólogo Wolfgang Beinert. Trata-se de uma importante reflexão que apresenta o caminho histórico de Joseph Ratzinger, prefeito da fé, Papa Bento XVI e sua renúncia. A autoria é de um presbítero, professor universitário e que foi companheiro de longa convivência com Ratzinger.

Por fim, apresentamos aos leitores uma resenha do livro lançado pela Edições CNBB em 2024 intitulado “Experiências Missionária: caminhos para uma formação presbiteral em chave missionária”, de responsabilidade de Dom Esmeraldo Barreto de Farias, Iracy dos Santos Júnior,

Jeferson Felipe Gomes da Silva Cruz e José Bernardi. Este livro tem especial importância em um tempo de renovada consciência missionária, impulsionada pelo Papa Francisco, nos passos do Concílio Vaticano II e da Conferência de Aparecida 2007. Não precisamos mais lembrar a insistência e a convicção provenientes do Papa Francisco para que a Igreja seja decididamente missionária, em saída, hospital de campanha, que coloque no centro a opção pelos pobres. A missionariedade da Igreja é o paradigma eclesiológico do pontificado do Papa Francisco (EG 15).

Fazemos votos que todos e todas apreciem as diferentes reflexões e consigam impulsionar sempre mais a vida e a missão da Igreja.

Boa Leitura!

ENTREVISTA COM SONIA GOMES DE OLIVEIRA: PRESIDENTE DO CONSELHO NACIONAL DO LAICATO NO BRASIL

Sonia Gomes de Oliveira*

*Bacharel em Serviço Social. Atua como coordenadora de projetos sociais na Legião de Assistência Recuperadora – Lar, que atende, apoia e assessora povos e comunidades tradicionais, pessoas e grupos vulnerabilizados norte de Minas Gerais. É presidente do Conselho Nacional do Laicato no Brasil.

Recebido em 07/05/2024

Aprovado em 23/09/2024

 negasonia@gmail.com.

 <https://orcid.org/0009-0001-7209-5139>

O número 137 da *Revista Teopraxis* da tem como tema “A sinodalidade na evangelização” e, em razão disso, tem a alegria de apresentar a seus leitores a entrevista realizada com a Presidente do Conselho Nacional do Laicato do Brasil (CNLB), Sonia Gomes de Oliveira. Sonia foi escolhida pelo Papa Francisco para participar da XVI Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos que teve como tema “*Por uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão*”. A Assembleia Sinodal aconteceu entre os dias 30/09 a 29/10 de 2023, no Vaticano, em Roma, e reuniu, além de bispos, de forma extraordinária, por determinação do Papa Francisco, cristãos leigos e leigas do mundo inteiro. Sonia, enquanto leiga e brasileira, também irá participar da segunda etapa do processo sinodal que acontece em outubro de 2024.

Nesse sentido, é um prazer para nós, organizadores, podermos estabelecer essa interlocução mais direta com Sonia, a partir de questões que envolvem sua participação do processo sinodal, os bastidores do sínodo, as expectativas e os frutos que podem vir deste processo. Por isso, ao agradecer a Sonia pela entrevista, destacamos a singularidade e contribuição ímpar dessa partilha à evangelização da Igreja hoje.

Questões:

1. Como você avalia a experiência/metodologia do trabalho a partir das mesas redondas na realização da primeira etapa do Sínodo?

Eu venho de comunidades, eu creio que a metodologia utilizada ali na primeira sessão foi muito acertada, pois para as comunidades e grupos populares isto dá muito certo. Primeiro, porque nos colocar em círculo um olhando para o outro com a oportunidade de falas de igual

por igual, de escuta de igual por igual. Por mais que “alguns” não aprovassem, esta metodologia favorece o diálogo. Eu penso que foi bem didático, pois sempre que um fala e a outra pessoa se sente incomodada, ou quer complementar, logo pede a fala é porque tem a posse da palavra. Nesta metodologia é muito interessante, pois somos obrigados a ouvir todos e todas. E esperar uma outra rodada para falar, processo também de conversão, pois muitas vezes estamos acostumados somente falar, falar e não ouvir o outro. Nesta metodologia é cronometrada sua fala, pra mim foi muito acertado. Outro fato colocar leigos, diáconos, bispos, padres, religiosas, falando de igual para igual, porque muitas vezes a tendência é sempre os ministros terem posse de mais tempo da palavra, mas aqui é outra coisa. Sai do modelo piramidal e vem para o modelo de mesas redondas, possibilidades de olhar olho no olho.

2. Poderia dizer uma palavra sobre a experiência da escuta do Espírito e como este método pode ajudar na evangelização?

Eu creio que é um método bom, porém pouco conhecido pela grande maioria da Igreja. Num primeiro momento parece mais uma experiência de oração e que não terá sentido, mas quando vamos nos acostumando a entrar no clima, como foi a primeira sessão que nos convocou a um retiro como preparação antes, facilita e depois creio que fomos entender mais lá pela segunda semana de prática. Então, creio que é um método que requer prática, porque é muito bom. Eu faço uma ressalva no sentido que este método não seja o único, até porque temos especialmente no Brasil métodos valorosos de oração como ver, julgar e agir. Mas creio que se as comunidades pudessem conhecer este método tende a nos levar à experiência de sair destas fórmulas corridas, diante do tempo que vivemos, irá nos ajudar ter pessoas mais centradas em temas e até nos força a estudar o que será partilhado. Talvez no processo de evangelização ainda vai demorar a ser assumido, porque vivemos em tempos de querer e fazer as coisas muito rápido, respostas prontas e rápidas, e o método nos leva para um encontro conosco e com Espírito, rezar a vida numa profundidade. Mas como disse é um método bom, porém, não pode e nem deve ser o único, o nosso povo e as comunidades têm métodos que podem ser conhecidos e até adaptados.

3. Tendo presente sua vivência na XVI Assembleia, como você observou a relação entre os clérigos, os bispos, os cardeais e os leigos e leigas?

No primeiro momento foi meio um choque, pois ali conheci a dimensão da Igreja Universal. Ter que partilhar e até falar algumas coisas que muitas vezes vivenciamos no dia a dia de nossa vida pastoral e cristã, creio que incomodou alguns que ali estavam. O método favoreceu abertura de coração e falar de igual para igual, sem medo de dizer algumas coisas que sentimos como feridas e que precisam ser mudadas na Igreja, especialmente vivenciada por muitos de nós leigas e leigos e que muitos não ouvem ou não admitem. Com o decorrer da sessão tinha momentos de alguns dizerem que ali estava errado a presença de mulheres, leigos e demais, pois era um

sínodo dos bispos. Mas não nos incomodamos, estamos muito certos do que estávamos fazendo ali, depois deste processo da convocação do Papa. O Papa teve momentos de responder em cima destas questões que o sínodo era da Igreja. Isto dava mais ânimo em nossa missão ali, mas no geral foi uma experiência (pelo menos pra mim que sou muito faladeira) de convivência boa, trocas de experiência e convivências nos ambientes onde estávamos hospedados.

4. Em síntese, qual sua compreensão acerca do que o Papa Francisco sonha com o processo da sinodalidade?

Eu sempre que vejo estas andanças do Papa Francisco, mesmo fragilizado indo a lugares que precisam de presença de um líder, quando vejo ele escrever livros e cartas, sugerir atividades como assembleia eclesial do povo de Deus, vários sínodos como da Amazônia, Família, Juventude, e convocar os não bispos para o Sínodo sobre sinodalidade, me faz recordar Francisco de Assis quando teve aquela visão que o chamava para reconstruir a Igreja. Eu creio que este é o sonho de Papa Francisco, uma Igreja menos burocrática, mais acolhedora, menos geradora de feridas, mais samaritana, Igreja menos templo, mais presença nas periferias e missionária, Igreja que dialogue com todos e todas, que tenha uma visão das realidades onde está localizada, Igreja que tenha mais os “Sim” a exemplo de Maria e tantos outros que responderam prontamente para serem responsáveis na evangelização. Uma Igreja que acredita no Ressuscitado como Madalena e não tem medo das consequências de ir anunciar. Sonha com a Igreja que é capaz de colocar o avental para enxugar as feridas, pedir perdão, e propor reconciliação. Creio que perdemos muito desta Igreja que tem a centralidade em Jesus. É a opção com e para os pobres no sentido de incluí-los. Eu creio que uma Igreja participativa, que todos podem falar, que a última palavra não seja somente de ministros ordenados, mas, que com a sua autoridade, seja o que ajuda romper com poder autoritário e fazer do poder serviço. Creio que no fundo é recuperar a oportunidade de que em momentos em nossos grupos, pastorais e movimentos possamos fazer a experiência do Encontro com Jesus Cristo, aquele encontro que nos desestabiliza e entender que não precisa de tantos exageros litúrgicos, orantes para vivenciar o encontro com Cristo, irmãos a casa comum.

5. Quais as questões a Igreja precisa avançar para ser ainda mais presença profética no mundo de hoje?

Creio que são processos, é a segunda sessão do Sínodo que agora aponta algumas questões. A começar pela pergunta norteadora da segunda sessão, “como ser uma Igreja sinodal e missionária?” Para isto é preciso primeiro que todos entendam a partir da origem da Igreja e depois com o Concílio Vaticano II, recuperar os fundamentos da Igreja. Ela era peregrina, e o que motivava os cristãos era o seguimento a Jesus. Então penso que a primeira questão hoje é recuperar a eclesiologia do Batismo e da Igreja povo de Deus, onde todos têm

o mesmo batismo que nos iguala. O que nos diferencia são ministérios, dons e carismas e que precisam ser respeitados. Perdemos muito disto, falamos mais de outras coisas do que de Jesus, preocupamos mais com coisas burocráticas do que ter os mesmos sentimentos de cuidado que Jesus teve como diz Lucas 4. Buscar esta Igreja luz dos povos, que gera unidade com respeito na diversidade e que traz a identidade comunitária.

Depois o percurso que precisa ser feito é recuperar a centralidade de Cristo e da Trindade, na Igreja, porém uma Igreja de porta abertas que acolhe a todos, Igreja menos burocrática, menos clericalista, menos piramidal e mais circular, tendo em vista a missão. Reconhecendo valores e ministérios e dons de cada um e percebendo que cada um tem que se sentir corresponsável na missão. Igreja que investe na formação do laicato, não somente formação de final de semana, mas que invista de igual por igual nos leigos para atuarem nos diversos ambientes da sociedade e que seja reconhecido e investimento nestes leigos/as. Igreja que seja capaz de dialogar e escutar, que se abra para os mais pobres e as diversas realidades sociais, Igreja precisa se abrir para o debate aos desafios da Ecologia integral, casa comum, questões políticas e não com estes fundamentalismos vindo da ultra direita, mas que seja a partir da doutrina social da Igreja.

Preciso entender que em muitas liturgias não dialogam mais com a vida do povo e com as realidades, que possam ser espaços de encontro do lugar e dos territórios onde estão localizados, preciso ainda repensar algumas leis e regras da Igreja e que não dialogam com o nosso tempo, lógico que não é mudar para mudar é em vista da missão e das pessoas.

6. A comunhão, a participação e a missão estão alicerçadas no coração da Igreja, apesar das dificuldades de colocá-las em práticas. Como é possível avançar nesta direção?

Talvez eu até já tenha respondido, mas penso que para tudo isto é a formação, distribuição de tarefas, reconhecer os diversos ministérios que já muitos leigos exercem de maneira sem instituí-los. Creio que começar recuperar a partir da iniciação à vida cristã este senso de pertencimento, que o leigo possa se sentir sujeito eclesial, maduro neste processo e não somente objeto invisibilizado em momentos de decisão. Repensar a formação nos seminários, onde aqueles que irão assumir o ministério ordenado possam viver a experiência comunitária e sem perder de vista a realidade do ministério. Avança ainda quando estas questões do direito canônico (é muito antigo) são muito antigas e precisam ser atualizadas até para colocar os bispos em lugares mais próximo do povo. E que o diálogo e respeito possa ser mútuo na Igreja. Perdemos muito das periferias, perdemos muito das comunidades, paroquializamos e centralizamos muito na matriz das paróquias. Porém, ficamos muito na dependência de padres, é preciso rever muito da participação em vista da missão.

7. O que pode prejudicar/fragilizar o processo sinodal e quais as provocações que ele coloca às estruturas eclesiais?

Creio que um dos pontos que pode prejudicar é as pessoas, sacerdotes, bispos, leigos etc pensarem que o sínodo é um evento e não um jeito de ser Igreja. Depois muitos não aceitarem este jeito de ser Igreja por medo de perder o poder, a autoridade. É ao contrário, descentralizar e deixar o ministro ordenado, ou quem tem algum poder com maior liberdade para vivenciá-lo e partilhar isto.

Outra coisa que já está fragilizada é o clericalismo. É um dos piores fragilizadores do processo sinodal – porque onde tem clericalismo, não pode ter uma Igreja sinodal, pois o clericalismo é autoritário, e a sinodalidade é partilha e comunhão. E hoje seja dos padres mais novos (não estou generalizando) que não acreditam no modelo sinodal, porque foram formados na eclesiologia intimista, não aprofundam o Concílio Vaticano II. Cristãos leigos que fortalecem este modelo clericalista onde o presbitério tornou local mais de shows e de muitos paramentos litúrgicos, com pouca formação e vivência da Sagrada Escritura. Não vivenciamos a experiência da centralidade em Jesus em muitos lugares. Penso que aquilo que a primeira sessão trouxe é muito forte, é preciso recuperar os espaços de decisão nas paróquias e comunidades, como os conselhos de pastorais e econômicos, incluir leigos, religiosos/as em espaços de decisão da Igreja e na formação dos seminários.

8. Qual a missão dos cristãos batizados hoje diante do processo da sinodalidade nas comunidades eclesiais?

Assumir o jeito de ser uma Igreja sinodal, abrir as portas das igrejas e sacristias para que a Igreja seja casa de acolhimento, que as sacristias possam ser portas de entradas. Eu creio que principalmente para nós cristãos leigos e leigos é formação, a partir da nossa missão ser sal da terra e luz no mundo, entender que somos corresponsáveis na missão e que o campo de nossa missão é a sociedade e que hoje está tão fragilizada, porque temos medo de viver o nosso batismo e assumir a missão. Investir na formação e recuperar o Concílio Vaticano II.

9. O futuro da Igreja e a Igreja do futuro dependem da vitalidade da participação de todos/as os batizados/as? Como mobilizar esse objetivo?

Eu acredito que não podemos perder a esperança, redescobrir o seguimento de Jesus, a vivência do Evangelho encarnado na vida das pessoas, sensibilizar as pessoas pelo jeito da Igreja sinodal. Falamos em repensar os modelos de estruturas que sejam estruturas abertas, que na formação seja para todos/as. E não podemos esquecer creio que alguns elementos que este método sinodal traz. O Espírito Santo é o protagonista do processo da Evangelização, precisamos recuperar

isto, depois a Igreja é missão, não podemos ter uma igreja que não seja missionária, perdemos o sentido da Igreja missionária, celebramos somente a missão e não vivenciamos a missão, missão virou um departamento na Igreja e na verdade é a centralidade, porque Jesus é missão. Depois o amor pela Igreja, pela justiça e pelo Reino, hoje invertemos muitos papéis no ser Igreja, muitos vão à Igreja pelo Padre, pelo bispo e não por Jesus. Por isto é preciso retomar os estudos, formação ao pertencimento e ao amor primeiro. Somos todos povo de Deus e somos corresponsáveis, acreditar que a Igreja tem donos é fortalecer o clericalismo. É preciso recuperar as comunidades Eclesiais de Base, recuperar os jovens afastados, colocar o avental e repetir a ceia com os mais pobres e vulneráveis, a Igreja em saída.

10. Considerando a sinodalidade como dimensão constitutiva da eclesiologia, quais desafios aos ministérios ordenados?

Eu creio que os sacerdotes são servidores da Igreja e pela ordem deveriam seguir as normas da Igreja, porém o que temos percebido que muitos sacerdotes não acreditam na eclesiologia, ou no modo de ser da Igreja sinodal, muitos acham que é só coisa do Francisco. Eu penso que o grande desafio é justamente a pergunta se o próprio sacerdote assumir o modelo ou jeito de ser da Igreja sinodal, para isto é preciso conhecer, vivenciar, muitos falam, debocham sem nem conhecer a experiência ou conteúdo que traz referência. Depois um outro desafio é porque muitos acreditam que a Igreja sinodal vai tirar o poder do Clero, outro engano porque o modelo de Igreja sinodal é justamente favorecer para que o sacerdote possa vivenciar, dedicar mais tempo ao seu ministério que é do serviço, que ele possa compartilhar muitas tarefas burocráticas com a comunidade.

11. Quais implicações a sinodalidade desperta à liturgia/vida litúrgica?

Que as nossas liturgias, retomem a prática de serem encarnadas na realidade, trazendo à vida, com homilias mais curtas, porém que rezem a realidade do povo nada abstrato. Depois dentro da liturgia que possa ser espaço de formação para a iniciação à vida cristã, pois muitos nem conseguem entender o seu batismo, vocação. Penso que dentro da proposta que seja o local ideal, para introduzir as pessoas, e quando falo de iniciação não é somente para crianças, porque temos adultos que não foram introduzidos à iniciação. Por isso, essa fragilidade nas liturgias que são lugares de encontro e de presença, que podem ser utilizados para isto.

12. O que a perspectiva sinodal provoca no sentido de melhor compreender as relações de gênero e a igualdade fraternal (irmandade)?

Creio que quando somos chamados a releitura do Concílio Vaticano II, já traz uma perspectiva neste sentido de Igreja da igualdade, fraterna, pois retorna ainda a eclesiologia de povo de Deus. Somos iguais no batismo e com ministérios diferente e esta é a beleza; retoma o debate

do pertencimento, do cristão maduro e sujeito como corresponsável. Isto é muito bonito, depois estes últimos documentos do Papa que trazem justamente esta lição que somos todos irmãos e que nesta tenda somos todos irmãos e irmãs, somos iguais, penso que é isto que vem sendo trazido para todos nós e ao pensar como ser uma igreja sinodal em missão, não dá mais para pensar em alguém que tem poderes sobre o outro, mas pensar em irmandade, que somos todos irmãos e fomos chamadas, chamados para missão e que é preciso abrir para novos ministérios incluindo a todos e todas. Por isso, os textos usados são bem sugestivos, banquete que tem lugar para todos/as, tenda que pode ser ampliada para todos e todas.

PALAVRA, CONTEXTO, TEXTO E TESTEMUNHO: APROXIMAÇÕES AO LEGADO TEOLÓGICO-PASTORAL DE ELLI BENINCÁ

*Word, context, text and testimony: approaches to Elli Benincá's
theological-pastoral legacy*

Rogério L. Zanini*

Rodinei Balbinot**

*Doutor e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS. Especialista em Metodologia Pastoral pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões - URI. Graduado em Teologia pelo Instituto de Teologia e Pastoral (Itepa) e em História pela Universidade do Oeste de Santa Catarina - UNOESC. Professor da Faculdade de Teologia e Ciências Humanas de Passo Fundo.

 zaninipastoral@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-8771-3799>.

**Doutorando em Educação pela Universidade de Passo Fundo. Mestre em educação pela mesma universidade. Especialista em Administração de Empresas pela Fundação Getúlio Vargas. Graduado em Teologia pelo Instituto de Teologia e Pastoral (Itepa). Licenciado em Filosofia pela Fundação Educacional de Brusque - FEBE. Diretor Geral da Rede Santa Paulina.

 65287@upf.br

 <https://orcid.org/0000-0002-7246-0319>

Recebido em 15/06/2024

Aprovado em 19/09/2024

Resumo. Este artigo pesquisa o desafio da evangelização a partir de algumas aproximações ao legado teológico-pastoral do padre e educador Elli Benincá, considerando a pertinência da Palavra, do contexto, do texto e do testemunho na práxis cristã. O objetivo central do artigo é justificar a relevância destes elementos prioritários da vida e legado de Benincá para uma evangelização que considera a realidade das pessoas como lugar de manifestação da graça divina (DV 2). Desde a prática cristã, experimentamos o encontro pessoal com Deus feito carne na pessoa de Jesus Cristo, sempre dentro dos contextos sócio-históricos, nos quais testemunhamos a nossa fé na comunidade cristã, através da comunhão, participação, anúncio e serviço. A partir deste objetivo a questão que o artigo busca responder é como pensar a evangelização tendo presente o anúncio do Evangelho de Jesus Cristo no contexto atual, marcado pela superficialidade, cultura da indiferença e uma prática pastoral desconectada da experiência de vida concreta das pessoas. Por isso, a nossa hipótese **é que** para recuperar a força do Evangelho, questão central para a vida cristã, faz-se necessário compreender a relação entre Palavra, contexto, texto e testemunho. E, neste sentido, o legado de Benincá se torna como que passagem obrigatória para uma teologia não das *sacadas*, mas das ruas, das fronteiras, ou das periferias, como pede o Papa Francisco. A partir dos textos e do testemunho, por termos vivenciado algo com o Padre e educador Benincá, propomos-nos refletir sobre estes aspectos que metodologicamente se organizam em quatro passos. Depois das considerações iniciais,

buscar-se-á compreender o *Padre* Elli Benincá e o fazer teológico-pastoral ancorado na Palavra de Deus. Segue-se com a preocupação da Palavra e da escuta ativa, comprometidas com as interpelações de Deus que provêm da escuta como práxis. A seguir, centra-se no fazer teológico-pastoral beninciano relacionando a escuta, a graça e a práxis. E conclui-se com um quarto aspecto, relacionando o fazer teológico-pastoral com a formação e a participação eclesial.

Palavras-chave: Elli Benincá; Palavra; Contexto; Testemunho; Evangelização.

Abstract: This article investigates the challenge of evangelization based on some approaches to the theological-pastoral legacy of the priest and educator Elli Benincá, considering the relevance of the Word, the context, the text and the testimony in Christian praxis. The central aim of the article is to justify the relevance of these priority elements of Benincá's life and legacy for an evangelization that considers the reality of people as a place for the manifestation of divine grace (DV 2). From Christian practice, we experience the personal encounter with God made flesh in the person of Jesus Christ, always within the socio-historical contexts in which we testify to our faith in the Christian community, through communion, participation, annunciation and service. Based on this objective, the question that the article aims to answer is how to think about evangelization, bearing in mind the annunciation of the Gospel of Jesus Christ in the current context, which is marked by superficiality, a culture of indifference and a pastoral practice that is disconnected from people's concrete life experience. Therefore, our hypothesis is that to recover the power of the Gospel, which is central to Christian life, it is necessary to understand the relationship between Word, context, text and testimony. And in this sense, Benincá's legacy becomes a kind of obligatory passage for a theology not of the balconies, but of the streets, the frontiers, or the peripheries, as Pope Francis calls for. From the texts and the testimony, for having experienced something with the Priest and educator Benincá, we propose to reflect on these aspects, which are methodologically organized into four steps. After the initial considerations, we then attempt to understand Priest Elli Benincá and his theological-pastoral work anchored in the Word of God. It continues with the concern for the Word and active listening, committed to God's interpellations that come from listening as praxis. It then focuses on the Benincan theological-pastoral approach, associating the listening, the grace and the praxis. It concludes with a fourth aspect, relating theological-pastoral work to ecclesial formation and participation. **Keywords:** Elli Benincá; Word; Context; Testimony; Evangelization.

INTRODUÇÃO

“Hoje compreendo que não há Investimento melhor e mais duradouro do que aquele feito no ser humano”
(Elli Benincá, 2012)

A fé cristã tem como fundamento o mistério Pascal de Cristo que é atualizado, celebrado e testemunhado em cada realidade histórica. Essa afirmação concentra uma das questões fundamentais de toda a evangelização, a saber, que Deus se revela (DV 2), que experimentamos o encontro com Deus nos contextos sócio-históricos e que, desde esta experiência de encontro pessoal com o mistério encarnado, testemunhamos a nossa fé na comunidade cristã pela comunhão, participação, anúncio e serviço, a exemplo dos discípulos (At 2; 4). Deste modo, a revelação não é algo do passado ou uma promessa para um longínquo futuro, senão uma experiência viva, que concentra o já e o ainda-não, cujo testemunho fundamental foi dado pelo próprio Cristo. Temos, em Jesus Cristo, a plenitude da revelação e, por conta deste dado de fé, suas palavras e ações nos são sempre uma fonte inspiradora. “Em virtude desta Revelação, Deus invisível (cf. Cl 1,15; 1Tm 1,17), no seu imenso amor, fala aos homens como a amigos (cf. Ex 33,11; Jo 15, 14-15) e conversa com eles (cf. Br 3,38), para os convidar e admitir a participarem da sua comunhão” (DV 2). Deste dado revelado emana a nossa condição de vida cristã, como processo histórico permanente e continuado de configuração a Cristo.

Localizamos aqui também a questão central deste ensaio, a saber, a relação indissociável entre Palavra, contexto, texto e testemunho nos processos de evangelização. As narrativas bíblicas, particularmente os evangelhos, são exemplo vivo da vinculação entre esses quatro aspectos. A questão é propriamente em que consiste o anúncio do evangelho? Seria uma repetição do texto em seu contexto? Uma pregação de normas e doutrinas incorporadas pela tradição eclesial? Um testemunho do sentido da palavra que o texto guarda? Uma experiência pessoal e comunitária de

encontro com a Palavra de Deus, cujo mistério Pascal de Cristo revelou em plenitude? Mas o que significa esse encontro com a Palavra hoje?

São Paulo, em Carta aos Hebreus, diz que “a Palavra de Deus é viva e eficaz” (Hb 4,12). Enquanto viva, a Palavra sempre vivifica. Ela não morre, nem se deixa prender em um rito, uma instituição, um texto. Estes são, antes, um modo de expressão sempre parcial e limitado daquela. A Palavra de Deus vive na criação e, como bem expressa a *Laudato Si'*, “o Espírito de Deus encheu o universo de potencialidades que permitem que, do próprio seio das coisas, possa brotar sempre algo de novo” (LS 80). Eis que a evangelização, neste aspecto, encontra-se com a necessidade de perceber e discernir continuamente os *sinais dos tempos* que se apresentam no presente. Por isso, ela não pode prescindir de sua dimensão humana e histórica que, neste texto, chamamos de contexto.

A Palavra de Deus é o manancial de onde jorra a fonte da história da evangelização. Os textos bíblicos são fonte à medida que contêm a Palavra. Mas, a Palavra *viva e eficaz* continua a suscitar a vivacidade do espírito em todas as coisas, de modo que “a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente. E não somente ela. Mas também nós, que temos as primícias do Espírito, gememos interiormente” (Rm 8,22-23). Assim como a criação também continua acontecendo. Ela ainda não está pronta, feita, acabada. É um renascimento constante, de modo que, como seres criados, também nós estamos nos fazendo. A evangelização contém, assim, essa dimensão cósmica, holística e realizadora da criação, na qual, os seres humanos “se tornam partícipes da natureza divina” (Ef 2,18; 2Pd 1,4). Talvez, por conta disso, Paulo VI diz a respeito de evangelizar:

para a Igreja não se trata tanto de pregar o Evangelho a espaços geográficos cada vez mais vastos ou populações maiores em dimensões de massa, mas de chegar a *atingir e como que a modificar pela força do Evangelho* os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que se apresentam em contraste com a Palavra de Deus e com o desígnio da salvação (EN 19- grifo nosso).

Destacamos a frase central da citação, que concentra o significado de evangelizar: *atingir e modificar pela força do evangelho*. A questão que se coloca, imediatamente, é sobre as condições de possibilidade de se fazer isso, hoje, num mundo marcado pela forte e esmagadora influência das redes sociais. Quem atinge e modifica mais as pessoas, hoje: a força do evangelho ou a força das redes? Estamos, de fato, percebendo os sinais dos tempos nos contextos atuais e testemunhando essa Palavra de Deus que é sempre viva e eficaz?

Recuperar a força do evangelho, a vivacidade e eficácia da Palavra parece ser uma questão central para a vida cristã e interessante, nesta reflexão, a ser tematizada na relação entre contexto, texto e testemunho, porque a experiência cristã, desde seu nascimento, é uma fé encarnada, vivida no interior dos contextos sócio-históricos e culturais, suscitando e se alimentando de “testemunhas”

e de “textos”.¹ Cada vez mais parece justificar-se a afirmação de que se precisa fazer uma teologia não tanto de textos, mas de testemunhos. O que se quer dizer com isso, é que a teologia precisa brotar da vida, da experiência de encontro com Deus, “Aquele que sempre se renova, porque Ele é sempre novo: Deus é jovem!” (Papa Francisco, 2018, p. 67). Quem vive a experiência de encontro com Deus, já não consegue permanecer alheio, acomodado, indiferente ao que se precisa atingir e modificar neste mundo pela força do evangelho. Deste modo, a via testemunhal, num mundo marcado pelo digital, parece ser uma interessante porta de entrada para a evangelização. O texto adquire, a partir desta experiência, sentido existencial, mais que uma pretensão lógico-conceitual. O texto é uma tecitura da experiência deste encontro fundante. Daí que não se pode desligá-lo do testemunho. Ele – o texto – é uma construção reflexivo-meditativa da experiência. É um testemunho histórico.

Neste sentido, retornam em atualidade as palavras de Paulo VI quando dizia, ainda no ano de 1975, que “o homem [ser humano] contemporâneo escuta com melhor boa vontade as *testemunhas* do que os mestres, dizíamos ainda recentemente a um grupo de leigos, ou então se *escuta os mestres*, é porque eles são *testemunhas*” (EN 41- grifo nosso). Recentemente, com o Papa Francisco, também a dimensão do testemunho ganha maior relevância, pois em vários momentos esclarece a importância dos gestos, das atitudes e do modo como se utiliza o remédio da misericórdia na evangelização (EG 47).

É no bojo desta perspectiva que nasce esta reflexão, e de uma forma bem singular, busca aproximar-se e reconstituir alguns aspectos da imbricação entre Palavra, contexto, texto e testemunho na vida e obra do Padre Elli Benincá. O seu legado testemunhal continua impulsionando e cativando diversos estudantes e pesquisadores, particularmente na área da educação, pastoral e teologia. Merecidamente tem sido classificado como um exímio “clássico regional” (Dalbosco, 2022, sp); e nas palavras do arcebispo da Arquidiocese de Passo Fundo, Dom Rodolfo: “testemunho vivo de teólogo e educador comprometido com os grupos mais fragilizados” (Benincá, 2016, p. 13).

Depois desta introdução um tanto longa, mas que consideramos necessária para o caminho a ser traçado nesta reflexão, adentramos em outros quatro pontos para responder ao objetivo proposto. Primeiro, buscar-se-á compreender o Padre Elli Benincá e o fazer teológico-pastoral ancorado na Palavra, como fermento da fé transformadora. Em seguida, a preocupação recai sobre a dimensão da Palavra e da escuta ativa comprometida com as interpelações de Deus que provêm da escuta. Segue, em terceiro, o fazer teológico-pastoral benincaniano incorporando e relacionando a escuta, a graça e a práxis. E, para terminar, um quarto aspecto, agora relacionando

¹ Essa expressão é adotada por alguns teólogos contemporâneos em suas obras mais recentes, tais como J. B. Metz e J. Sobrino. Gloria Liliana Franco Echeverri, “en el magisterio del papa Francisco, no solo son elocuentes sus textos, sino también sus gestos. Benjamín González Buelta insiste en que esta no es época de textos, sino de testigos. La espiritualidad cristiana nos conduce a un modo de ser y de estar en el mundo. Se traduce en gestos, en opciones, en modos... El modo de Jesús. Ese modo que se bebe en el Evangelio, saboreando la Palabra, contemplando la Persona de Jesús y escudriñando en la historia, en la realidad, entre los pobres sus rasgos (Gloria Liliana Franco Echeverri. Unidos en una misma espiritualidad: el evangelio, llamados a abrazar lo humano. p. 25-33, aquí 27. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/202201/1643491984_hfQjJVMJ.pdf. Acesso em 26 de julho de 2023.

o fazer teológico-pastoral com a formação e a participação eclesial. Esta reflexão tem como perspectiva propor respostas para a seguinte questão: em que sentido o legado teológico-pastoral benincaniano se torna um caminho significativo para a evangelização em nosso tempo?

1 ELLI BENINCÁ E O FAZER TEOLÓGICO-PASTORAL: A PALAVRA, FERMENTO DA FÉ TRANSFORMADORA

Nunca devemos esquecer que uma fé que não nos põe em crise é uma fé em crise; uma fé que não nos faz crescer é uma fé que deve crescer; uma fé que não nos questiona é uma fé sobre a qual nos devemos questionar; uma fé que não nos anima é uma fé que deve ser animada; uma fé que não nos sacode é uma fé que deve ser sacudida. (Papa Francisco aos participantes da Plenária da Congregação para a Doutrina da Fé, 21.01.2022)

Elli sempre foi reconhecido como Padre Elli Benincá, tanto no ambiente eclesial como na universidade de Passo Fundo (UPF), também nas instituições educacionais públicas e privadas, e em sua presença junto aos movimentos sociais. Sempre manteve a sua identidade eclesial como dimensão integrante de sua presença na sociedade. Mais que uma questão de reconhecimento social ou de poder institucional, isso aponta para uma preocupação eclesial já de forma intensa presente no Concílio Ecumênico Vaticano II de “colaborar mais eficazmente na solução dos problemas dos nossos tempos” (João XXIII, 1961). Sua presença, estivesse onde estivesse, revelava-se como um esforço dedicado e autêntico no serviço eficaz ao Reino, seja na formação presbiteral, na pastoral paroquial, na formação e pesquisa universitária, nas assessorias a escolas públicas e privadas, seja na formação de lideranças de movimentos sociais e populares. Não há um Elli padre, outro professor, outro pastoralista, outro intelectual orgânico, outro amigo... O seu modo de ser e o sentido de sua presença em uma palavra e em sua espiritualidade são já uma forte mensagem evangelizadora, ou seja, são um testemunho. Que Deus se mostra no modo de ser de Benincá? Ou seja, qual construção teológica sustenta a sua fé, a sua espiritualidade? Na sua prática e em seus textos podemos encontrar alguns vislumbres de respostas, que também indicam o caminho do seu fazer teológico-pastoral.

Um texto marcante da postura de vida do Elli foi a dissertação de mestrado, defendida em 1987 e publicada em 2016: *Conflito religioso e práxis: o conflito religioso na ação política dos acampados de Encruzilhada Natalino e da Fazenda Anoni*. Esse texto é um testemunho histórico, contextual e datado, da força *viva e eficaz da Palavra* e de como ela potencializa a ação humana e é capaz de fazer surgir sempre coisas novas (Ap 21,5). Interessa-nos um dos aspectos que compreendemos como central no fazer teológico-pastoral benincaniano, que integra Palavra, contexto, texto e testemunho: o processo de ressignificação da concepção de Deus dos acampados.

Os acampados, na sua maioria colonos de origem europeia e caboclos, traziam consigo sua história, cultura, visão de mundo e de Deus que, como bem identificou Benincá, correspondia à concepção segundo a qual Deus criou o mundo perfeito e ordenado; o ser humano, pelo

pecado, mergulhou-o no caos e na desordem, sendo necessária a ação restauradora para criar novamente a harmonia. Essa visão aponta para uma sociedade ordeira, na qual as disfunções e contradições são vistas como ameaças que devem ser eliminadas. Embora de diferentes regiões e famílias, ali no acompanhamento tinham um objetivo comum: a conquista da terra, trabalho e subsistência. Acontece que o agente da ameaça, agora, seriam eles próprios, pondo em crise a sua concepção teológica e, por consequência, a sua visão fatalista de mundo (Benincá, 2016, p. 136-137)². Como aceitar que, eles próprios, que desejavam apenas um pedaço de chão para trabalhar e viver, eram agora vistos como uma ameaça à sociedade? Deus estava ao seu lado ou contra eles?

Ao chegarem no acampamento, os que passaram a ser chamados de “sem-terra” fincaram no solo uma frágil cruz de tabuinhas. À medida que partilhavam a sua situação de vida, também tomaram consciência do seu sofrimento e aquela cruz foi substituída por uma forte cruz de tronco de árvore. Junto com essa simbologia, foi-se transformando também a visão de Deus, de um Deus ordeiro e senhor do destino para um “Deus forte apresentado sob a figura de Javé” (Benincá, 2016, p. 137), Deus que vê a miséria, ouve o grito, conhece as angústias, desce para libertar e fazer subir para uma terra onde há vida e liberdade (Ex 3,7-8). Os sem-terra, com a presença e acompanhamento dos agentes de pastoral, começaram a identificar sua situação à condição do povo no Egito, e a Javé, Deus da vida, como seu Deus. “A recuperação da Bíblia onde se encontra a palavra de Deus tornou-se o instrumento pedagógico mais eficaz para operar a mudança da visão teológica” (Benincá, 2016, p. 138). Nesta reflexão de Benincá, a Palavra é vista como viva e eficaz no contexto dos sem-terra, a Bíblia assume a função de texto, os agentes de pastoral de testemunho e os sem-terra são vistos como sujeitos.

A transformação da fé vai acontecendo no interior da construção das condições sociais e políticas da cidadania. Portanto, “a prática religiosa é sempre uma ação política, a visão teológica de mundo é também uma visão política de mundo” (Benincá, 2016, p. 28). A Palavra de Deus se torna fermento de transformação, assim como diz Mateus: “O Reino dos Céus é semelhante ao fermento que uma mulher tomou e pôs em três medidas de farinha, até que tudo ficasse fermentado”. Segundo o Padre Nelson Tonello,

A fé, do ponto de vista dos Evangelhos, não se reduz a uma crença ou a um rito religioso. A fé supõe: a) o conhecimento de Jesus, de suas palavras e da sua proposta; b) a aceitação de Jesus como o Messias, Filho de Deus, bem como de suas palavras e do projeto do Reino de Deus; c) o compromisso de praticar o que Ele disse e propôs (Mt 7,21.24-27 e Tg 2,14-26) (Tonello, 2009, p. 29).

Desta forma, a fé tem relação com a dinâmica do Reino de Deus que se constrói no mundo; compreende a mudança, a conversão, a justiça, a paz e o cuidado com a vida na sua integralidade. A fé liga-nos com Deus e não desliga das necessidades dos doentes, dos pobres, dos presos, dos famintos, dos sedentos (Mt 25,31). Compreender a fé que se materializa na perspectiva do Reino

2 Para Benincá, a visão fatalista de mundo quer fazer todos aceitarem que as coisas são assim como são por uma ordem natural, que tudo é vontade de Deus e, portanto, não pode sofrer interferência.

de Deus significa viver uma vida autêntica e com “honradez com o real” (Sobrino, 2008, p. 95)³.

Nesta direção, é possível afirmar que Benincá foi *uma pessoa de fé*, porque manteve *honradez com o real* a partir de um estilo de vida, um modo de ser integral. Benincá não reduziu a fé a um setor da vida, ao culto, à oração, o que seria compreender a fé de maneira reducionista que freasse o poder transformador e político do cristianismo conforme as narrativas evangélicas (Mt 7,21-23; Tg 2,14).

A fé do Padre Elli é um esforço constante de se tornar semelhante à fé de Jesus. Coloca-o em vias de enfrentamento das tentações ao fechamento, particularmente das dicotomias entre sagrado e profano, céu e terra, fé e política, teoria e prática. Seu legado aponta para a vivência da fé como um modo de ser no mundo, um projeto de humanidade. Vai além de uma “fé de sacristia”, de uma “fé de cemitério”, de uma “fé de paramentos”. É uma fé que *coloca em crise, faz crescer, questiona, anima, sacode*. Ele mesmo era o primeiro a se colocar nesta dinâmica da fé, com humildade e simplicidade.

Para Benincá, o compromisso com a justiça social e a fraternidade universal não era uma consequência da fé, senão a própria fé, vivida como história da salvação. A salvação, deste modo, não é algo meramente interior e individual, mas tem já aqui incidência histórica e antecipação simbólica do que será a plenitude escatológica. Como ajuda a esclarecer Brighenti, é uma “salvação como libertação integral. Para a Igreja na América Latina, a evangelização como defesa e promoção da vida, em especial dos mais pobres, precisa unir salvação e libertação” (Brighenti, 2021, p. 65).

A fé, tendo por horizonte o Reino de Deus, contempla esta dialética intrínseca, na qual a libertação não é nem somente pessoal ou social, nem só alma ou corpo. Nesta dinâmica da fé, a Palavra fermenta nos contextos para gerar vida em abundância. A salvação, por isso, não é de uma parte (a alma), mas plena, do ser humano inteiro/integral.

2 A PALAVRA E A ESCUTA

Cuidai, portanto, do modo como ouvis! (Lc 8,18)

Uma das questões importantes para a vivência da missão, a quem se dispõe colocar-se na dinâmica do Reino de Deus – que não é algo que se impõe de fora, senão já está potencialmente presente em nosso mundo – é a constante formação da capacidade de escuta. Escuta ativa, compreendida e ligada ao verbo escutar/auscultar – ouvir interior. Muito do que Benincá desvelou da concepção de Deus e de mundo dos acampados foi-lhe alcançado pela escuta atenta dos sujeitos envolvidos e pela própria descoberta do Deus que acompanha o seu povo, pela via dos acampados; é uma escuta da Palavra, como Verbo encarnado. Por ocasião de uma homenagem aos seus setenta anos, Padre Benincá fez um pequeno texto, de duas páginas, onde realiza uma espécie de memória de sua trajetória. Uma das coisas mais profundas que ele diz é a seguinte: “finalizo dizendo que

³ Para Sobrino, levar a realidade com honradez supõe: “um estar na realidade das coisas – e não apenas um estar diante da ideia das coisas ou no sentido delas – um estar “real” na realidade das coisas, que em seu caráter ativo de estar sendo é exatamente o contrário de um estar coisal e inerte e implica um estar entre elas, através de suas mediações materiais ativas” (Sobrino, 2008, p. 19).

um dos segredos de meu trabalho de professor foi, sem dúvida, o exercício de ouvir e, por isso, lhes afirmo: sintam, ouçam e vivam em profundidade essa experiência da relação professor-aluno” (2008, p. 16). A escuta era o seu modo de sentir e viver as relações formativas, sejam em ambientes eclesiais ou educacionais. Importa, assim, dentro da perspectiva deste texto, embrenharmo-nos um pouco mais a fundo no sentido da escuta, segundo a Palavra que se revela no texto bíblico.

Na perspectiva cristã, a escuta está alicerçada: a) na espiritualidade do êxodo, que revela o testemunho de um Deus que vê e *ouve* o grito do povo oprimido, desce, toma partido e provoca libertação (Ex 3,1-10); b) nos profetas, que também, chamavam atenção para a sensibilidade da escuta, do discernimento dos falsos e verdadeiros pastores de Israel. O profeta Ezequiel desce ao mais profundo da história interpelando para escutar o *barulho do remexer dos ossos secos*, que gritam por solidariedade, musculatura e vida (Ez 37); e, de modo especial, c) em Jesus, o mestre da escuta por excelência.

A escuta, em Jesus, é uma dimensão indissociável do seu modo de ser. *Ele escuta a si mesmo*: recordemos que a primeira ação missionária de Jesus é a escuta de si mesmo e o enfrentamento das tentações no deserto. O que chama muito a atenção é que, quem o força para o deserto é o próprio Espírito Santo (Mt 4,1-11). Neste sentido, a escuta de si, em Jesus, se relaciona também à *escuta de Deus*, ação sempre presente em sua prática e muito fortemente acentuada nas suas orações. É na oração que Jesus se dispõe totalmente à escuta de Deus para, desde aí, discernir os sinais dos tempos. É no episódio da oração no Monte das Oliveiras que percebemos essa dupla escuta, quando Jesus, ouvindo-se interiormente, dirige-se a Deus: “Pai, se queres, afasta de mim este cálice!”. E continua: “Contudo, não a minha vontade, mas a tua seja feita!” (Lc 22,42). *Jesus escuta quem quer que o procure*: o leproso (Mt 8,1-4); centurião romano (Mt 8,5-12), o chefe com a filha doente (Mt 9,18-22), os dois cegos (Mt 9,27-31), os discípulos (Mt 16), o sacerdote Nicodemos (Jo 3), o especialista em leis (Lc 10), sua mãe (Jo 2). Enfim, nos evangelhos, flagramos Jesus em constante atitude de escuta. *Jesus provoca para escutar*: a mulher samaritana (Jo 4), os discípulos no caminho a Emaús (Lc 24), os discípulos todos no episódio da partilha dos pães (Jo 6), as multidões com as muitas parábolas (Mt 13, Mc 4), Marta e Maria diante de seu luto com a perda do irmão (Jo 11). *Jesus escuta os clamores do povo*: esta escuta é uma postura de ouvir o que não é expresso em palavras, mas candente na condição do povo, nos contextos – na montanha, recebe uma multidão de famintos, doentes, lunáticos e paralíticos (Mt 4,24), ao ver as multidões que estavam como ovelhas sem pastor (Mt 9,36), ao ver a miséria do povo e a profanação do templo (Mt 21,12), ao ver a condenação injusta e hipócrita à mulher pecadora (Jo 8,1-11). *A escuta, em Jesus*, não é uma estratégia, uma atitude isolada, mas *uma postura*. Ela faz com que Jesus se disponha a fazê-lo onde se encontrava: nos ambientes em que as pessoas trabalhavam (Lc 5), nos espaços de encontro da comunidade (Jo 4; Lc 4), na casa (Jo 12), nos espaços públicos (Lc 10; 19; Mt 9), no Templo (Jo 5), na montanha (Jo 6; Mt 5; Lc 22).

Assim afirma Papa Francisco: a partir das páginas bíblicas aprendemos que a escuta não significa apenas uma percepção acústica, mas está essencialmente ligada à relação dialogal entre Deus e a humanidade (Dt 6,4 - a fé vem da escuta (Rm 10,17). Entre os cinco sentidos, parece que

Deus privilegie precisamente o ouvido, talvez por ser menos invasivo, mais discreto do que a vista, deixando conseqüentemente mais livre o ser humano (Papa Francisco, 2022).

Por isso, há de se compreender que o escutar é sempre uma tomada de posição, ou seja, uma postura político-profética-pedagógica, de colocar-se em atitude de fé com os outros, sentir as suas dores e sua vida. Escutar é parte integrante e necessária da fé e se constitui em uma mística libertadora, porque a escuta serve para discernir o que o Senhor pede em cada situação e realidade. Na escuta pode-se deixar fluir uma questão provocadora: a quem ouvimos no processo de evangelização? Quais pessoas são prioritárias na prática de nossas comunidades eclesiais? Parodiando o evangelho: *se escuto somente quem me escuta que gratuidade existe, todos não fazem assim?*

Neste sentido, a escuta não é realizada como estratégia, ou simples dinâmica no processo de evangelização ou mesmo na educação escolar. Para o teólogo Agenor Brighenti na perspectiva do diálogo-escuta acontece a inversão considerando o povo de Deus como sujeito e não objeto. “A irrupção do outro e do pobre como sujeitos se manifesta exatamente na inversão dos papéis, em que a Igreja mais que falar escuta, mais que ensinar aprende, de dona se torna hóspede: é uma inversão não só de conteúdo, mas de termos” (Brighenti; Raschiatti, 2022, p. 80).

O Papa Francisco considerando a escuta da Palavra, realça que “a Igreja não evangeliza, se não se deixa continuamente evangelizar” (EG 174); e se referindo a “uma Igreja pobre para os pobres”, instiga para os ensinamentos dos pobres para a vida da Igreja: “Estes têm muito para nos ensinar. Além de participar do *sensus fidei*, nas suas próprias dores conhecem Cristo sofredor. É necessário que todos nos deixemos evangelizar por eles. A nova evangelização é um convite a reconhecer a força salvífica das suas vidas, e a colocá-los no centro do caminho da Igreja” (EG 198).

O Pontífice, também lembra da necessidade de considerar o protagonismo dos pobres.

O diálogo não se deve limitar a privilegiar a opção preferencial pela defesa dos pobres, marginalizados e excluídos, mas há de também respeitá-los como protagonistas. Trata-se de reconhecer o outro e apreciá-lo “como outro”, com a sua sensibilidade, as suas opções mais íntimas, o seu modo de viver e trabalhar (QAm 27).

Na avaliação de Brighenti e Raschiatti, “aqui está o cerne da questão decolonial da missão cristã para que ela seja verdadeiramente fiel à sua ação evangelizadora sem reduzir o *outro* a qualquer dimensão do *mesmo ou do interlocutor*” (Brighenti; Raschiatti, 2022, p. 81). Como que arrematando, Francisco fala que a conversão começa pela abertura e escuta: deixar-se interpelar seriamente pelas periferias geográficas e existenciais não é nada fácil (ILSA 3). A Igreja deve escutar os pobres, porque “ao ouvir a dor, o silêncio se faz necessidade, para poder ouvir a voz do Espírito de Deus” (ILSA 144).

3. FAZER TEOLÓGICO-PASTORAL BENINCANIANO: A ESCUTA COMO GRAÇA E PRÁXIS

Enquanto parte da experiência da Palavra de Deus, a escuta é graça divina. Integra a experiência de Deus, da qual não é possível encontrar palavras para exprimir-lhe o sentido. Vive-se nela como que mergulhados no mistério e no assombro – é o tremor diante de Deus, que nos atinge, abarca e transforma, assim como aconteceu com Moisés (Ex 3-4), Jeremias (Jr 1), Isaías (Is

6), Maria (Lc 1). Diante de Deus, a experiência fundante é a silenciosa escuta: “De fato, a iniciativa é de Deus, que nos fala, e a ela correspondemos escutando-O” (Papa Francisco, 2022). A escuta é uma das características da condição humana, como imagem e semelhança de Deus. “A escuta corresponde ao estilo humilde de Deus. Ela permite a Deus revelar-Se como Aquele que, falando, cria o homem à sua imagem e, ouvindo-o, reconhece-o como seu interlocutor. Deus ama o homem: por isso lhe dirige a Palavra, por isso ‘inclina o ouvido’ para o escutar”. Deus escuta os clamores humanos, que ouvem a sua voz e discernem a proposta divina.

A teologia, como ato segundo, é a palavra humana (contexto, texto e testemunho) da experiência de Deus (Palavra). Assim, é fundante, embora insuficiente e, por conta disso, sempre em construção. Da experiência de encontro com Deus, inicialmente indizível, brota o dizer na fé, ou seja, a elaboração do sentido da experiência, a partir do que nos atingiu profundamente. Deste modo, enquanto teologia, a escuta bebe do manancial da graça revelada e se desdobra em práxis na missão. Não é um transpor, nem um impor, mas um processo. No fazer teológico-pastoral benincariano a escuta que, inicialmente, é graça da experiência do encontro com Deus, se desdobra em autoquestionamento e em inteligência da fé. Mas, como traduzir uma experiência que nos escapa e nos transcende? Benincá encontra o caminho da escuta como práxis. Propõe a observação e o registro como instrumentos para alcançar ao menos um pouco da profundidade da experiência da escuta, a fim de que ela não se esvazie e dilua num espontaneísmo emocional.

A observação e o registro têm como referência à prática, que é a vivência da evangelização⁴. O agente, reportando-se à sua memória pessoal, se *dis-põe* a reconstruir a experiência por escrito, escutando o seu acontecer – o acontecer da experiência. Ele é parte da experiência e, por isso, tem de entender-se dentro dela, pois, à medida que vive a experiência, também exercita a autoformação. Assim como percebemos que os acampados tinham uma concepção de Deus e uma visão de mundo e a descortinaram na observação e reflexão das suas práticas, assim ocorre com cada pessoa envolvida com a evangelização. Na escuta da prática também desvelamos como compreendemos a Deus e ao mundo. Acontece que, nem sempre há pré-disposição ética dos sujeitos para observarem e registrarem a sua própria experiência. A tendência de considerar o mundo como aquilo que nos aparece - algo natural e dado, também nos desencoraja à reflexão. Deste modo, a escuta como práxis tem à disposição como uma exigência ética. Ou seja, embora nasçamos com um sentido corporal para escutar, os nossos ouvidos, a escuta, no sentido pedagógico-teológico, exige uma opção. Como bem diz o Papa Francisco: “Ouvidos, temo-los todos; mas muitas vezes mesmo quem possui um ouvido perfeito, não consegue escutar o outro. Pois existe uma surdez interior, pior do que a física. De fato, a escuta não tem a ver apenas com o sentido do ouvido, mas com a pessoa toda. A verdadeira sede da escuta é o coração”(Francisco, 2022).

Pela ótica da escuta, a observação seguida do registro constrói a tecitura da experiência realizada no contexto, com a presença atuante de todos os envolvidos, inclusive o agente de pastoral. O texto do registro é um material necessário para o ato segundo do fazer teológico-

⁴ Evangelização, aqui, no sentido proposto por Paulo VI, já apresentado anteriormente.

pastoral que consiste na reflexão. A prática da reflexão é também um ato de escuta, à medida em que tanto a pessoa que registrou como a comunidade com a qual partilha, escutam a palavra humana da experiência – que, a este modo, já não é uma experiência estritamente individual, senão do coletivo – e a Palavra de Deus (textos bíblicos e na tradição eclesial) em relação a esta experiência.⁵ Dessa dupla escuta – da experiência e da Palavra – desdobra-se o diálogo reflexivo-formativo, que atinge a todos e viabiliza a elaboração teológica, que se desdobra como práxis no movimento da experiência à Palavra e desta para aquela. Essa escuta reflexiva, tanto na evangelização como na produção teológica, compõe a comunhão eclesial. O núcleo do processo, portanto, é a Palavra.

4. FAZER TEOLÓGICO-PASTORAL: FORMAÇÃO E PARTICIPAÇÃO ECLESIAL

Do sentido da escuta como práxis percebemos que o fazer teológico-pastoral não é uma atividade de produção de uma coisa, a fabricação de um artefato, ou mesmo a produção de um texto, que se desprende completamente das pessoas. É, antes disso, uma reflexão continuada da experiência viva e eficaz da Palavra, realizada pessoal e comunitariamente. Envolve-se, assim, com a própria vida, seus processos formativos e a participação comunitária.

Ao dar-se conta da condição missionária da própria experiência de fé – ou seja, de o encontro com Deus remeter a uma missão interior, a um trabalho missionário a ser realizado internamente, uma espécie de compromisso com a autoformação na evangelização – a pessoa, ao mesmo tempo em que se descobre finita e inconclusa, põe-se, humildemente, no caminho comunitário da reflexão continuada da sua própria vida, sua posição e modo de ser no mundo.

É neste sentido que a teologia na vida eclesial tem uma dimensão sinodal. Ela é um caminhar juntos e um construir caminhos. Mas, a pessoa pode esquivar-se da necessidade de indagar sobre a sua visão de mundo e de Deus, escamoteá-las em relatos que não expressem a sua verdadeira compreensão, ou viver como se sua missão estivesse isolada da sociedade e do mundo, construindo deste último uma visão totalmente negativa. Fazendo isso, ela se autossabota, ou seja, ela impõe barreiras ao próprio amadurecimento da fé e da experiência da Palavra. Em outros termos, ela própria age para impedir a vida e a eficácia da Palavra de Deus em sua vida e no mundo e abre mão da interlocução originária que se abriu com Deus na criação.

A formação, a partir da perspectiva da escuta como práxis, é um processo que acompanha toda a vida humana. Não há um ponto onde possamos chegar e dizer: “estou pronto”. O que cabe ao ser humano é tomar consciência desta condição de finitude e colocar-se a caminho, na construção de si, da humanidade e do mundo. A responsabilidade recai sobre a decisão humana, e o fazer teológico-pastoral se cruza aqui com a dimensão ética e a dimensão política. O que fazemos ou deixamos de fazer – “por atos e omissões”, como diz o ato de contrição – implica decisão. Decidir é, ao mesmo tempo, ligar e romper. Jesus decidiu retornar a Betânia. Para tanto, precisou romper com a pressão feita pelos discípulos para que

⁵ Aquilo que o Elli, em termos pedagógicos, denominou de sessão de estudos.

não retornasse ao local onde desejavam apedrejá-lo (Jo 11,6-10).

A evangelização e o fazer teológico-pastoral que a acompanha estão implicados desde o início com um posicionamento no mundo. Não se posicionar, reclamar para si a neutralidade, fingir que não vê, é uma forma de posicionamento, talvez a mais cruel e anticristã delas. A insensibilidade, aliás, é uma das principais características dos ídolos, que “têm boca, mas não falam; têm olhos, mas não veem; têm ouvidos, mas não ouvem; têm nariz mas não cheiram; têm mãos, mas não tocam; têm pés, mas não andam” (Sl 115,5-7).

O fazer teológico-pastoral que se constrói a partir da escuta como práxis está diretamente ligado com os processos de evangelização e, a este respeito, congrega o sentido da vida comunitária como comunhão, participação, testemunho e serviço. Destes quatro aspectos, é necessário ainda nos determos um pouco mais no significado de participação e serviço.

Do sentido da escuta como práxis ficou nas entrelinhas a questão do reconhecimento do outro. O reconhecimento é uma questão antropológica, visto sermos seres sociais. Contudo, no interior da evangelização, o reconhecimento atinge também um sentido teológico, pois sua raiz está plantada no fundamento do cristianismo: o amor a Deus e ao próximo como um modo de ser no mundo. Os cristãos testemunham em toda a parte, o amor a Deus e ao próximo. Nisso se resume o sentido da vida cristã. Por isso, é necessário que reconheçamos o outro como pessoa, como sujeito pleno de dignidade; o que implica, imediatamente, que não o tomemos como uma coisa, um objeto e, pela via positiva, que admitamos o outro como parte da nossa vida.

Daí é que brota o sentido de participação. “O termo participação etimologicamente se origina de ‘*participatio*’, do latim. *Participatio* (*par+in+actio*) corresponde a *ter parte*, *fazer parte* ou *tomar parte* numa ação. Participar é ter parte na ação. É sentir-se parte da ação” (Benincá, 1994, p. 36-37). A participação reclama desde logo o compromisso, a consciência de estarmos juntos (*com*), em favor de uma proposta, o Reino de Deus (*pro*) e ser esta a nossa missão no mundo (*missio*). E, no interior desta, que podemos chamar de mística ou modo de ser cristão, nos encontramos com o serviço.

No evangelho de Marcos, os discípulos Tiago e João, vão até Jesus e apresentam um desejo inusitado, em forma de determinação: “Concede-nos, na tua glória, sentarmo-nos, um à tua direita, outro à tua esquerda”. Ao ouvi-los, Jesus responde: “Não sabeis o que pedis” (Mc 10,37-38). Os outros discípulos ficaram indignados e instalou-se o conflito, que é próprio dos processos de formação humana. Jesus os chama e, a partir da situação que foi criada, lhes ensina: “Sabeis que aqueles que vemos governar as nações as dominam, e os seus grandes as tiranizam. Entre vós não será assim: ao contrário, aquele que dentre vós quiser ser grande, seja o servo de todos” (Mc 10,42-44). O contexto de vida dos discípulos informava o tipo de postura que está por trás, tanto do pedido de Tiago e João, como da revolta dos outros: um tipo de poder que domina e faz uns escravos de outros. Partindo desta concepção presente na consciência dos discípulos, Jesus apresenta a nova proposta: servir uns aos outros. Nesta nova concepção, no qual cada um se preocupar em servir aos outros, não haverá espaço nem para privilégios, nem para dominação. A participação e o compromisso se encontram, então, com a postura do poder-serviço. Ele não está

no chefe, no investido, mas na proposta. “O poder decisivo decorre dos objetivos da ação e não é propriamente das partes. Estas, apenas operam o poder, em favor da ação. O poder se localiza na proposta, acordada pelas partes. Quando não houver acordo sobre o exercício do poder, é provável que alguém o assuma e localize o poder em si mesmo” (Benincá, 1994, p. 36-37).

Pelas características destacadas se compreende por que a participação em sua plenitude é sempre conflitiva. Ora, a conflitividade é parte integrante deste processo participativo, pois trata-se de “ser fruto das relações humanas em diálogo, a participação, como o próprio diálogo, é uma temática sempre conflitiva” (Benincá, 2008, p. 9). O conflito que brota das relações pode ser o início de um processo de formação. Em processos nos quais os conflitos não são admitidos, ou eles são empurrados para debaixo do tapete ou as pessoas os guardam para si, adoecendo. A consciência da finitude também nos auxilia a admitir humildemente a existência dos conflitos e contradições.

Desde o que viemos tratando, percebemos que, na perspectiva da escuta como práxis, há uma relação direta entre o fazer teológico-pastoral e os processos de evangelização, entre a formação humana e a participação eclesial, entre a vida cristã e o compromisso com um mundo mais justo e solidário. Como bem diz o Papa Francisco, “o ser humano está feito de tal maneira que não se realiza, não se desenvolve, nem pode encontrar a sua plenitude a não ser no sincero dom de si mesmo aos outros” (FT 87). Este entregar-se em serviço tem um lugar teológico-pastoral essencial: aqueles que, historicamente, foram destituídos de sua dignidade e excluídos dos bens da criação: os pobres, que constituem o outro prioritário da opção fundamental da vida cristã. Em que medida, os pobres, a partir da escuta como práxis, são lugar teológico-pastoral fundamental da vida cristã? Esta é uma questão que fica para um possível novo estudo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A preocupação deste ensaio foi uma aproximação ao legado teológico-pastoral de Elli Benincá pelo caminho da relação indissociável entre Palavra, contexto, texto e testemunho no âmbito da evangelização. A Palavra de Deus recolocada como centro da vida eclesial veio como o fruto amadurecido da nova primavera do Concílio Vaticano II, que colocou as Sagradas Escrituras como fonte e alma da teologia/evangelização (DV 21).

Em nosso contexto mais próximo, e de acordo com a eclesialidade formulada por Benincá, a Palavra de Deus ganhou originalidade metodológica e passou a ser utilizada como ferramenta para fomentar a libertação e salvação histórica e não como mecanismo de manipulação ou **alienação dos** processos históricos. Como dissemos: a recuperação da Palavra de Deus através da Bíblia foi o instrumento pedagógico mais eficaz para operar a mudança da visão teológica. Desta forma, a Palavra foi luz e sal dentro da perspectiva de perceber que “a prática religiosa é sempre uma ação política, a visão teológica de mundo é também uma visão política de mundo” (2016, p. 28).

A relação entre palavra e escuta ganhou destaque no sentido de perceber a força motriz da escuta como práxis no processo evangelizador-educador de Benincá. Também se destacou que, por ocasião de uma homenagem aos seus setenta anos, Benincá lembrou que foi sem dúvida, o

exercício de ouvir. A escuta era o seu modo de sentir e viver as relações formativas, sejam eclesiais ou educacionais. Caminho que encontra eco com o testemunho aberto por Jesus que aparece como Mestre na arte de escutar.

A escuta, em Jesus, é uma dimensão indissociável do seu modo de ser. Ele escuta a si mesmo na força do próprio Espírito Santo para acertar também na escuta do que Deus Pai deseja. Jesus escuta a quem quer que o procure. Escuta os clamores do povo quando sente compaixão para os famintos, doentes, lunáticos e paráliticos. Aqui também vale recordar, como disse o Papa Francisco, entre os cinco sentidos, parece que Deus privilegie precisamente o ouvido.

Outro aspecto importante da reflexão se fixou no fazer teológico-pastoral benincaniano da escuta como graça e práxis, porque, a escuta como parte da experiência da Palavra de Deus está perpassada pela graça divina. Integra a experiência de Deus, da qual não é possível encontrar palavras definitivas, pois o mistério continua sendo mistério. Por isso, diante de Deus, a experiência fundante é a silenciosa escuta. A teologia, como ato segundo, é a palavra humana (contexto, texto e testemunho) da experiência de Deus (Palavra).

No fazer teológico-pastoral benincaniano a escuta que, inicialmente, é graça da experiência do encontro com Deus, se desdobra em autoquestionamento e em inteligência da fé. Mas, como traduzir uma experiência que nos escapa e nos transcende? Benincá encontra o caminho da escuta como práxis – seria uma escuta-práxis, pois esta última se escora na primeira, ao mesmo tempo que a qualifica. Propõe a observação e o registro como instrumentos para alcançar ao menos um pouco da profundidade da experiência da escuta, a fim de que ela não se esvazie e dilua num espontaneísmo emocional.

Desta forma, se abre no fazer teológico-pastoral, a formação permanente e participação eclesial, perspectiva que buscamos refletir no último aspecto deste texto. Ao perceber a condição missionária da própria experiência de fé – ou seja, o movimento interior da graça atuando ativamente no sujeito, gerando uma espécie de compromisso com a autoformação na evangelização – a pessoa se reconhece finita e inconclusa e assume o caminho da humildade como ser no mundo. É neste sentido que a teologia na vida eclesial tem uma dimensão sinodal. Ela é um caminhar juntos e um construir caminhos segundo os desígnios do Espírito Santo, Pai dos pobres e doador da vida.

Certamente, muitos outros aspectos ficaram de fora e merecem ser investigados e outros estão a caminho nos diferentes ambientes de pesquisa. No entanto, chamamos a atenção e enfatizamos que, no caso de Benincá, o fundamental é beber das duas fontes que se entrecruzam e se alimentam perante o seu legado: textos e testemunho. Ora, sua produção acadêmica confere desafios, mas é, sobretudo, seu testemunho de vida que aprofunda e dá singularidade histórica. Uma vida de um testemunho pautada pela mística da participação, do diálogo com todos e todas, da paciência para escutar o outro no seu tempo, e do desejo do reino de Deus se fazendo presente através da graça e da participação humana.

REFERÊNCIAS

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Sinodalidade como “dimensão constitutiva da Igreja”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 82, n. 321, p. 8-23, Jan./Abr. 2022.

BENINCÁ, Elli. *Conflito religioso e práxis: o conflito religioso na ação política dos acampados de encruzilhada Natalino e da Fazenda Annoni*. Passo Fundo: IFIBE: UPF, 2016.

BENINCÁ, Elli. Em busca das raízes da Metodologia Histórico Evangelizadora. In: REIS, Ari dos; MEZADRI, Neri; BALBINOT, Rodinei; (et al) (orgs). *Metodologia da ação evangelizadora: uma experiência no fazer teológico pastoral*. Passo Fundo: Berthier, 2008. p. 9-31.

BENINCÁ, Elli. Filosofia e pedagogia. In. BENINCÁ, ELLI. *Educação, práxis e ressignificação pedagógica*. Passo Fundo: Editora UPF, 2010 (Seleção e Organização: Eldon Henrique Mühl).

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2004.

BRIGHENTI, Agenor. *Teologia pastoral*. Petrópolis: Vozes, 2021.

BRIGHENTI, Agenor; RASCHIETTI, Stefano. O Sínodo para a Amazônia em perspectiva decolonial. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 82, n. 321, p. 66-91, Jan./Abr. 2022.

DALBOSCO, Claudio A. *Padre e educador Elli Benincá: fonte de inspiração e de compromisso*. Disponível em: <https://itepa.com.br/2022/05/03/padre-e-educador-elli-benincá-fonte-de-inspiracao-e-de-compromisso>. Acesso em 17 de junho de 2022.

ILSA. *Instrumentum Laboris para a Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônia* (2019).

FRANCISCO. *Deus é jovem*. Uma entrevista com Thomas Leoncini. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

FRANCISCO. *Escutar com o ouvido do coração*. Mensagem do Papa Francisco para o LVI dia mundial das comunicações sociais. Roma: Libreria Vaticana. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/20220124-messaggiocomunicazioni-sociali.html>. Acesso em 01 de agosto de 2022.

JOÃO XXIII. *Constituição Apostólica Humanae Salutis*. 1961. Roma: Libreria Vaticana. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html (vatican.va). Acesso em 31.07.2023.

PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. 1975. Roma: Libreria Vaticana. Disponível: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em 07.08.2023.

SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópicos-proféticos*. São Paulo: Paulinas, 2008.

TONELLO, Nelson Isidoro. A proposta do Reino de Deus. In. RODIGHERO, Ivanir A. (org.). *A missão do Batizado*. Diocese de Passo fundo, 2009.

ZANOTELLI, Jandir João. Elli Benincá: um testemunho. In. Eldon Henrique Mühl; Telmo Marcon (org.). *Formação de educadores-pesquisadores: contribuições de Elli Benincá* Passo Fundo: UPF, 2022. p. 410-420.

PRÁXIS DIALÓGICA, PESQUISA COMO PRINCÍPIO FORMATIVO E A FORMAÇÃO DAS NOVAS GERAÇÕES EM BENINCÁ

Dialogical praxis, research as a formative principle and the formation of new generations in Benincá

Altair Alberto Fávero*

Angelo Vitório Cenci**

*Pós-doutor (bolsista CAPES), pela Universidad Autónoma del Estado de México. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFSC). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Especialista em Epistemologia das Ciências Sociais pela PUCRS. Graduado em Filosofia – Licenciatura Plena pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Professor titular III e pesquisador da UPF. Professor do corpo docente permanente do Mestrado e Doutorado em Educação, atuando na linha de Políticas Educacionais na UPF. Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação Superior (GEPES), na UPF. Pesquisador do Observatório do Ensino Médio do Rio Grande do Sul e da Rede Ensino Médio. Avaliador de cursos e instituições do INEP. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado e Doutorado) na UPF.

 altairfaver@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9187-7283>

**Possui graduação em filosofia (LP) pela Universidade de Passo Fundo, mestrado em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, doutorado e pós-doutorado em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. É professor no curso de filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo. Coordena o Núcleo de Pesquisas em Filosofia e Educação (NUPEFE-UPF) e o Grupo de Estudos em Ética, Democracia e Educação (GEEDE-UPF).

 angelo@upf.br

 <https://orcid.org/0000-0003-0541-2197>

Recebido em 22/08/2024

Aprovado em 02/10/2024

Resumo: O presente texto tem por objetivo tematizar uma possível relação entre práxis dialógica, pesquisa como princípio formativo e formação das novas gerações. Para tal, iniciamos com uma retomada da práxis do diálogo na tradição hermenêutica filosófica e educacional, indicando as dimensões formativas nela contidas. Destaca-se, nesse passo, as contribuições de Gadamer (1999; 2002), bem como suas implicações para o campo educacional levadas adiante por autores como Hermann (2002) e Cruz (2010), dentre outros. No passo seguinte, levando-se em conta sempre o papel hermenêutico da práxis dialógica, adentramos na obra de Benincá para explorar o modo como ele toma o senso comum como base de investigação da metodologia da práxis. Esse passo nos possibilita avançar na tematização da articulação existente entre o método da práxis, a formação continuada do pesquisador e o papel formativo do grupo de pesquisa. À guisa de conclusão, mostramos a contribuição que essa abordagem traz para a formação das novas gerações.

Palavras-Chave: Práxis dialógica; Investigação; Princípio educativo.

Abstract: The present text aims to focus on a potential relation among dialogical praxis, research as a formative principle and formation of new generations. In order to do this, we begin by resuming the dialogical praxis in educational and philosophical hermeneutic tradition indicating the formative dimensions contained in it. In this regard, Gadamer's contributions (1999; 2002) stand out, as well as their implications for the educational field carried out by authors such as Hermann (2002) and Cruz (2010), among others. In the following step, always considering the hermeneutic role of dialogical praxis, we go into Benincá's work to explore the way how he takes common sense as the basis of praxis methodology research. This step allows us to advance by thematizing the existing articulation among the praxis method, the researcher's continuing education and the research group's formative role. In conclusion, we demonstrate the contribution which this approach brings to the formation of new generations.

Keywords: Dialogical praxis; Research; Educational principle.

INTRODUÇÃO

Benincá concebe a pesquisa como esforço de compreensão de um processo relacional que acontece entre sujeitos. Esse, por sua vez, demanda uma epistemologia determinada, mediante a visão de que a realidade é sempre uma possível compreensão (fenomenológico-hermenêutica) de um determinado contexto, o que permite ultrapassar pedagogias positivistas e essencialistas para as quais a realidade poderia ser tomada como objetiva, verdadeira e única. Para Benincá, a visão da pesquisa como construção de sentidos a partir da relação estabelecida em contexto entre as pessoas demanda uma metodologia da práxis, de caráter intersubjetivista e sistemática, uma vez que se trata de um processo estruturado que requer determinados passos, tais como a observação, o registro, a memória e a difusão do conhecimento produzido no grupo de pesquisa. A pesquisa, sob essa compreensão, precisa se constituir em um processo formativo em que “o investigador é, simultaneamente o investigado”, ou seja, que assume uma perspectiva de transformação não apenas no modo de ver os demais sujeitos, processos e contextos estudados, mas também de si mesmo. Trata-se de “sujeitos em transformação, não objetos transformados” (Benincá, 2011, p. 61). Nesse sentido, a pesquisa assume também um caráter emancipador de todos os implicados nela e do próprio contexto e se distancia de uma perspectiva objetivista e opressora. Por fim, a metodologia da práxis se confunde com uma perspectiva hermenêutico-dialógica. Por se tratar de um “processo relacional”, a mediação que possibilita a compreensão e transformação dos sujeitos nele implicados, bem como do contexto em que estão inseridos, é o diálogo.

A perspectiva benincaniana se insere no contexto mais amplo das filosofias e pedagogias do diálogo que marcaram o pensamento e muitas das práticas sociais do século XX. Souza (2003) destaca que as filosofias do diálogo constituem um movimento diversificado, com origem e formulações também muito diversas, mas que reúnem algumas características-chaves que lhes são comuns. Essas passariam por três dimensões, a saber, a da “temporalidade”, a da “linguagem enquanto dizer” e a da “multiplicidade ontológica primordial” (Souza, 2003, p. 206s.). Isso significa afirmar, em primeiro lugar, que só existe diálogo com dialogicidade e que, pois, a temporalidade é tomada como “horizonte de referência” da relação que se estabelece com a realidade. Em segundo lugar, a inteligibilidade do real é possibilitada mediante a linguagem. A dinâmica do dizer articulada à temporalidade que lhe envolve é “irredutível a esquemas conceituais” fechados, o que mostra também que “toda síntese é uma síntese parcial” (Souza, 2003, p. 207). Por fim, há, na base de tais filosofias, uma ontologia em que “o pensar está sempre defasado em relação ao ser” em razão de que *ser* significa “*ainda-não-ser*” por se dar no tempo e, esse, por sua vez, dá-se na linguagem (Souza, 2003, p. 207, grifos nossos). Essa breve síntese elucida uma tradição de pensamento diversificada, mas unida por algumas dimensões fundamentais que permitem situar a pedagogia e a metodologia de pesquisa de Benincá no seu interior. Vale lembrar a importância, para Benincá, de autores como Martin Buber, Martin Heidegger, Hans Georg-Gadamer, Paulo Freire, Ernani Maria Fiori, Anton Makarenko, dentre outros que compõem essa tradição. Benincá recolhe as dimensões fundamentais da filosofia do diálogo ao converter o princípio do diálogo em cerne de sua pedagogia e de sua epistemologia pensada como Metodologia da práxis.

Tomando como referência esse pano de fundo, o presente texto visa tematizar uma possível relação entre práxis dialógica, pesquisa como princípio formativo e formação das novas gerações. Para tal, inicia-se com uma retomada da práxis do diálogo na tradição hermenêutica filosófica e educacional, em que são indicadas as dimensões formativas nela contidas. Destaca-se, nesse passo, as contribuições de Gadamer (1999; 2002), bem como suas implicações para o campo educacional levadas adiante por autores como Hermann (2002) e Cruz (2010), dentre outros. No passo seguinte, levando-se em conta sempre o papel hermenêutico da práxis dialógica, adentra-se à obra de Benincá para explorar o modo como ele toma o senso comum como base de investigação da metodologia da práxis. Esse passo nos possibilita avançar na tematização da articulação existente entre o método da práxis, a formação continuada do pesquisador e o papel formativo do grupo de pesquisa. À guisa de conclusão, é mostrada a contribuição que essa abordagem traz para a formação das novas gerações.

1 A DIMENSÃO FORMATIVA DO DIÁLOGO NA TRADIÇÃO HERMENÊUTICA FILOSÓFICA-EDUCACIONAL

A palavra diálogo é frequentemente tematizada no âmbito filosófico e amplamente utilizada no campo educacional. Na história da filosofia ocidental são inúmeros os filósofos que não só teorizaram sobre o diálogo e tornaram seu modo de fazer filosofia dialógico, mas também o utilizaram como estilo de escrita. A lista é extensa e se faz presente em todas as épocas. Enquanto estilo de escrita, não podem ficar de fora os famosos *Diálogos*, de Platão; o *De Magistro*, de Santo Agostinho; *Sobre o Infinito*, de Giordano Bruno; ou os *Diálogos sobre a Religião Natural*, de David Hume. Cada um, a seu modo, fez do diálogo uma forma instigante de proporcionar aos seus leitores uma forma de expressar suas ideias e de tornar a filosofia uma experiência pulsante de vida em diálogo consigo mesmo, com os outros e com o mundo.

Contemporaneamente são amplamente conhecidos os textos e expressões de Gadamer que tratam do diálogo. Para citar algumas, é possível mencionar “o diálogo como encontro hermenêutico”, “a força transformadora do diálogo”, “a fusão de horizontes”, “a realização da linguagem”, “a relação entre linguagem e entendimento”, ou, ainda, “nossa incapacidade para o diálogo”. No dizer de Gadamer (2002, p. 247), “um diálogo é para nós, aquilo que deixa uma marca”, ou seja, o diálogo deixa dentro de nós algo que pode nos transformar, pois provoca uma mudança na compreensão de mundo de cada sujeito nele envolvido. No nosso entendimento, mesmo que não se tenha Gadamer como interlocutor direto, todas essas dimensões do diálogo gadamerianas têm grande proximidade com a forma como Elli Benincá constituiu sua práxis dialógica no seu trabalho pedagógico, nas suas práticas de pesquisa e na formação das novas gerações de professores e pesquisadores. Para explicitar esse nosso entendimento, nesta primeira seção do texto, empenhamo-nos em reconstruir, mesmo que de forma breve, as dimensões gadamerianas de diálogo, para, na segunda seção, apresentar de que forma Benincá, por meio do método da práxis, constituiu a pesquisa como princípio formativo

Embora o diálogo apareça em diversos textos, foi na conferência *La educación es educarse*, proferida em 19 de maio de 1999, no *Dietrich-Bonhoeffer-/gymnasium de Eppelheim*, por ocasião de um ciclo sobre o tema “A educação em crise: uma oportunidade para o Futuro”, que Gadamer (2000) justifica porque acredita que o aprendizado só é possível por meio do diálogo. Em sua visão, dizer que o aprendizado é um modo de diálogo significa compreender “o diálogo como encontro hermenêutico” (Fávero, 2007, p. 43) e que não há educação sem uma relação aberta com o outro. Se “educação é educar-se” e “se formação é formar-se” na perspectiva do diálogo gadameriano, então, podemos inferir que é possível conceber a educação não mais como um modelo de transmissão de princípios morais, ou de crenças e saberes já consagrados e definidos. A educação se torna um processo aberto de construção, de um fazer-se coletivo, de uma interlocução que acontece quando os interlocutores se encontram. A ideia é que aquele que se assume como educando precisa da mediação do diálogo com o outro para se colocar diante de sua própria existencialidade, que é carregada de preconceitos que, na perspectiva gadameriana, constitui nosso manancial histórico de concepções prévias ou, na heideggeriana, de “estar-no-mundo”.

O diálogo possui, para Gadamer, uma *força transformadora* e possibilita que “a hermenêutica se apresente como uma forma de racionalidade com pretensões de superação das condições objetivadoras e dominadoras, de uma racionalidade que se solidificou historicamente como pano de fundo de todo um modo de ser, proceder, pensar e relacionar do homem ocidental” (Cruz, 2010, p. 82). A hermenêutica, dessa forma, “rompe com a ideia de que existe uma verdade absoluta”, ou de que a verdade possa ser revelada nas ovacionadas evidências dos dados empíricos, ou nos escrutínios estatísticos das pesquisas instrumentais endeusadas pela técnica. Dessa forma, em termos educacionais, a hermenêutica gadameriana sugere que nossos anseios e preocupações não sejam resolvidos nas respostas prontas e definitivas produzidas pela racionalidade técnica, mas sejam buscadas “por meio de um mergulho na existência, onde podemos encontrar o ser humano em sua condição de relação por meio da linguagem e da conversação” (Cruz, 2010, p. 83). É essa conversação que possibilita que a educação se torne uma força transformadora capaz de identificar “as linguagens puramente tecnicistas, carregadas de dogmatismo objetivista capaz de exclusão de individualidades, culturas, saberes e tradições” (Cruz, 2010, p. 84), visivelmente presentes nos atuais contextos educacionais seduzidos e colonizados pela mentalidade economicista que está transformando a escola em uma empresa (Laval, 2004). Nesse sentido, a força transformadora do diálogo gadameriano se apresenta como possibilidade contra hegemônica de resistência a um projeto reformista educacional pautado pela instrumentalização da educação para os fins do mercado.

Para compreender de forma mais profunda a questão de diálogo em Gadamer e, na pretensão deste escrito, perceber os traços gadamerianos que se aproximam da práxis benincaniana, faz-se necessário discorrer sobre o conceito de “horizonte hermenêutico”. O conceito de “horizonte” na hermenêutica de Gadamer está ligado à ideia de que toda possibilidade de compreender remete para um modo de ver, que encontra seus limites na situação presente daquele que vê. “Horizonte”, diz Gadamer (1999, p. 452), “é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir

de um determinado ponto. Aplicando-se à consciência pensante, falamos então da estreiteza do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes etc.". Não ter horizontes significa não ter possibilidade de ver mais longe e limitar-se àquilo que está imediatamente perto. "Pelo contrário", continua Gadamer (1999, p. 452), "ter horizontes significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver mais além disso. Aquele que tem horizontes sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que caem dentro deles, segundo os padrões de próximo e distante, de grande e de pequeno". Nessa citação potente de Gadamer, encontra-se a dimensão profunda da abertura da compreensão possibilitada pelo diálogo hermenêutico compreendido como um processo de "abertura de horizontes". A possibilidade de abertura de horizontes se coloca aqui como uma das tarefas mais importantes e promissoras de um processo educativo e, possivelmente, constitui-se como um dos traços mais inovadores da pesquisa compreendida como um processo coletivo dialógico de investigação.

A "abertura de horizontes" possibilitada pelo diálogo hermenêutico requer, dos envolvidos, "o esforço pessoal de pôr em jogo os preconceitos que trazemos conosco", que não é a simples atitude de se colocar no lugar do outro quando esse não partilha da mesma opinião que temos (Ferreira, 2015, p.78). Na perspectiva da hermenêutica gadameriana, tal atitude pode significar apenas "conhecer a posição e o horizonte do outro" e pode acontecer "quando travamos um diálogo somente com a intenção de conhecer melhor a outra pessoa, ou seja, de termos uma compreensão mais clara de seu horizonte" (Ferreira, 2015, p.79). Para Gadamer (1999, p. 454), esse não é o verdadeiro diálogo, pois não ocorre uma "abertura de compreensão", um encontro de entendimento, e podemos sair desse diálogo apenas com a compreensão da opinião da pessoa sem colocar "nossos preconceitos em jogo" e de termos novos horizontes abertos. Um diálogo genuinamente hermenêutico requer "uma fusão de horizontes", ou seja, possibilitar que o horizonte do outro se abra para nós como uma possibilidade legítima de compreensão, e que o tema, sobre o qual buscamos o entendimento, seja constituído na confrontação de nossas opiniões prévias, próprias de nossos preconceitos subjacentes. Nesse sentido, tem razão Hermann (2002, p. 94) quando diz que "uma perspectiva hermenêutica na educação retoma seu caráter dialógico com toda a radicalidade". O dizer de Gadamer de que "só podemos aprender pelo diálogo" reforça a posição de que "é o próprio sujeito quem se educa com o outro". Assim, o diálogo, na perspectiva gadameriana, "não é um procedimento metodológico, mas se constitui na força do próprio educar – que é educar-se – no sentido de uma constante confrontação do sujeito consigo mesmo, com suas opiniões e crenças, pela condição interrogativa na qual vivemos" (Hermann, 2002, p. 94).

Dialogar, em um sentido genuinamente gadameriano, não se restringe a confrontar falas, opiniões ou interpretações particulares, pois, em uma situação dialógica, nenhum dos interlocutores pode arrogar-se de ter uma posição superior ao do outro. "Ao contrário", diz Hermann (2002, p.95), "os interlocutores têm que levar a sério a posição do outro, e, desse processo, surge um conhecimento que até então não se encontrava disponível para nenhum dos envolvidos". É dessa forma que, em uma situação autêntica de diálogo, ocorre a "fusão de horizontes, onde novas explicações de sentido e de entendimento surgem, dando novos rumos à própria compreensão. Conforme veremos na segunda parte do texto, a práxis benincaniana nos grupos de pesquisa constitui indícios da "fusão de horizontes"

que se dá entre os integrantes.

O diálogo é, também, na perspectiva da hermenêutica gadameriana, “a realização da linguagem”, pois não existe diálogo sem linguagem. Toda a terceira parte de *Verdade e Método*, intitulada “A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem”, Gadamer (1999) é dedicada a mostrar “o sentido da linguagem no processo de compreensão” (Hermann, 2002, p. 43). Na assertiva observação de Ricoeur (1988, p. 41), toda essa parte da obra pode ser vista como “uma apologia apaixonada do *diálogo que somos* e da concórdia prévia que nos impulsiona”. Por isso, para Gadamer (1999), a linguagem é “o médium da experiência hermenêutica” e o “horizonte de uma ontologia hermenêutica”. Sendo assim, é possível dizer que a linguagem se torna o fio condutor do giro hermenêutico. Conforme nos diz Hermann (2002, p. 62), “todo processo dialógico de produzir sentido se realiza por meio da linguagem, pela qual os interlocutores produzem acordo”. O ato de produzir acordos não se estabelece como um protocolo dogmático, mas por uma dimensão fenomenológica no contexto da linguagem dentro do qual nos movemos e nos constituímos como seres históricos. A “ontologia linguística”, proposta por Gadamer, coloca-se na oposição “a uma interpretação antropocêntrica da linguagem, que a reduz a um instrumento de pensamento”. Derivada da dimensão histórica e finita da compreensão, “a linguagem é a marca da finitude humana”, tornando-se “o meio pelo qual se efetiva o entendimento a respeito de algo”.

Gadamer (1999; 2002) defende um sentido não instrumental da linguagem, ao dizer que ela não é um instrumento do pensamento. Ao discorrer sobre “homem e linguagem”, Gadamer (2002, p. 173-174) diz que “o homem pode comunicar tudo o que pensa” e por ter tal “capacidade de se comunicar que unicamente os homens podem pensar o comum, isto é, conceitos comuns e sobretudo aqueles conceitos comuns pelos quais se torna possível a convivência humana” salutar que possibilita não só uma vida social, mas, acima de tudo, a condições favoráveis para uma boa convivência; “Isso tudo está contido no simples enunciado: o homem é um ser vivo dotado de linguagem”. Nossa relação com o mundo se dá dentro de um contexto de linguagem, assim como todo nosso conhecimento que nos possibilita ter acesso ao mundo acontece na linguagem. Como nos diz Hermann (2002, p. 64), “nosso acesso às coisas se dá pela palavra, pela linguagem” e é necessário compreender que “as palavras não pertencem a nós, mas à situação em que estão e são aprendidas dentro da tradição no fluxo da experiência”. É nesse sentido que a linguagem não pode equivocadamente ser resultado de um puro pensamento, mas decorre de uma prática, de um acontecer histórico (historicidade), de um conviver dialógico com os outros e com o mundo. “A linguagem é, pois, o centro do ser humano, quando considerado a âmbito que só ela consegue preencher: o âmbito da convivência humana, o âmbito do entendimento, do consenso crescente, tão indispensável à vida humana como o ar que respiramos” (Gadamer, 2002, p. 182).

Linguagem e entendimento, na perspectiva hermenêutica gadameriana, constituem duas faces da mesma moeda. Conforme diz Gadamer (2002), “somos linguagem” e não só possuímos linguagem, e essa se realiza no diálogo, como unidade de sentido que vai além da simples expressão de enunciados. Pensar na vitalidade da linguagem, no seu envelhecimento, ou na sua renovação,

implica em pôr em movimento o intercâmbio possibilitado do diálogo que se estabelece uns com os outros, pois “a comunicação humana é a construção de uma interpretação comum do mundo” (Fávero, 2002, p. 48). Por isso, existe uma relação intrínseca entre linguagem e entendimento que pode ou não se dar por meio do diálogo. Pensado dessa forma, o diálogo deixa de ser uma ação de disputa e de convencimento do outro e se torna abertura para possibilitar o entendimento, a transformação dos que dialogam.

O diálogo em uma perspectiva hermenêutica gadamariana, e também em uma perspectiva da práxis benincaniana, provoca mudanças na compreensão de mundos dos sujeitos envolvidos. Conforme diz Gadamer (2002, p. 247), “um diálogo é para nós, aquilo que deixou uma marca”, pois, o que torna um diálogo genuíno nessa perspectiva, “não é termos experimentado algo novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo”. Nesse sentido, “o diálogo tem uma grande proximidade com a amizade”, com aquele momento transbordante em que “os amigos podem encontrar-se e construir aquela espécie de comunhão onde cada qual continua sendo o mesmo para o outro porque ambos encontram o outro e encontram a si mesmos no outro” (Gadamer, 2002, p. 247). Mais uma vez, as vivências testemunhadas no convívio com Benincá atestam essa marca produtora de transformação e amizade referida por Gadamer.

Mas se o diálogo é tão potente e promissor para o entendimento, para a dimensão transformadora dos sujeitos, para a “fusão de horizontes”, para a “abertura de horizontes”, ou ainda para a “comunhão da compreensão de mundo”, por que ele nem sempre acontece no cotidiano e nas práticas pedagógicas? Por que o diálogo, embora enunciado nas metodologias dos planos de ensino, amplamente pronunciado nos discursos pedagógicos e fartamente explicitado nos registros acadêmicos, nem sempre se realiza nas ações pedagógicas das salas de aula ou facilmente é confundido com a simples conversa e troca de opiniões? O próprio Gadamer (2002, p. 248) adverte que há “diversas formas de diálogo que ocorrem em nossa vida” e que existe uma certa “incapacidade para o diálogo, na qual a maioria sucumbe”. Ao se referir ao diálogo pedagógico, reconhece-se que a incapacidade para o diálogo se faz sentir quando quem ensina acredita que, quanto mais clareza, fluência, densidade e organização do tema que está sendo exposto, melhor será o resultado produzido. O professor se sente, nesse caso, o “transmissor autêntico da ciência” e passa a produzir um monólogo expositivo que inviabiliza os espaços do diálogo. Como nos alerta Hermann (2002, p. 92), “nessa perspectiva, o aprisionamento da educação pelo modelo de cientificidade cria dificuldades para que a tradição maiêutica socrática viceje” e o diálogo como lugar de encontro se torne cada vez mais raro.

As reflexões sobre o diálogo em Gadamer são oportunas para pensar os desafios educacionais do nosso tempo e de como a incapacidade para o diálogo pode apresentar-se como um obstáculo que ronda o fazer pedagógico. Uma das formas de vivenciar o diálogo e de enfrentar os obstáculos de nossa possível incapacidade para sua realização se dá por meio da pesquisa e dos grupos de estudo, amplamente incentivados por Elli Benincá. Trataremos disso na próxima seção.

2 A PESQUISA ENTRE SENSO COMUM E METODOLOGIA DA PRÁXIS

Além de guia sistemático para a prática da pesquisa, Benincá compreende método como “postura” do docente-pesquisador. Postura, em sua visão, implica (a) a opção pessoal intransferível pelo que se está fazendo — não se trata, pois, apenas do cumprimento de um exercício profissional, o que representa compromisso ético com a própria prática e com as pessoas envolvidas na ação da docência e da pesquisa, e (b) a consciência do sentido político de tal ação, a saber, que ela deve estar orientada para a transformação social e das pessoas envolvidas na ação. Não se trata apenas, por exemplo, de compreender o modo como se manifesta a subalternidade em determinados grupos sociais, mas de criar condições para que agentes sociais, educadores e os próprios envolvidos tomem consciência dessa situação e possam orientar a prática em tais grupos no sentido de os ajudarem dentro do possível, a ultrapassá-la. Nessa compreensão, ecoa o antigo método Ver, Julgar e Agir, oriundo da Juventude Operária Católica e que influenciou Benincá em sua. Método como postura exige do intelectual (docente, pesquisador ou agente social) uma profunda compreensão teórica da realidade, a capacidade de examiná-la criticamente e a decisão de levar adiante esses dois passos de maneira consequente para contribuir com a transformação dela.

Por sua vez, a prática de pesquisa é entendida por Benincá como algo sistemático e que demanda, pois, *metodologia* adequada para ser bem desenvolvida. Se o coração do método é a postura do pesquisador, sua efetivação requer procedimentos que precisam respeitar a natureza do “objeto” de pesquisa, constituído por sujeitos em sua ação concreta. Nesse sentido, a pesquisa sobre as práticas docentes, de religiosidade popular, movimentos sociais ou grupos sociais subalternos — como o caso daquelas voltadas a caboclos ou a indígenas — assume como ponto de partida a busca de compreensão das singularidades de cada um desses grupos, conforme suas manifestações culturais vivenciadas em seus respectivos territórios.

Como orientação geral, a perspectiva de Benincá se filia a um tipo de pesquisa que articula fenomenologia e dialética. Nesse modelo, o ponto de partida são as manifestações do fenômeno estudado, seja a prática pedagógica, a religiosidade popular, as lutas dos movimentos sociais ou as expressões culturais de grupos sociais subalternos. Benincá concebe “fenômeno” como manifestação de algo. Em sentido filosófico, destaca que “o fenômeno, ao se manifestar, mostra-se a si mesmo, mas não diz tudo de si. Indica para outra realidade que se esconde [...]” (Benincá, 2010, p. 35). Com base em Heidegger, argumenta que “aquilo que está oculto não se revela por si mesmo”, pois, “o que se mostra não é somente aquilo que aparece, porque ele é o fundante da manifestação” (Benincá, 2010, p. 36). Por conseguinte, por esse prisma, todo fenômeno se apresenta como “relativamente escondido” e é o atento esforço teórico do pesquisador que permite desocultá-lo. A esse respeito, destaca que o esforço do pesquisador implica desvelar a “consciência disponível” que “intenciona a ação espontânea”, em razão de ser essa que “intenciona a ação” dos agentes: “trata-se da consciência prática que, de forma mecânica, orienta nossas ações cotidianas” e o caminho de acesso ao fenômeno é a própria prática dos envolvidos observada com o necessário distanciamento; por essa razão, é somente “por meio de um processo metodológico” que se torna possível “chegar à consciência disponível” (Benincá, 2010, p. 31-32).

Por outro lado, no que tange ao recurso à dialética, trata-se de compreender essas práticas em contexto, articuladas sob o prisma do conjunto das relações sociais onde estão inseridas e, também, de identificar ali suas contradições e a concepção de mundo compartilhada entre as pessoas. Aqui os principais referenciais são Marx e Gramsci. De Marx, é particularmente importante as premissas da concepção materialista da história, conforme ele as indica em *A ideologia alemã*. Nessa obra, Marx e Engels (2007) argumentam que uma concepção de história que tome como ponto de partida metodológico as condições materiais de existência tem de levar em conta as premissas dessa, que são os seres humanos reais, sua ação e suas condições materiais de existência. Trata-se, pois, de entender os sujeitos da pesquisa como seres historicamente situados.

Todavia, os sujeitos da pesquisa são também portadores de uma concepção de mundo que pode ser mais ou menos coerente ou também ocasional e desagregada. Em sua *Concepção dialética da história*, Gramsci (1995) destaca que todos os seres humanos são portadores de uma concepção de mundo e que, mediante essa, compartilham um determinado modo de pensar e de agir. Ocorre que, “quando a concepção do mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa”, razão pela qual “nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista, preconceitos de todas as fases históricas passadas estreitamente localistas e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado” (Gramsci, 1995, p. 12, nota 1). Esse recurso à teoria gramsciana permite a Benincá colocar na base de suas pesquisas, como fio condutor a ser desvendado em suas múltiplas e complexas facetas, o senso comum em seu caráter dialético de fragmentação e de bom senso. O *leitmotiv* do trabalho de pesquisa consiste, então, em examinar as concepções do mundo em estudo, sobretudo ao perguntar por que não se manifestam de forma unitária e coerente. Nesse sentido, a dialética gramsciana indica para a finalidade política de todo esforço investigativo, formativo e transformativo mediante a práxis pedagógica e o exercício da pesquisa, a saber a de os seres humanos tornarem-se parte de seu próprio tempo e guias de si mesmos.

Nessa esteira, para Benincá (2011), o senso comum é apresentado como um conjunto de sentidos que são absorvidos no cotidiano cultural de maneira a constituírem-se em “estrutura da consciência prática” na forma não reflexiva de “conhecimento prático” do mundo. Somente o recurso a uma adequada metodologia de pesquisa possibilitaria explicitar ao caráter fragmentário do senso comum e aceder a seu núcleo de bom senso. Benincá denominou essa abordagem de metodologia da práxis. Gramsci aqui, mais uma vez, possui uma influência decisiva sobre nosso autor. Se é possível haver, em um mesmo sujeito ou um grupo social, a coexistência de duas concepções de mundo — uma teórica e outra prática —, a predominante será sempre essa última, por possuir um poder muito maior de guiar as ações das pessoas. A tensão entre senso comum e seu núcleo de bom senso mostra para Benincá que esse possui um cunho “assistemático e ametódico”, razão pela qual não reúne condições para fazer nem de ter “estrutura para sua autocrítica” (Benincá, 2010a, p. 165). Somente um método da práxis o terá, precisamente por explicitar seu caráter fragmentário, contraditório e assistemático, criando condições para poder superar essa condição. Esse tem o

papel de criar condições para explicitar que a ação espontânea tende a manter-se coerente com a consciência disponível que a intenciona e que “a consciência teórica, se não se tornar prática, nunca será transformadora” de si mesma (Benincá, 2010, p. 29). Essa transformação em ação intencionada de modo consciente somente é possível pelo esforço sistemático demandado por uma metodologia adequada, o tempo necessário para seu exercício e as condições para tal no grupo de pesquisa concebido como comunidade de diálogo.

3 O MÉTODO DA PRÁXIS, A FORMAÇÃO CONTINUADA DO PESQUISADOR E O PAPEL FORMATIVO DO GRUPO DE PESQUISA

Benincá não se dedicou a tematizar, de modo específico, o “como” formar pesquisadores. Além disso, mesmo que ele não tenha escrito sobre esse aspecto de sua pedagogia, pode-se depreender inequivocamente uma práxis de formação nessa direção. Entre outros, três requisitos podem ser destacados ao se pensar tal formação enquanto formação em comunidade de diálogo, a saber: o método, a formação continuada e o grupo de pesquisa.

a. O método da práxis e a unidade entre prática pedagógica e prática de pesquisa

Um primeiro aspecto a considerar em Benincá é a inseparabilidade entre autoformação e formação coletiva do e no grupo de pesquisa. Sob o enfoque de um “método da práxis”, é a própria prática, seja pedagógica ou de pesquisa, a referência primeira para haver processo de formação. Nesse sentido, embora nosso autor tenha, como objeto principal de estudo, a prática pedagógica, pode-se estender esse princípio também para a prática de pesquisa. Essa, tal como a prática pedagógica, também pode ser considerada, da perspectiva do método da práxis, “uma fonte permanente de conhecimentos” (Benincá, 2002, p. 104). Essa associação estreita entre um tipo e outro de prática pode ser buscada na forma proposta de investigação da prática pedagógica na medida em que a pesquisa sobre ela não visaria apenas a produção de conhecimentos, mas também a qualificação do professor. Aqui, a prática pedagógica e a prática de pesquisa, bem como o docente e o pesquisador, já não se separam, pois a unidade entre elas é fornecida pelo princípio formativo da investigação da própria prática.

b. O caráter autorreflexivo e a formação continuada do pesquisador

Um segundo aspecto é aquilo que pode ser denominado de caráter autorreflexivo da formação continuada do pesquisador. Se tomada de forma autorreflexiva — e não apenas como objeto de pesquisa —, a própria prática de pesquisa teria de possibilitar a qualificação do professor-pesquisador. A reflexão ou a investigação de sua prática possibilitaria não apenas sua permanente atualização, mas, também, sua constante autotransformação como pesquisador. O avanço do pesquisador, em termos de domínio de conhecimento específico e de experiência, precisaria converter-se também em formação continuada (qualificada e autorreflexiva). Essa forma de entender a formação do pesquisador exige método. Como referimos, Benincá o denominou de “método da práxis”, visto que assume um papel central na compreensão, sistematização e orientação

da prática pedagógica, assim como também da de pesquisa, pois, do contrário, seria impossível que tais práticas ocorressem de maneira orgânica ao invés de espontânea. Se fossem a prática pedagógica e a prática de pesquisa imersas no espontaneísmo, não seriam práxis, nem assumiriam um caráter formativo e autoformativo.

Nesse sentido, argumenta Benincá, “o método da práxis pedagógica é um método de autoformação e de trabalho coletivo. (...) Trata-se de um processo metódico de observação da prática, esta registrada e refletida de forma sistemática” (2002, p. 104). Esse argumento possibilita, ao autor, ampliar o método da práxis da esfera da prática docente para a da prática da pesquisa: “o processo de investigação atua também sobre o professor pesquisador, de forma que, à medida em que ele investiga sua prática, transforma-se, significando que o método requer do investigador a formação de atitudes, e não apenas a produção de conhecimentos” (2002, p. 105). É em razão da permanente investigação da própria prática e a exigência da formação de atitudes que ela assume um caráter autorreflexivo e formativo, ou seja, autoconsciente e transformador do próprio pesquisador.

c. O papel formativo do grupo como comunidade de diálogo na prática de pesquisa

O grupo de pesquisa sempre teve um papel central na forma benincaniana de compreender a prática de pesquisa em sua dimensão formativa e autoformativa. Sua indicação a esse respeito é bastante explícita: “o método da práxis pedagógica é um método de autoformação e de trabalho coletivo” (Benincá, 2002, p. 104). Um olhar sobre sua forma de compreender o método no exercício de pesquisa auxilia a tornar essa dimensão mais clara.[1] Dois aspectos são centrais. O primeiro é o exercício do método mediante a “observação documentada”. A própria metodologia de pesquisa, entendida como método da práxis, é estruturada de maneira que se envolva sistematicamente o grupo na prática de pesquisa. Nesse sentido, professores e alunos pesquisadores observam sua ação pedagógica e é na sessão de estudos em grupo que uma espécie de primeira fase de validação da investigação mediante à narração dos registros individuais. O grupo é *locus* tanto da busca de avanço em termos de pesquisa quanto de formação continuada pelo exercício do método. Esse é circular e aberto e, ao mesmo tempo, exigente e envolvente do grupo por inteiro mediante seu exercício.

Sua sistemática traduz todos esses aspectos. Inicia-se pela (a) observação da própria prática que é registrada e (b) levada à narração dos registros sobre esta no grupo. Após a narração, o grupo busca (c) sistematizar as observações, organizando-as por semelhança e significação. O passo seguinte (d), caso seja constatada a necessidade de novas análises, consiste no retorno à observação sistemática de determinados indicativos (núcleos oriundos da observação inicial). Quando esses forem suficientemente evidentes, (e) procede-se à análise com recurso à teoria, e os critérios para tal advêm de quatro fontes, a saber: “dos objetos da investigação pedagógica, da teoria que fundamenta a metodologia, da metodologia enquanto ação transformadora e da realidade a ser transformada pela ação metodológica em direção aos objetivos” (2010, p. 33). Desse passo, decorre (f) a busca de superação dos problemas identificados com a formulação de hipóteses mediante as

quais “retorna-se à prática pedagógica com a proposta de modificar a ação”. Todavia, o processo de observação não se esgota aí, pois podem ser mantidos em observação determinados indicativos e observar-se outros novos. Desse modo, “reencaminhada a ação, retoma-se a observação, e o processo é refeito” (2010, p. 33). As sessões de estudo são documentadas mediante relatórios e publicadas na forma de textos sem nunca terem a pretensão de esgotar o processo realizado.

Por fim, outro aspecto que assinala a importância da abertura do grupo, em relação às complexidades colocadas pela compreensão teórica da investigação, é o recurso a assessorias externas a ele. A abertura do grupo tem o sentido epistemológico e hermenêutico de estar sempre atento e disponível para reiniciar o processo todo, assim como de, sempre que necessário, ampliar sua perspectiva de investigação com o auxílio de outros pesquisadores. Essa forma de compreender o método e a centralidade do papel do grupo de pesquisa permite explicitar o sentido formativo tanto de um quanto de outro. O do primeiro reside em capacitar o pesquisador a assumir uma postura sistemática em relação a sua própria prática e, pois, a si mesmo. Como afirma Benincá a esse respeito, “o professor-pesquisador é o observador de si mesmo; é o observador, mas, simultaneamente, é o objeto de observação enquanto relação” (2010, p. 31). O papel do grupo, entre outros aspectos, constitui-se como instância de validação primeira do conhecimento, exercício paciente e sistemático do método da práxis e de transformação permanente dos próprios pesquisadores, na medida em que é assumida uma condução responsável e solidária em relação ao objeto e ao método da pesquisa.

4 À GUIA DE CONCLUSÃO: A PRÁXIS DIALÓGICA DE PESQUISA EM BENINCÁ E A FORMAÇÃO DAS NOVAS GERAÇÕES

A práxis dialógica certamente é um dos traços que melhor caracteriza o pensamento, as ações e o testemunho de vida do mestre Elli Benincá. Quem conviveu de forma mais próxima, ou quem teve o privilégio de ter sido seu aluno ou companheiro de jornada nos longos e valorosos anos do seu exercício docente e nas suas atividades pastorais, pode testemunhar como o exercício do diálogo marcava não só sua forma de ensinar, mas principalmente seu modo de ser. Influenciado pela tradição filosófica que ele bem conhecia e pelo pensamento pedagógico crítico, de tradição freireana, soube, como poucos, articular, de forma lúcida e propositiva, tal tradição para o campo educacional em que se envolveu por quase cinco décadas.

Em diversos escritos, Benincá (2010; 2010a; 2002; 2011) reafirmou sua convicção de que o diálogo não é somente uma estratégia pedagógica, mas primordialmente constitui um princípio educativo. Essa convicção se tornou importante ao longo de sua trajetória de professor e formador, conforme ressalta em um dos seus textos quando diz que “o dialógico” não pode ser tomado como sinônimo de “pedagógico”, assim como não se pode simplesmente fazer jogos de inversão dizendo que, assim como “o diálogo é pedagógico, a pedagogia seria também dialógica” (Benincá, 2010, p. 180). Como já referido em outro texto, Benincá possuía, como ninguém, uma imensa capacidade de transformar as dificuldades em potencialidades de estudo e de escrita” (Fávero, 2022, p. 273).

Conviver com Benincá possibilitou a vivência do diálogo vivo, pois seus posicionamentos, seus ensinamentos, suas práticas de coordenação e, principalmente seu modo de vida, foram testemunhos de um diálogo formativo intenso que contagiou muitos e deixou muitos legados.

Um dos legados da pedagogia benincaniana para as novas gerações reside em ter mostrado que o diálogo, assim como também a escuta, demandam a constituição de uma “postura” de educador e de pesquisador ou, mais precisamente, de educador-pesquisador. Em sentido fenomenológico-hermenêutico, essa exigência como modo de ser e como exercício permanente de si, implica tanto um modo de ser pessoal do docente-pesquisador quanto em uma perspectiva ético-formativa, um *methodos* e um *ethos* que permitem unir o sujeito docente como pessoa e como educador. Esse modo de ser do docente-pesquisador precisa constituir-se mediante dimensões como (a) a exigência da formação docente permanente, (b) o compromisso e a responsabilidade com a preparação prévia de todas as atividades docentes, (c) o diálogo e o respeito em relação ao educando e aos pares, (d) o trabalho em grupo como princípio, (e) o compromisso do educador com o Projeto político-pedagógico, (f) o envolvimento com processo de planejamento participativo, (g) o engajamento cooperativo e solidário na ação pedagógica, (h) a ação avaliação das práticas pedagógicas e do Projeto político pedagógico, e, (i) o exercício do poder como serviço ao outro (Cenci; Casagrande, 2022, p. 288).

REFERÊNCIAS

- BENINCÁ, Elli. A formação continuada. In: BENINCÁ, Elli; CAIMI, Flávia. *Formação de professores: um diálogo entre a teoria e a prática*. Passo Fundo: UPF Editora, 2002, p.99-109.
- BENINCÁ, Elli. A busca de compreensão do fenômeno religioso. In: BENINCÁ, Elli. *Religião, saúde e o popular*. Passo Fundo: Berthier, 2010. p. 21-46.
- BENINCÁ, Elli et al. Em busca de um método para a ciência pedagógica. In: MÜHL, Eldon Henrique (org.). *Educação: práxis e ressignificação pedagógica*. Passo Fundo: UPF Editora, 2010a. p. 35-53.
- BENINCÁ, Elli. Práxis e investigação pedagógica. In: MÜHL, Eldon Henrique; SARTORI, Jerônimo; ESQUINSANI, Valdocir A. (org.). *Diálogo, ação comunicativa e práxis pedagógica*. Passo Fundo: UPF Editora, 2011.
- CENCI, Angelo V.; CASAGRANDE, Edison A. Sobre a escuta: uma dimensão implícita, mas fundamental da pedagogia de Elli Benincá. In: DAL MORO, Selina M. RODIGHERO, Ivanir A. (Orgs.). *Itepa Faculdades: 40 anos refletindo sobre evangELLização*. Passo Fundo: EDIUPF, 2022. p. 272-293.
- CRUZ, Raimundo José Barros. *Compreensão e diálogo: contribuições da hermenêutica gadameriana à educação*. Passo Fundo: Editora UPF, 2010.
- FÁVERO, Alcemira Maria. O diálogo como encontro hermenêutico. In: FÁVERO, A. M^a. et al. *Diálogo e investigação: Perspectiva de uma educação para o pensar*. Passo Fundo: Méritos, 2007. p.19-42.
- FÁVERO, Altair Alberto. A práxis benincaniana na formação continuada de professores. In: MÜHL, Eldon Henrique; MARCON, Telmo (orgs.). *Formação de educadores- pesquisadores: contribuições de Elli Benincá*. Passo Fundo: Editora UPF, 2022. p. 270-288.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FÁVERO, Altair Alberto; CENCI, Angelo Vitório.

Práxis dialógica, pesquisa como princípio formativo e a formação das novas gerações em Benincá

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. 10ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

HERMANN, Nadja. *Hermenêutica e educação*. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2002.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

RICOUER, Paul. *Interpretação e ideologias*. Trad. Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

SARTORI, Jerônimo; ESQUINSANI, Valdocir (org.). *Diálogo, ação comunicativa e práxis pedagógica*. Passo Fundo: EdiUPF, 2011. p. 46-67.

SOUZA, Ricardo T. Origens das filosofias do diálogo: aproximações. *Veritas*, Porto Alegre, v .48, n. 2, p. 205-209 jun. 2003. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/34793> Acesso em: 30.08.2024.

ENTRE O SER, O APRENDER E O ENSINAR: O ESPAÇO DO DIÁLOGO E DA EXPERIÊNCIA NA SALA DE AULA

Between being, learning and teaching: the space for dialog and experience in the classroom

Regiano Bregalda*

Selina Maria Dal Moro**

*Possui graduação em filosofia (L e B) pela Universidade de Passo Fundo, graduação em teologia pelo Instituto de Teologia e Pastoral, mestrado e doutorado em educação pela Universidade de Passo Fundo. Realizou o doutorado sanduíche na *École des Hautes Études en Sciences Sociales-Paris* e no Fonds Ricoeur. É professor na Faculdade de Teologia e Ciências Humanas – Itepa Faculdades.

 regiano_bregalda@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0104-4163>

**Mestre em Educação, professora aposentada da Universidade de Passo Fundo e professora na Faculdade de Teologia e Ciências Humanas – Itepa Faculdades.

 selinamaria2017@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-2044-4894>

Recebido em 09/06/2024

Aprovado em 13/08/2024

Resumo: Este estudo visa problematizar a sala de aula como um espaço de diálogo e elaboração da experiência formativa. O problema que orienta nosso objetivo visa a compreender em que sentido as dimensões do diálogo e da participação, enquanto princípios, podem ser repensados a partir da categoria de experiência formativa. Nossa hipótese repousa no entendimento de que somente um processo educativo capaz de mobilizar para realização de uma experiência formativa mediada pelo diálogo será capaz de comprometer os sujeitos para a construção de uma consciência crítica, autônoma e livre. Para dar conta deste objetivo nos amparamos numa metodologia qualitativa quanto à abordagem do problema, de cunho bibliográfico, e hermenêutica quanto a sua natureza. Nesta perspectiva nosso pensamento foi dirigido em três momentos. No primeiro, situamos o diálogo como princípio formativo enquanto mobilizador do sujeito ao ser mais, ancorados nas abordagens de Benincá e Freire. No segundo momento, ao investigar os conceitos de diálogo, formação e sala de aula, buscamos problematizar a dimensão da experiência formativa mobilizada pelo diálogo entre docente-discentes e entre discentes-discentes. E, por fim, sustentamos que as relações estabelecidas em sala de aula entre os sujeitos do processo formativo, devem mobilizar, mediadas pelo diálogo, a experiência formativa, aquela que orienta a

descoberta da diferença, e a projetar e inaugurar outras formas de vida e de viver.

Palavras-chave: Diálogo; Experiência formativa; Participação; Sala de aula; Formação humana.

Abstract: This study aims to problematize the classroom as a space for dialogue and the elaboration of the formative experience. The problem that guides our objective aims to understand in what sense the dimensions of dialogue and participation, as principles, can be rethought from the perspective of the category of formative experience. Our hypothesis rests on the understanding that only an educational process capable of mobilizing the realization of a formative experience mediated by dialogue will be able to commit subjects to the construction of a critical, autonomous

and free conscience. In order to accomplish this objective, we based ourselves on a qualitative methodology in terms of the approach to the problem, bibliographical in character, and hermeneutic in nature. From this perspective, our thinking was directed in three moments. In the first, we situate dialogue as a formative principle that mobilizes the subject to by being more, anchored in the approaches of Benincá and Freire. Secondly, by investigating the concepts of dialogue, formation and classrooms, we attempt to problematize the dimension of the formative experience mobilized by the dialogue between teacher-students and students-students. And finally, we maintain that the relationships established in the classroom between the subjects of the formative process should mobilize, mediated by dialogue, the formative experience, the one that guides the discovery of the difference, and to project and inaugurate other forms of life and living.

Keywords: Dialogue; Formative experience; Participation; Classroom; Human formation.

INTRODUÇÃO

A motivação que nos impulsionou a escrever este ensaio deve-se a dois motivos principais. O primeiro é o de dar continuidade às descobertas e à compreensão do legado intelectual de um dos grandes pensadores orgânicos do sul do Brasil, Elli Benincá¹, reconhecido como um “clássico regional” (Dalbosco, 2022), e descrito por pesquisadores que se debruçaram sobre seus escritos como o ‘Mestre de Todos’. O segundo, no qual situamos a linha de raciocínio que iremos percorrer, trata-se de apreender e interpretar a compreensão de Benincá sobre temas que lhe foram muito singulares e lhe mereceram atenção especial: as dimensões do diálogo, da participação, particularmente no intuito de explorar mais a dimensão da experiência formativa em sala de aula.

Recuperar o legado de um personagem que marcou a história de inúmeras pessoas, de instituições educacionais e de formação teológica onde atuou e, em outras nas quais suas reflexões continuam a ressoar e a tecer releituras de mundos, constitui-se uma responsabilidade social, moral e ética. Em um mundo marcado por tantas contradições e desafios, como por exemplo a marginalização, a pobreza, a miséria, a ausência de reconhecimento, o avanço do autoritarismo, das guerras, do populismo, bem como a destruição da natureza e da vida como um todo, evidencia-se a emergência de pensar caminhos de contracorrente, capazes de sinalizar outros mundos possíveis.

Ante tais dilemas antigos, mas persistentes, nos mobilizamos para problematizar essa realidade plural, complexa e globalizada para, num exercício reflexivo, conhecê-la e interpretá-la numa perspectiva de transformá-la. Assim, nos propomos problematizar o espaço do diálogo, da participação e da experiência formativa em sala de aula. Formulamos o problema que orienta nosso estudo: que sentido as dimensões do diálogo e da participação, enquanto princípios, podem ser repensados a partir da categoria de experiência formativa? Postulamos, como hipótese, que somente um processo educativo capaz de mobilizar a experiência formativa, mediada pelo diálogo, será capaz de comprometer os sujeitos para a construção de uma consciência crítica, autônoma e

¹ Entre as diversas obras citamos: DAL MORO, Selina Maria e RODIGHERO, Ivanir Antonio. Vida e missão do Professor e Pe. Elli Benincá. In: *Itepa Faculdades 40 anos refletindo sobre Evangelização*. Passo Fundo: EDIUPF, 2022, p.23-48. BIANCHETTI, Lucídio. Formação dialógica interdisciplinar: as tecituras urdidas e orquestradas por Benincá. In: *Formação de educadores-pesquisadores: contribuições de Elli Benincá*. MÜHL, Eldon Henrique e MARCON, Telmo (org.). Passo Fundo: EDIUPF, 2022, p. 37-82. DALBOSCO, Claudio Almir e ARAUJO, Daniela De Davi. A simplicidade formativa do mestre professor: um tributo à memória de Elli Benincá. In: *Formação de educadores-pesquisadores: contribuições de Elli Benincá*. MÜHL, Eldon Henrique e MARCON, Telmo (org.). Passo Fundo: EDIUPF, 2022, p.121-154. SCARTEZINI, Angela Trombini. Exercícios formativos da práxis benincaniana: diálogo e memória em sala de aula. Passo Fundo: EDIUPF, 2024.

livre. Para dar conta deste objetivo, seguimos uma metodologia qualitativa quanto ao problema de pesquisa, mas de natureza bibliográfica quanto a sua natureza, centrados, particularmente, na contribuição teórica de dois grandes autores: Elli Benincá e Paulo Freire.

Nesse sentido, dividimos este texto em três momentos. No primeiro, buscamos investigar o diálogo como princípio formativo a partir da práxis benincaniana e freireana. No segundo, indicamos possíveis sentidos que a mediação do diálogo em sala de aula pode ser capaz de abrir horizontes de imaginação, criação e inauguração do novo no mundo. E, por fim, buscamos questionar a dimensão da experiência formativa como princípio orientador e dinamizador do processo formativo.

1. A DIALOGICIDADE COMO PRINCÍPIO FORMATIVO

Para sair do círculo fechado de nós mesmos, em que só vemos nosso próprio rosto refletido nas coisas, é preciso que nos coloquemos fora de nós mesmos. Não somos o umbigo do mundo. E isso é muito difícil: reconhecer que não somos o umbigo do mundo! (Alves, 2014, p. 37)

Iniciamos esta reflexão buscando compreender a concepção de dialogicidade e práxis pedagógica desenvolvida por Elli Benincá². Essa opção deve-se ao fato de que compreendemos que nessas noções se encontram os pilares das relações humanas e, portanto, da educação, que é onde centramos nosso interesse. Para a realização desse intento cremos ser significativo destacar o longo e cuidadoso aprendizado realizado por Benincá ao procurar penetrar na essência das produções intelectuais que foram inscritas na história do pensamento filosófico-pedagógico em sua longa presença no campo educacional e teológico.

Sem deixar de considerar os aprendizados anteriores, sem dúvida, merece destaque o envolvimento de Benincá com Ernani Maria Fiori, intelectual que mais o marcou em sua formação. Nas palavras de Mühl e Mainardi, “como ele mesmo reconhece, a postura humana e a visão crítico-libertadora de Fiori desafiaram-no a envolver-se com a prática educativa transformadora, especialmente na defesa da dignidade da pessoa humana e na luta contra a opressão e o autoritarismo” (2022, p. 185). O contato com Fiori o aproximou de outra referência decisiva em sua formação: Paulo Freire. O nexos entre Fiori e Freire levou Benincá a envolver-se durante toda a vida com a pedagogia do oprimido, a educação libertadora, a teologia de libertação e o *diálogo e a dialogicidade* (Mühl; Mainardi, 2022, p. 185).

A partir da prática pedagógica e à luz desse eminente pensador-educador, hoje, consagrado patrono da educação no Brasil, Benincá ancorou sua dimensão epistemológica. Um dos conceitos que atravessa sua teoria e no qual repousa nosso interesse é o de *diálogo*, que para ele “significa a manifestação recíproca das pessoas através da palavra”. Aliás, para

² Sugerimos a leitura da biografia do Pe. Prof. Elli Benincá, de autoria de MARCON, Telmo e MUHL, Eldon Henrique. Traços biográficos da trajetória intelectual de Elli Benincá. In: MÜHL, Eldon Henrique e MARCON, Telmo. *Formação de Educadores- pesquisadores: contribuições de Elli Benincá*. Passo Fundo: EDIUPF, 2022, p. 19-33.

Benincá, quem pronuncia a palavra, “pronuncia-se a si mesmo; mostra sua intimidade; revela o seu interior, isto é, revela o que foi gerado e o que cresce dentro de si. Pronunciar a palavra significa, portanto, tornar visível o invisível, revelar o oculto, ou seja, anunciar o mistério” (Benincá, 2010, p. 110). Uma compreensão que o referenda é a releitura do pensamento de Morin oferecida por Albuquerque (2021, s.p.), ao afirmar,

O diálogo é uma experiência plural, complexa, que interliga pensamentos, sentimentos e ações. Através dele, essas experiências, esses saberes, pontos de vista ou práticas que por alguma razão foram fragmentados podem ser religados em uma perspectiva de humanização e sustentabilidade do desenvolvimento local, nacional, internacional e planetário. Para a compreensão do mundo atual, da globalização de mercado e dos impactos das tecnologias da comunicação e da informação, pensar linearmente já não dá conta. São múltiplas as tessituras em rede, e é na perspectiva de rede, de ligações e religações, de identificação dos nós e dos núcleos geradores das informações que poderemos aprender a pensar a complexidade com as suas próprias ferramentas de rupturas paradigmáticas. Pensar o complexo com a própria complexidade. A pluralidade, as diferenças, as singularidades, mas, sobretudo, o que é capaz de ligar e religar os seres humanos e a natureza para a sustentabilidade do desenvolvimento da nossa mãe Terra, é que definirá a capacidade do ser humano de se realizar na liberdade.

Assim como na leitura de Morin, Benincá compreende o diálogo enquanto relação entre sujeitos, num encontro frente a frente entre um eu e um tu. O diálogo é relação que acontece mediante o reconhecimento de um saber que repousa fora do eu, requerendo do outro uma complementação à falta que repousa em mim. Enquanto sujeitos falantes, o ser humano precisa do outro para que ambos possam emitir a palavra, aquela que faculta a alteridade. É a palavra proferida por dois sujeitos que é capaz de aquilatar as diferenças e as assimetrias que atravessam o ser e o agir humano. Como sustenta Benincá, “a palavra não é concedida como no caso da relação sujeito-objeto, ou seja, professor-aluno; é ‘proferida’ em condições subjetivas de igualdade, mesmo que os sujeitos que a proferem sejam investidos em papéis assimetricamente desiguais” (2010, p. 187). Assim, numa relação assimétrica é resguardada a simetria entre sujeitos livres e com capacidade para escutar e falar.

Se retomarmos o relato bíblico da criação lemos que no princípio era o Verbo e o Verbo se encarnou entre nós (Bíblia de Jerusalém, 2008, Jo 1,1-18, p. 1842-1843). A palavra encarnada, na tradição judaico-cristã, é condição de vida. A palavra humana, tal qual a palavra divina, é criadora. “A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo” (Freire, 2019, p. 108). Benincá ratifica, assim, o pensamento de Paulo Freire afirmando que a palavra assume o sentido de dizer o mundo e fazer o mundo. Ou seja, a palavra verdadeira é *práxis social* comprometida com o processo de humanização, em que ação e reflexão estão dialeticamente constituídas. “Não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí que dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo” (Freire, 2019, p. 107). Benincá reafirmava, assim, que uma educação humanista-libertadora “tem no diálogo/dialogicidade uma das categorias centrais de um projeto pedagógico-crítico, mas propositivo e esperançoso em relação ao nosso futuro” (Zitkoski, 2008, p. 130). Ou seja, “através do diálogo podemos

olhar o mundo e a nossa existência em sociedade como processo, algo em construção, como realidade inacabada e em constante transformação” (Zitkoski, 2008, p. 130). Assim, o diálogo se impõe como o caminho pelo qual os homens ganham significação enquanto homens. Por isso, o diálogo é uma exigência existencial.

A partir dessas e outras referências, Benincá firmou o conceito de que todo processo formativo é relacional. Como diz Vásquez, “o homem comum e corrente é um ser social e histórico, isto é, encontra-se imerso em uma rede de relações sociais e enraizado em um determinado terreno histórico” (2007, p. 31). Vásquez segue afirmando que a própria cotidianidade está condicionada histórica e socialmente. Em outras palavras: todo ser humano se constitui nas relações e inter-relações que estabelece consigo, com o outro e com o mundo que o cerca. Parte assim da compreensão que todo ser humano é um ser em construção e, portanto, reconhecendo aquilo que já foi vivido e com abertura ao devir, à continuidade, à transformação. Sendo assim, o encontro com o diferente é um traço constitutivo da própria identidade, uma vez que ninguém se torna humanizado sozinho. Como diz Benincá, “o diálogo define-se como construção e busca permanente; introduz-se na luta contra a tendência da ordem institucional a se reificar e, contra a pretensão de cada indivíduo, obter ‘absoluta’ segurança existencial” (2010, p. 189).

O diálogo torna-se uma pulsão de vida, aquela que mobiliza para um outro modo de ser, rompendo com o ensimesmamento e com as condições reificadoras. Impulsiona para o exercício que mobiliza o sujeito a sair da zona de conforto, da acomodação, do basismo e da simples instrução. É no e pelo diálogo feito relação, que o ser humano se forma e se transforma no curso de seu existir, nas leituras de mundo que vai tecendo, segundo suas condições e possibilidades de imaginar e criar novos horizontes a serem inaugurados.

É nessa direção que se posiciona a questão: em que medida as relações humanas, sobremaneira as tecidas nos ambientes educativos, são permeadas pelo diálogo? Mais singularmente: as relações na sala de aula, são exercícios de prática de liberdade? Se o diálogo é palavra, partilha, encontro, vida..., urge pensá-lo, portanto, como um dinamismo nuclear nos ambientes que são, por natureza, mobilizadores de relações humanas e de reconhecimento recíproco. Neste aspecto, a educação naquilo que lhe é próprio enquanto arte de ensinar, torna-se o lugar do diálogo por excelência, ou seja, de produção de vida, reconhecimento de si, do outro e do mundo. Ensinar torna-se um ato político de ajudar a inserir o outro e o novo no curso da história, capaz de lê-la e compreendê-la e afirmar-se como sujeito.

O diálogo é uma potência formativa, que ao estar atravessada pela ética, impulsiona a transformação de mundos, seja do sujeito, seja da realidade que o cerca. O diálogo faz com que as relações do saber e do fazer que são mediadas pela palavra transformem-se em práxis. A palavra exige uma incursão no mundo da vida a fim de que ela repercuta em progresso qualitativo do ser no mundo. Assim, ela não se torna vazia, sem sentido e virtualizada. A palavra feita vida potencializa a superação da fragilidade em que se encontra o sujeito, impulsionando-o a abrir outros caminhos de libertação e emancipação humana. Portanto, o diálogo faz com que haja relação, haja impulso, haja movimento, haja vida.

2. DIÁLOGO, FORMAÇÃO E A SALA DE AULA

Não nasci, porém, *marcado para ser* um professor assim. Vim me tornando desta forma no corpo das tramas, na reflexão sobre a ação, na observação atenta a outras práticas ou à prática de outros sujeitos, na leitura persistente, crítica de textos teóricos, não importa se com eles estava de acordo ou não. É impossível ensaiarmos estar sendo deste modo sem uma abertura crítica aos diferentes e às diferenças, com quem e com que é sempre provável aprender. (Freire, 2021b, p.102)

Se o diálogo constitui, forma e transforma o sujeito, ou melhor, é ‘uma exigência existencial’, conforme Freire (2019, p.109), significa que ele pode ser potencializado, dinamizado e priorizado. Um dos âmbitos que possui a capacidade ímpar de fortalecer as relações dialógicas é o espaço da sala de aula e/ou da educação como um todo. Para caminhar conforme o movimento do pensamento que levou à elaboração deste texto permanecemos com esse primeiro traço. O ambiente da sala de aula, na relação que se tece entre sujeitos, é fecundo para a promoção do diálogo. Aliás, se o diálogo constitui, emancipa e liberta o sujeito, ele deve então ser ensinado, praticado e vivido. A sala de aula, por sua vez, é um tempo e momento singulares para que ele possa ser mobilizado.

A sala de aula, entendemos aqui, é o laboratório do diálogo. Ela tem a possibilidade de ser o espaço das trocas, das partilhas, de descobertas, de socializações, de um interesse comum, capaz de promover aberturas a outros mundos possíveis visualizados, criados e habitados. Por isso, o encontro que se tece em sala da aula é um lugar por excelência de afeto, de acolhida, de reconhecimento, de relação, no qual cada qual vai elaborando e alargando sua própria história. A sala de aula enquanto lugar do diálogo, é o lugar das tecituras do sujeito, no qual, na relação com o outro, ele vai lapidando a si mesmo. Nas palavras de Benincá,

A sala de aula é um espaço e um tempo privilegiados para o professor e aluno estabelecerem o diálogo. Para que tal ocorra, cabe ao professor a iniciativa de desencadeá-lo (iniciativa esta não opressora, uma vez que ao opressor não interessa tal atitude), concebendo, para tanto, a sala de aula como um palco de debates e consumindo o tempo que passar nesse palco na alimentação e habitação desses debates (2010, p. 113).

Ensinar e aprender pela mediação do diálogo, não são ações fáceis, afinal, dialogar requer exposição, dizer de si, acolher o outro, o íntimo do outro, ao mesmo tempo que dá tudo de si, numa troca simbiótica profunda. Mas, mesmo assim, apesar da profunda troca, não é possível conhecer tudo do outro e, ao mesmo tempo, tudo de si. O conhecimento de si e do outro é sempre parcial e sempre mediado pela palavra, ou seja, passa sempre pela mediação do diálogo que nunca se esgota. A sala de aula, enquanto lugar do diálogo, é o lugar da palavra, aquela que comunica a interioridade e faculta o reconhecimento de si e do outro, e, com isso, a tomada de consciência. Paulo Freire (2019, p. 108), afirma que “não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão”. O diálogo que se inscreve na palavra, torna-se práxis, relação, encontro. Encontro mediatizado pelo mundo que não se esgota numa relação comunicacional entre um eu e um tu, mas se torna um ‘ato de criação’.

Por isso precisamos falar da qualidade do diálogo. Afinal, se o diálogo requer uma exposição da intimidade dos sujeitos, uma vez que exige que eles possam dizer de si e deixarem abertura para o desconhecido que emerge do outro, significa que é um espaço da vulnerabilidade. Não há diálogo sem que o sujeito esteja vulnerável, justamente para permitir que algo de novo possa repercutir em si. Porém, colocar-se nessa condição torna-o um ser frágil, suscetível, despojado, nu. Por esse motivo, exige a requisição do papel do docente como agente mediador da palavra, capaz de orientá-la eticamente, no sentido da alteridade, do reconhecimento, impulsionando o reconhecimento da dignidade humana que habita em cada um. Nas palavras de Freire, “quando, porém, falo da ética universal do ser humano estou falando da ética enquanto marca da natureza humana, enquanto algo absolutamente indispensável à convivência humana” (2021a, p. 19). Afinal, uma vez que é próprio da natureza ontológica do ser humano a busca pelo ser-mais, qualquer perspectiva que cerceie, negue ou fragilize esse direito, viola a dignidade humana, ferindo não apenas um sujeito, mas a própria humanidade.

O diálogo, quando atravessado pela ética do reconhecimento, é libertador, ou melhor, se transforma numa prática de liberdade. Pensar a sala de aula como exercício da liberdade é concebê-la como lugar de troca de práticas e saberes, onde as visões de mundo se explicitam, narrativas são colocadas, leituras de mundo são manifestadas, enfim, a consciência prática dos envolvidos é posta em comum. Para que isso ocorra, há necessidade de confiança e capacidade de escuta pelos pares. Mediante tais atitudes e pela partilha da palavra, vão se configurando e reconfigurando os saberes de cada sujeito. É só numa profunda confiança que o diálogo em sua dimensão mais alargada se torna eficaz, uma vez que estabelece relações de reconhecimento da singularidade, da pluralidade e da diversidade. Conforme Freire, “a confiança implica o testemunho que um sujeito dá aos outros de suas reais e concretas intenções. [...] Falar, por exemplo, em democracia e silenciar o povo é uma farsa. Falar em humanismo e negar os homens e as mulheres é uma mentira” (2019, p. 113).

O poder do diálogo reside justamente nessa capacidade criativa de colocar em movimento aquilo que é próprio de cada sujeito, para que na ‘mistura das palavras’, o novo possa emergir em cada sujeito. Por isso, o diálogo é iniciador, é criador, é inventor, pois inaugura a todo tempo o novo no mundo. Trata-se da capacidade de tomar aquilo que é comum aos sujeitos a partir de uma abertura ética, oportunizando a passagem da consciência ingênua para uma consciência crítica. Uma consciência, fruto da troca coletiva entre muitos mundos singulares, que abre para a criação de outros tantos, facultando aos sujeitos poderem habitar nestes mundos criados. A sala de aula é um devir, algo que vai se tornando, gerando vida. Assim, metaforicamente falando, ela está prenhe de um porvir, de algo que está para nascer. É o diálogo que dá vida à sala de aula, pois do contrário, ela adoece, enfraquece e se torna pulsão de morte. Mediante o diálogo, a sala de aula torna-se o lugar do inesperado, daquilo que não se sabe, de um desejo de querer encontrar algo a mais.

Criar uma consciência crítica advém dessa troca coletiva de experiências, de aberturas, exposições que facultam ao sujeito humanizar-se. Desta forma, a sala de aula encontra um papel fundamental em ser este espaço de confiança, acolhida e reconhecimento. Ela não é o lugar somente de uma exposição de conceitos por parte daquele que tudo sabe, do erudito (professor), ante o

ignorante (aluno). A sala de aula torna-se um lugar problematizador, que por meio das perguntas e dos debates promove o diálogo. Ao professor cabe – conforme compreende Benincá ao reler Freire – promover um diálogo em torno de um tema comum, ou seja, algo pelo qual os sujeitos possam ter com o que problematizar. A consciência crítica emerge da troca de experiências ante aquilo que é conhecido que, mediante a problematização, inaugura o novo àquele que ainda não conhecia.

Partir do universo cultural do sujeito implica reconhecê-lo como sujeito capaz, oportunizando que ele possa problematizar aquilo que lhe acontece. Afinal, não partir de algo comum entre o estudante e o professor, torna-se para Freire, uma educação bancária, uma vez que não implica o sujeito numa transformação de si e do mundo. Sobre o professor repousa a capacidade de despertar a ação, a reflexão para que dela se gere nova ação. Portanto, é papel do professor planejar a aula (Ação), criar condições favoráveis de estudo dentro da sala de aula, estimulando a curiosidade e a criatividade dos alunos (Reflexão) e, por fim, reelaborar as aulas após observadas a necessidades dos educandos (Nova ação).

Pode-se dizer que a postura dialógica do docente em sala de aula desperta para o ‘ainda não’, ou melhor, para o “vir a ser”. Há uma função que não é do todo saber, mas da mediação das experiências, despertando o uso da criatividade, da imaginação, da autonomia e da liberdade. Por isso, Paulo Freire em *Pedagogia da Autonomia* (Freire, 2021a), ao retomar a importância da postura dialógica e da prática da dialogicidade em uma educação humanizadora, refere-se à importância da educação corporificada. Testemunhar a abertura aos outros, a disponibilidade curiosa à vida, a seus desafios, são saberes necessários à prática educativa. Essa abertura só pode efetivar-se pelo diálogo crítico e criativo em relação à existência humana concreta, superando conceitos estruturados pelo senso comum, porque diz Benincá, “o senso comum estrutura, com muita habilidade e criatividade, processos de resistência capazes de anular qualquer proposta político-pedagógica, por mais estruturada que seja, principalmente nos grupos mais excluídos” (Benincá, 2002, p. 79–80).

Na perspectiva de uma educação libertadora impõe-se para o educador, minimamente, uma prática orientada por dois princípios inquestionáveis. O primeiro princípio consiste em nos dedicarmos à escuta silenciosa dos depoimentos e dos textos utilizados, para entender de maneira imanente o que eles têm a nos dizer. Consideramos que, sem esta entrega silenciosa-ativa, não há diálogo participativo, mas somente a posição de um dos interlocutores, que tenderia a impor, em uma via de mão única, sua “verdade” aos demais. No entanto, no sentido dialógico participativo, a verdade assume a dimensão histórica, inconclusa e, principalmente, intersubjetiva, que caracteriza a própria condição humana em sua sociabilidade no sentido ético.

Saber escutar é, assim um dos saberes necessários à prática educativa. Trata-se de uma escuta que vai além da capacidade auditiva e difere da pura cordialidade. Saber escutar é condição para o desenvolvimento de uma prática educativa democrática. Paulo Freire, tanto em seu pensamento quanto em sua prática testemunhava que na medida que aprendemos a escutar, paciente e criticamente, o educando, podemos passar a falar com ele e não falar para ele, como se fôssemos detentores da verdade a ser transmitida. “Nessa perspectiva, saber escutar requer que se aprenda a escutar o diferente” (Saul, 2008, p. 171).

O segundo princípio repousa na capacidade de interrogar o que foi ouvido, buscando compreender as razões do que foi dito e, sobretudo, daquilo que possivelmente permanece oculto. Não podemos esquecer que a atitude crítica a ser construída depende basicamente da capacidade humana de ouvir e perguntar e, precisamente por isso, tal capacidade acontece sempre num âmbito contingente e incerto dos acontecimentos, exigindo que os próprios participantes assumam os riscos inerentes às fragilidades dessa contingência, as quais nada mais significam do que a própria vulnerabilidade da condição humana. Portanto, ouvir pacientemente, perguntar insistentemente, refletir, intervir e avaliar constantemente são aspectos constitutivos do procedimento dialógico que sustenta a ideia democrática de participação, buscada obstinadamente pela práxis Benincaniana pela qual se torna decisiva à formação da comunidade humana e o próprio cuidado da casa comum.

Hoje, precisamos nos colocar no lugar do mestre Benincá para entender o ponto de partida de sua visão de mundo e de sua fala. Adentrar nesse cenário é condição indispensável para entender Benincá que sempre testemunhou que a natureza ontológica do ser humano é de *ser-mais*. Portanto, qualquer ato que negue ou cerceie esse direito é transgressão ética, violência que fere a sua humanidade. Qualquer forma de discriminação ou preconceito em relação à raça, gênero, etnia, classe social deve ser radicalmente explicitada, enfrentada, denunciada. Qualquer ato que desrespeite o sujeito humano, não garantindo o seu direito à diferença, é transgressão da ética universal em defesa da humanização. Freire reafirma, em *Pedagogia da Autonomia*: “Daí o tom de raiva, legítima raiva, que envolve o meu discurso, quando me refiro às injustiças a que são submetidos os esfarrapados do mundo [...]. O meu ponto de vista é o dos condenados da Terra, os excluídos” (2021a, p. 16).

3. EXPERIÊNCIA, FORMAÇÃO E A SALA DE AULA

O mundo é salvo todos os dias por pequenos gestos. Diminutos, invisíveis. O mundo é salvo pelo avesso da importância. Pelo antônimo da evidência. O mundo é salvo por um olhar. Que envolve e afaga. Abarca. Resgata. Reconhece. Salva. Inclui. Esta é a história de um olhar. Um olhar que enxerga. E por enxergar, reconhece. E por reconhecer, salva. (Brum, 2006, p.22)

Falar de experiência é trazer à tona o ser sujeito, aquilo que afeta o todo do ser. Afinal, experiência diz respeito ao “que nos passa”, “o que nos acontece”, “o que nos toca”. Em um mundo em que “*muitas coisas passam*” e poucas “*nos passam*”, muitas tocam e poucas “*nos tocam*”, pensar a educação e a arte de ensinar a partir da experiência torna-se um desafio. A possibilidade de fazer acontecer o processo educativo que seja capaz de mobilizar a experiência, é fazer da arte de educar não apenas uma ‘passagem’, mas uma significância, aquela que permanece, que faz morada no sujeito.

Pensar a sala de aula como aquela que orienta para a experiência, requer pautá-la de um outro lugar, para além de uma tecnicização, imediatização, da pressa, da pura preparação para o trabalho, da profissionalização, de um simples lugar de acontecimentos. Pensar a educação é pensar um processo

de ensino-aprendizagem vivo, capaz de encontrar aderência nas individualidades e singularidades. Afinal, em um universo social complexo, marcado por lógicas marginalizadoras, medicamentadoras e incapazes de reconhecer o sujeito como sujeito, para além de uma patologia ou de um diagnóstico, as experiências formativas são capazes de simbolizar e ressignificar os laços sociais.

Mas o que significa experiência e o saber-fazer educativo atravessado pela experiência? Para responder a essa questão, vale a pena recorrer a Heidegger, que, ao tratar do conceito experiência, compreendia-a como algo que nos toca, se apodera de nós, nos tomba e nos transforma. Para o filósofo, a experiência diz respeito ao “sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar” (1987, p. 143). O sujeito da experiência é um sujeito alcançado, tombado, derrubado. Alguém que se deixa encontrar com o desconhecido, mergulhar em si mesmo. Nas palavras de Jorge Larossa,

A experiência, a possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque, requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço (2015, p. 25).

A experiência, aquela que orienta a olhar, o olhar sobre si e sobre o mundo, a partir de outra perspectiva, daquilo que afeta, enxerga, simboliza e significa o viver. Pensar a educação entremeada pela experiência repousa na metáfora trazida por Brum: “E por enxergar, reconhece. E por reconhecer, salva” (2006, p.22). Não basta aprender, pois a vida não habita no conceito. Aquilo que marca, afeta e ativa o sentido de viver repousa na qualidade das experiências que o sujeito vive ao longo da sua vida. Na esteira de Freire, se são as experiências, aquelas que nunca morrem, pautar a sala de aula e os processos educativos por elas é facultar a possibilidade de que a educação seja capaz de formar e transformar.

Eis a questão: para que serve a educação? Ou melhor, educar para quê? Tais questões parecem posicionar o papel do processo educativo d’outro lugar: a partir do reconhecimento, da alteridade. Pensar a educação e os processos educativos tendo em vista a experiência, não significa não dar conta dos pressupostos básicos do ensino e da aprendizagem enquanto transmissão do saber historicamente produzido, mas, que estes saberes possam despertar experiências outras, capazes de enriquecer o ser e o agir humano a partir da vida do educando. Ou seja, não significa que a instrução não seja reconhecida no processo de ensino-aprendizagem, entretanto, ele não é a centralidade, se não a experiência formativa. Os saberes são aqueles que qualificam a experiência de si, aí onde repousa o sujeito. Quanto mais qualificada for a mobilização destes saberes para a ampliação e ressignificação das experiências, mais intensas serão as possibilidades de que o sujeito poderá fazer com estes saberes, ampliando-os e mobilizando-os para outras experiências.

Nesse enfoque, também na esteira de Dewey, a tarefa pedagógica é sempre a de tomar a qualificação da experiência enquanto continuidade. Aliás, uma experiência não finda em si mesma, não é a conclusão do todo, mas abertura. A experiência formativa da sala de aula é aquela que abre

buracos na experiência para promover outras. Como salienta o autor, “o princípio de continuidade de experiência significa que toda e qualquer experiência toma algo das experiências passadas quanto modifica de algum modo as experiências subsequentes” (2023, p. 38-39).

Para exemplificar, pautamos exemplos para iluminar essa afirmação. Os medalhistas nas Olimpíadas de Paris em 2024 não lograriam a subida ao pódio se um dia não tivessem superado o movimento de engatinhar e gradativamente, correndo, pulando por campos e praias e de continuados treinamentos, alargassem sua experiência motora até alcançar o máximo que a humanidade pode chegar. Outro exemplo, ao considerarmos a monumental obra de Paulo Freire, podemos perceber que ela se funda nos alicerces de sua alfabetização pela ação de sua mãe, que o ensinou a escrever com pequenos galhos de árvore no quintal da casa da família. Em Jaboatão concluiu a escola primária. Em seguida, fez o primeiro ano ginásial no Colégio 14 de julho de Recife. Prosseguindo, alcançou o pódio da educação, sendo aclamado ‘Patrono da Educação Brasileira’.

Na esteira de Freire e reconhecendo o caminho percorrido por Benincá no processo de sua formação, lembramos o parecer do saudoso Bispo Emérito de Passo Fundo, Dom Urbano Allgayer, registrado no livro organizado pelos professores da Itepa Faculdades, Clair Favreto e Rodinei Balbinot e intitulado *Teologia e Pastoral Práxis e Evangelização. Homenagem a Elli Benincá nos seus 70 anos (2006)*, declarou:

O Pe. Elli Benincá é um sacerdote – educador de excepcionais qualidades, que integra as duas funções. Provido de doutoramento, emérito professor universitário, concilia o carisma presbiteral, formador de futuros padres, com dotes de eminente pedagogo, mestre e orientador do nosso clero, com uma atuação bem sucedida no meio universitário (p. 39)

Menino nascido às margens do rio Uruguai, diversas vezes repetiu àqueles que com ele cruzaram pelos bancos escolares, que aprendeu nas lides agrícolas realizadas na pequena propriedade familiar que cada espécie vegetal tem seu tempo de plantio e de colheita e que cada uma necessita de implementos e cuidados específicos. Transferindo sua experiência para o cultivo da humanidade, seja pela docência da filosofia ou da teologia e pela construção de metodologias para a prática pastoral e pedagógica, na perspectiva de superação da subalternidade e para construção de sujeitos humanos, sempre inconclusos, mas com vocação para ser sempre mais, intui que, a sala de aula, onde a palavra, mediada pelo exercício de diálogos construtivos, se constituiria o *locus* privilegiado de realização de uma educação e uma pastoral libertadoras.

Em sua prática pedagógica e ciente que a experiência formativa se constitui em movimento experiencial do próprio sujeito aprendente e que vai sempre se alargando, a pergunta era a chave utilizada por ele para abrir mais janelas que permitissem ver novos mundos. Um ver que não se constituía num simples olhar, mas um ver que permitia perceber o que não é visto por um simples olhar. Ou seja, a prática pedagógica de Benincá induzia ao desvelamento do encoberto sob as aparências e que ia se realizando no movimento do pensamento crítico. Repetia assim a afirmação de um personagem desconhecido que deixou registrado num velho almanaque surrado pelo tempo e que o vento nos pôs na mão: “Não é sobre o que você está olhando, é sobre o que você vê”. Um ver mediado pela compreensão do texto escrito ou da escuta do ‘outro’.

Mais, longe de ser um professor opressor, Benincá lançava mão da pressão para ‘empurrar’ para frente e assim promover a libertação do estudante realizando sua própria experiência. Esta era compreendida por ele como única forma de tornar-se mais, mediante o exercício da cognição. Por isso, sempre exigia a experiência prévia da leitura do texto posto para o debate coletivo em sala de aula. Caso alguém se descuidasse desse primeiro exercício, convidava-o a buscar na biblioteca fontes bibliográficas para inteirar-se, mediante a leitura, da mensagem posta pelo autor. É importante frisar que os que apreendiam seu projeto educativo, mergulhavam profundamente nos recursos didáticos (textos) postos para continuidade do processo de aprendizagem.

Paralelo com práticas que visavam impulsionar os estudantes para frente, destacava-se em Elli o cuidado com aqueles que já caminhavam com bastante liberdade em direção à descoberta do outro que se apresentava nos textos indicados para estudo. Estes sempre encaminhados para que, pelo exercício da cognição, avançassem na descoberta de si. Registramos aqui a experiência vivida por um grupo de estudantes de filosofia nos primórdios da Universidade de Passo Fundo. Depois de cada aula ministrada por Benincá, à tardinha, um pequeno grupo, sistematicamente se reunia sob uma frondosa ‘maria-mole’ situada num espaço de lazer e que espraiava, gratuitamente, sombra refrescante, para, ali, coletivamente, ler, analisar e compreender a mensagem do texto, encaminhado pelo professor Elli. Atento a esse movimento, não poucas vezes, ele surpreendia o grupo e depois de um saboroso lanche oferecido, graciosamente, pelo dono do bar, juntos mergulhavam, novamente na leitura da qual, provocados por perguntas de Elli, surgiam novas questões que, analisadas, permitiam, enfrentar o senso comum e focar no contexto sociopolítico e econômico os desafios postos à educação e para a construção do senso crítico.

Na esteira da proposta pedagógica de Freire e Benincá, o que está em questão é a experiência enquanto continuidade e contínua elaboração do sujeito aprendente. Cada experiência afeta as subsequentes, atribuindo qualidade e fragilidades, facultando ou dificultando novas experiências. Daí que o papel do professor como aquele que coloca em movimento as experiências, oportuniza uma maturidade e alargamento delas, qualificando-as, para que sejam éticas e formativas. Afinal, diz Dewey,

A experiência não se processa simplesmente no interior da pessoa [...]. Toda experiência genuína tem um lado ativo que, de algum modo, muda as condições objetivas em que se passam as experiências. A diferença entre civilização e o estado selvagem, para dar um exemplo em larga escala, se encontra no grau em que experiências prévias mudaram as condições objetivas em que se passam as experiências subsequentes. A existência de estradas, meios de deslocamento rápido e transporte de ferramentas, utensílios, mobiliário, luz e força elétricas, ilustram o exemplo dado. Se fossem destruídas as condições externas da experiência civilizada presente, nossa experiência regrediria, pelo menos por um tempo, ao mesmo nível dos povos primitivos. (2023, p. 45–56).

A experiência, por não dizer respeito apenas ao sujeito, implica tudo e todos, portanto, quando falamos de educação, implica toda a turma, toda a instituição. Pensar o processo educativo mobilizado pelo docente a partir da experiência, é ampliar a concepção de educação como uma prática de liberdade. A experiência é aquela que mobiliza e promove a continuidade da

aprendizagem, uma vez que nunca se sabe tudo. Uma educação mediada pela experiência coloca o sujeito em constante construção, numa continuidade de amadurecimento de si, do outro e do mundo. Ao ancorar o processo formativo na experiência educativa, formativa e ética, a educação se torna um processo social, como enfatiza Paulo Freire. O professor não é aquele que possui verdades absolutas, um todo-saber... é um mobilizador de experiências formativas. Por isso, deve conhecer a realidade que o cerca e os seus educandos, para que seja capaz de criar estratégias capazes de impulsionar experiências. Além disso, tenha condições de instigar o interesse por novas experiências, potencializadoras do novo mais uma vez, numa constante espiral.

O que é nuclear, nessa perspectiva, é que em meio aos desafios de uma educação contemporânea marcada pelo individualismo, empresariamento da subjetividade, medicalização da infância, ausência de escuta, de diálogo, de destituição de laços familiares, sociais e outros, esta abordagem mostra que a dimensão da experiência aponta para uma outra lógica. Trata-se de um caminhar que coloca em diálogo, singularidades, modos de ser, individualidades que marcam cada sujeito como um si mesmo. É essa capacidade de educar na pluralidade, valorizando e mobilizando experiências formativas em cada sujeito, capazes de educar para o viver comum, que se encontra um dos pilares da resposta à pergunta 'para que serve a educação'. Mas como pensar um percurso didático-formativo capaz de mobilizar todos os educandos envolvidos, com suas singularidades e individualidades para experiências formativas?

Compreendemos que os sujeitos que se encontram na sala de aula são atravessados por inúmeras relações que estão para além de uma universalidade. Cada um deles possui uma estrutura familiar, modo de ser, pensar, criar, imaginar... Pensar o lugar da experiência, da abertura de si ao mundo é um sinal de luz, de abertura, de acolhimento, de sentido, de escuta, de diálogo. Uma educação pautada pela experiência se torna o espaço da arte, da criatividade e da imaginação. Afinal, como salienta Freire,

Na verdade, não podemos viver senão em função do amanhã, daí o ser da curiosidade, da imaginação, da invenção que não podemos deixar de estar sendo. E não se pense e não se diga que a imaginação e a criação são domínio próprio do artista enquanto ao cientista cabe o desvelamento ou a desocultação de verdades pré-estabelecidas. A curiosidade epistemológica não se deixa isentar da imaginação criadora no processo de desocultação da verdade. O ser humano é uma totalidade que recusa ser dicotomizada. É como uma inteireza que operamos o mundo enquanto cientistas ou artistas, enquanto presenças imaginativas, críticas ou ingênuas. É por isso também que a educação será tão mais plena quanto mais esteja sendo um ato de conhecimento, um ato político, um compromisso ético e uma experiência estética (2021a, p. 136).

É diante dessa dimensão e do já exposto nas linhas acima, que a educação necessita ser mais do que instrução, um ambiente de alto grau de sistematização e organização de saberes a serem transmitidos a mentes 'vazias' ou a meras 'esponjas', como se cada sujeito fosse uma tábula rasa. Tampouco trata-se de uma proposta restrita a uma aprendizagem de um modelo de sujeito ideal ou de um processo educativo desprovido de sistematização. O que está em questão é a possibilidade daquilo que é vivido se tornar experiências e que estas possam não apenas reproduzir, mas inaugurar o novo. É nessa direção que compreendemos que repousa o papel e a função da educação e do fazer docente.

Uma educação capaz de ser espaço de alteridade é aquela que se mobiliza por e para experiências. Ao docente, nesse sentido, repousa a grandeza de qualificá-la, despertando através de sua prática e didática, meios e possibilidades de acolhimento das singularidades, do sujeito como sujeito, e mobilizar para algo mais... uma experiência subsequente, na linguagem de Dewey. Assim, a sala de aula mais do que um espaço de elaboração de conceitos, torna-se um laboratório de troca de saberes, práticas e experiências. Um processo formativo cujo fim não é em si e para si, mas para o mundo, para a sociedade, para civilização, para um agir humano, ético e democrático. Trata-se de um lugar de aprender a aprender, aprender a viver, aprender a ser consigo e com os outros. Em sala de aula, o professor se defronta com as dimensões humanas mais belas para alcançar e despertar a imaginação e a criatividade para novas experiências, novos mundos a serem habitados.

Postular o espaço formativo da sala de aula atravessado pela dimensão da experiência, requer, entretanto, uma outra noção de escola, de Estado e de Nação. Afinal de contas, em um contexto marcado pela privatização da vida e de um individualismo meritocrático reinante, pautar uma educação para a sociabilidade de experiências e não para um carreirismo, significa postular novas formas de pautar a educação. Novos currículos, novas avaliações, novos investimentos, novas escolas, novas formações e novos modos de operar o papel da instituição educativa, da educação, da família, do docente e do educando.

Um novo horizonte que se mobilizará com o tempo e o esforço daqueles que buscam, nas pequenas alternativas possíveis, despertar experiências nas fendas enrijecidas de um viver fixista. Aos novos formadores e novos formandos cabe mobilizar novos esforços pedagógicos, políticos e institucionais capazes de impulsionar um novo saber-fazer. Quiçá, seja nossa inspiração cotidiana. O que pontuamos e sustentamos é que ainda que estejam num horizonte distante, os princípios, as metodologias e as práticas deverão ser pautados para realização de uma educação de e para a experiência. Daí, reforçamos a importância e a urgência de que a formação de professores-educadores seja perpassada por luzes que mobilizam para este horizonte.

Considerações finais

Tendo presente as linhas que orientaram a reflexão, salientamos que buscamos situar o diálogo como princípio formativo, aquele que mobiliza o sujeito a ser mais. Tomamos inicialmente as abordagens de Benincá e Freire como sustentação teórica e epistemológica à medida que postulamos a íntima relação entre o diálogo e a experiência formativa. Buscamos sustentar que o diálogo é uma potência formativa que mobiliza a dimensão ética do reconhecimento e da abertura ao outro. O diálogo torna-se uma prática de liberdade, de autonomia, promovendo, no jogo das palavras, a efetivação de uma práxis emancipatória.

Tendo presente essa dimensão, seguimos num segundo momento, aprofundando a relação entre o diálogo, a formação e a sala de aula, uma vez que entendemos que este é um lugar privilegiado em que o ser humano pode alargar seus horizontes de imaginação, criação e inauguração do novo no mundo. Buscamos sustentar que a dimensão da experiência formativa mobilizada pelo diálogo, faculta compreender a singularidade do papel docente não como um ‘todo saber’ e do educando como uma “tábula rasa”, mas como espaço de construção e troca de

experiências. A compreensão de práxis postulada por Benincá e Freire marcam essa dimensão.

Por fim, situamos o terceiro momento deste texto que buscou evidenciar a dimensão da sala de aula como uma experiência formativa mobilizada pelo diálogo. Um ensino mediado pela experiência e sua continuidade pressupõe uma relação pedagógica que se estabelece na relação dialógica entre docente e discente. Nesse sentido, sustentamos que a relação que a sala de aula deve mobilizar, mediada pelo diálogo, é a experiência formativa e seu alargamento contínuo como um processo de reconhecimento de si, do outro e do mundo. É a experiência formativa que faculta o interesse pela descoberta do diferente, bem como projetar e inaugurar outras formas de vida, sejam elas pessoais e/ou sociais. A sala de aula, compreendida como troca de práticas e saberes, é o espaço-tempo que mobiliza para a experiência, alarga o universo simbólico dos envolvidos e provoca para outras leituras da realidade, oportunizando novas descobertas.

À luz da prática de dois grandes pensadores como Freire e Benincá, bem como da companhia de outros grandes interlocutores, defendemos a riqueza que significa pensar a sala de aula como expressão e reverberação de uma experiência formativa. Um lugar de aconchego, partilha, trocas, bem querer e bem viver, um lugar onde se aprende e se ensina, oportunizando a mais nobre das dimensões humanas: ler o mundo. Quiçá essas inspirações mobilizem para compreender a sala de aula não apenas como um ambiente de aprendizagem cognitiva, mas de elaboração do viver, espaço onde as subjetividades se encontram, se dinamizam e qualificam-se. Um desafio à formação humana.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Targelia de Souza. Paulo freire na escola: ensinar exige diálogo. *Revista Construir Notícias*, [s. l.], n. 117, 2021. Disponível em: <https://www.construirnoticias.com.br/paulo-freire-na-escola-ensinar-exige-dialogo/>. Acesso em: 23 set. 2024.
- ALVES, Rubem. *Ostra feliz não faz pérola*. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2014.
- BENINCÁ, Elli. *Educação, práxis e ressignificação pedagógica*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2010.
- BENINCÁ, Elli. *O senso comum pedagógico: práxis e resistência*. 2002. 248 f. Programa de Pós-Graduação em Educação - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2004.
- BRUM, Eliane. *A vida que ninguém vê*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2006.
- DALBOSCO, Claudio Almir. *Padre e Educador Elli Benincá: fonte de inspiração e de compromisso*. In: Instituto de Teologia e Pastoral - Itepa. 3 maio 2022. Disponível em: <https://itepa.com.br/2022/05/03/padre-e-educador-elli-beninca-fonte-de-inspiracao-e-de-compromisso/>. Acesso em: 22 set. 2024.
- DEWEY, John. *Democracia e educação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- DEWEY, John. *Experiência e educação*. Petrópolis: Vozes, 2023.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 69. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021a.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FREIRE, Paulo. *Política e educação*. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021b.

HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Barcelona: Del Serbal, 1987.

LARROSA, Jorge. *Tremores: Escritos sobre experiência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MÜHL, Eldon Henrique; MAINARDI, Elisa. Dialogicidade e práxis pedagógica de Benincá. In: MÜHL, Eldon Henrique; MARCON, Telmo. *Formação de educadores-pesquisadores: Contribuições de Elli Benincá*. Passo Fundo: EDIUPF, 2022.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SAUL, Ana Maria. ESCUTAR. In: STRECK, Danilo R; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

VÁZQUEZ, Adolfo Sanchez. *Filosofia da Práxis*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

ZITKOSKI, Jaime José. Diálogo/dialogicidade. In: STRECK, Danilo R; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

A PRÁTICA EVANGELIZADORA EM COMUNIDADES COM O ROSTO DE JESUS

The evangelizing practice in communities with the face of Jesus

Ivo Pedro Oro*

*Possui graduação em Filosofia e Teologia. Especialização em Educação Popular e Metodologia Pastoral pela Itepa Faculdades e mestrado em Ciência da Religião. É padre na Arquidiocese de Chapecó atuando na Paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.

 ivoro@netxan.com.br

 <https://orcid.org/0009-0000-2111-1605>

Recebido em 12/04/2024

Aprovado em 27/07/2024

Resumo: Toda tradição religiosa tem sua expressão cultural e vivencial coletiva e comunitária. Os cristãos aprenderam da herança de Israel a importância de ser e viver como povo de Deus e vivenciaram com Jesus e os apóstolos o ser comunidade, compartilhando a vida, os dons e os bens. Hoje o contexto é, em certa medida, de individualismo exacerbado, de priorização dos próprios interesses e de fechamento em relação ao próximo. Numa expressão frequente de Papa Francisco, *ergue-se mais muros e faz-se menos pontes* (FT 27). A Igreja precisa urgentemente retomar a chave eclesiológica do Vaticano II: Igreja (todos os batizados/as) é o povo de Deus e a prioridade que o episcopado latino-americano estabeleceu, especialmente em Medellín, Puebla e Aparecida é viver a vida em comunidades. Elas têm a missão de humanizar e libertar,

vivendo o amor, a misericórdia e o cuidado da vida, tanto internamente, como contribuindo na construção do Reino, transformando a sociedade. No mundo, a comunidade cristã busca ser e viver como rosto e presença de Jesus. Isto é possível, desde que haja um verdadeiro processo de formação, de animadores e dos cristãos em geral, à luz de ensinamentos eclesiais e bíblicos que nos apontam o compromisso com o Reino no mundo. É dentro deste cenário eclesial, a partir de uma abordagem bibliográfica, que o presente texto visa a contemplar três aspectos cruciais na missão cristã. No primeiro, são apresentados alguns fundamentos bíblicos e eclesiais da vida comunitária, essencial para os cristãos. Segue-se abordando, aspectos da vida comunitária, pelos quais possa ser efetivamente presença continuadora de Jesus. E no terceiro, busca-se acentuar que a comunidade tem missão na sociedade, pois ela existe para transformar o mundo em Reino, e não para refugiar-se num espiritualismo ou intimismo, de costas para os problemas dos seres humanos e da vida da humanidade.

Palavras-chave: Eclesiológia; comunidade eclesial; missão; construção do Reino.

Abstract: Every religious tradition has its collective and communal cultural and experiential expression. Christians have learned from Israel's heritage the importance of being and living as God's people and have experienced, with Jesus and the apostles, being community, sharing life, gifts and goods. The context today is, to a certain extent, of exaggerated individualism, of prioritizing one's own interests and closing oneself off from others. In a frequent expression of Pope Francis, it is building more walls and making fewer bridges (FT 27). The Church urgently needs to return to the ecclesiological key of Vatican II: the Church (all the baptized) is the people of God and the priority that the Latin American episcopate established, especially in Medellín, Puebla and Aparecida, is to live life in communities. Their mission is to humanize and liberate, living out love, mercy and care of life, both internally and by contributing to the building of the Kingdom, transforming society. In the world, the Christian community seeks to be and live as the face and presence of Jesus. This is possible as long as there is a real process of formation, of animators and of Christians in general, in the light of ecclesial and biblical teachings that point us towards the commitment to the Kingdom in the world. It is within this ecclesial scenario, based on a bibliographical approach, that this text aims

to contemplate three crucial aspects of Christian mission. The first presents some biblical and ecclesial foundations of community life, which is essential for Christians. The second section looks at aspects of community life that can effectively be a continuing presence of Jesus. In the third section, the aim is to emphasize that the community has a mission in society, because it exists to transform the world into a Kingdom, and not to take refuge in spiritualism or intimism, keeping its back to the problems of human beings and of the life of humanity.

Keywords: Ecclesiology; ecclesial community; mission; building of the Kingdom.

INTRODUÇÃO

A vida em comunidade é uma marca dos cristãos. Melhor ainda, faz parte da essência da vida cristã. Qualquer releitura bíblica constata que já o antigo povo de Deus se constituía como povo organizado, com estrutura, normas comportamentais, cultos programados, observâncias morais etc. Fazer parte desse povo implicava amar ao Senhor Deus com uma vida com tais valores e compromissos e, em consequência, ser abençoado por ser fiel e estar com Ele (1Rs 3,14; Dt 28,1; Ex 19,5-6; Salmo 132,12). O novo povo de Deus, além de constituir-se no povo dos que aderem a Jesus Crucificado e Ressuscitado, cultivava e testemunhava sua fé vivendo em comunidade, com autênticas relações de irmãos e irmãs (At 2,42-47; At 4,37-42; Cl 3,12ss; 1Jo 4,11-12; Tg 2,14-17).

Como percebemos e sentimos quase diariamente, estamos hoje mergulhados numa cultura, pelo menos a que predomina em nossa sociedade capitalista, consumista e hedonista, que tem seu fulcro num arraigado individualismo. Como resultado desse estilo cultural, pensa-se não ser exagero afirmar que a maioria das pessoas têm como objetivo de vida a si mesmas: seu ganho, sua vantagem, sua acumulação, a competitividade para derrotar os demais e ser mais do que eles e elas. Igualmente, como consequência, constata-se que, girando em torno dos próprios interesses e visando a sobrepujar os outros, incide-se em projetos e atitudes de egoísmo, fechamento, solidão, isolamento e, muitas vezes, de desprezo, de violência e de negação do outro. Esse panorama cultural, em boa parte, interfere nos valores e escolhas pessoais, determinando-as e interferindo em muitos aspectos de sua prática. Em tal contexto, é possível haver efetivamente vida em comunidade? Qual a identidade da comunidade hoje? E como buscar ser essa comunidade de discípulos/as de Jesus?

É no bojo desta preocupação de evangelizar este mundo cada vez mais individualista que se origina a temática deste artigo, com o objetivo de fundamentar a importância de os cristãos viverem em comunidade, se quiserem realmente ser seguidores e seguidoras de Jesus, porque, para ser cristão, é preciso viver em comunidade, ou, como se pode expressar de outra forma, porque não há cristão sem comunidade (LG 9). Reiteradamente, o Papa Francisco tem enfatizado que a Igreja não se configura com uma ONG nem com uma sociedade. De uma comunidade cristã espera-se bem mais do que ligação em um aspecto que nos une como sócios ou apenas uma atividade em conjunto, que nos faz membros de uma associação.

Por isso, visa-se a elucidar aqui como é possível hoje uma verdadeira *prática evangelizadora em comunidades com o rosto de Jesus*. Busca-se esclarecer aqui que tais comunidades se configuram como presença e atuação de Jesus, tanto na vida eclesial, nas relações e serviços internos, como na fraternidade vivida com os filhos e filhas de Deus que estão dentro da sociedade em geral. Quer dizer, a evangelização por uma comunidade com rosto de Jesus concretiza-se no cotidiano da vida

eclesial comunitária, nas mais diversas atividades e formas de organizar-se e de realizar a missão de Igreja, mas também nas suas relações com os diversos aspectos do mundo social, bem como no sentido que se dá à própria vida e aos “talentos” recebidos: tudo é dom.

Isso é proposto, principalmente, porque a missão da comunidade Igreja – evangelizar – se materializa no compromisso com o Reino nas interrelações diárias e dentro da sociedade, impregnando as opções de vida das pessoas e atingindo as relações sociais e estruturais, buscando configurar os aspectos político, econômico, cultural e religioso com a proposta do Evangelho. No entanto, a missão dos cristãos, no mundo de hoje, não pode ser reduzida apenas ao agir individual de cada fiel, cristã e cristão. Nem somente ao apostolado da hierarquia, pois que todos os batizados e batizadas receberam o batismo para ser sujeitos da Igreja e protagonistas da evangelização. Urge que a missão seja assumida também em comunidade, com ações e atuações que testemunhem a pessoa de Jesus e sua proposta, pelo rosto e pelo agir de cada comunidade cristã. Afinal, a comunidade cristã ou se configura como presença viva de Jesus e de sua atuação, ou torna-se apenas caricatura ou rótulo de povo de Deus simulando seguir a Cristo.

Para atingir este objetivo, serão abordadas, a partir de uma perspectiva bibliográfica, três questões. Na primeira, são apresentados alguns fundamentos bíblicos e eclesiais da vida comunitária, essencial para os cristãos. Segue-se abordando, aspectos da vida comunitária, pelos quais possa ser efetivamente presença continuadora de Jesus. E, na terceira, busca-se enfatizar que a comunidade tem missão na sociedade. Ela existe para transformar o mundo em Reino e não para refugiar-se num espiritualismo ou intimismo, de costas para os problemas dos seres humanos e da vida da humanidade.

Antes de tudo, observamos que este trabalho é construído tendo por suporte décadas de experiências pastorais, iluminadas pela Palavra de Deus, pela prática de Jesus de Nazaré, pelo ensino do Magistério da Igreja, particularmente do Papa Francisco e de teólogos comprometidos com o povo de Deus das comunidades cristãs. Isso está de forma mais densa e fartamente descrita no livro *Comunidades com o rosto de Jesus – formação de animadores cristãos*, publicado recentemente por este mesmo autor. De certo modo, este texto constitui-se num breve resumo daquilo que esse livro apresenta com mais detalhes, amplitude e profundidade.¹

1 A VIDA EM COMUNIDADE É ESSENCIAL PARA OS CRISTÃOS

O Evangelho e a prática de Jesus apontam para a união dos seus discípulos e discípulas, vivência de irmãos e irmãs, no amor: “Se vocês tiverem amor uns para com os outros, todos reconhecerão que vocês são meus discípulos” (Jo 13,35). Propõe-nos a vida em comum, compartilhando os dons e o próprio ser, como nos deu exemplo assumindo o caminho da cruz. E não aceita atitudes e vivências de individualismo e fechamento em torno dos próprios interesses, nem de disputa por poder para sobrepor-se aos demais. O mandamento do amor se concretiza

¹ O livro *Comunidades com o rosto de Jesus: formação de animadores cristãos*, foi publicado pela Arcus Indústria Gráfica, de Chapecó, no final de 2023, e encontra-se disponível na Tenda Católica (fones 49-33225215 e 49-984231353), livraria dessa Arquidiocese.

em ações e atitudes comunitárias, não no isolamento, antagonismo e solidão. Por isso, Jesus ora ao Pai pelos discípulos: “Pai santo, guarda-os em teu nome, o nome que tu me deste, para que eles sejam um, assim como nós somos um” (Jo 17,11). E na mesma oração esclarece que a missão não se reduz ao âmbito da comunidade, ela deve acontecer no mundo, na sociedade: “Consagra-os com a verdade: a verdade é a tua palavra. Assim como tu me enviaste ao mundo, eu também os envio ao mundo” (Jo 17,17-18). Ou seja, a missão de evangelizar é anunciar e ser sinal do Reino.

Os discípulos e discípulas entenderam que dar testemunho de Jesus e anunciá-Lo às pessoas e à população em geral concretizavam-se em comunidade, e a partir da comunidade cristã. Vários relatos retratam e enaltecem a comunhão fraterna e com Jesus no Espírito Santo, bem como a igualdade fundamental entre todos. Este é o fundamento que sustenta os quatro pilares das primeiras comunidades: a perseverança no ensino da Palavra pelos apóstolos; na comunhão fraterna compartilhando os dons e os bens e pondo-os em comum; na celebração e vivência eucarística (fração do pão); e nas orações e espiritualidade do seguimento (At 2,42ss). Também a Carta aos Efésios anima para a vida em comunidade: “Mantenham entre vocês laços de paz, para conservar a unidade no Espírito. Há um só corpo e um só Espírito, assim como a vocação de vocês os chamou a uma só esperança: há um só Senhor, uma só fé, um só batismo” (Ef 4,3-5). Da mesma forma, Paulo aos Coríntios lembra que somos diferentes, por graça do Espírito, e todos somos contemplados com dons do mesmo Espírito, sempre para o proveito comum. Ou seja, tanto nossa vida como nossos dons, recebemos gratuitamente para serem doados, codivididos e compartilhado (1Cor 12,1-17).

Para o Concílio Vaticano II (1965), a comunidade não é apenas uma coisa interessante; ela é, sim, necessária para a salvação, porque “aprouve a Deus salvar e santificar os homens não individualmente, excluía qualquer ligação entre eles, mas constituindo-os em um povo que O conhecesse na verdade e O servisse na santidade” (LG 9). Daí se depreende que “Deus não quer que a vida das pessoas nem a sua caminhada de salvação ocorram de maneira individual, isolada, solitária ou egoísta, pois Deus nos criou para convivermos e para compartilharmos nossos dons e nossa vida” (Oro, 2023, p. 17).

O episcopado latino-americano, especialmente em Medellín (1968) e Puebla (1979), ressalta a centralidade da vida comunitária na Igreja: “De acordo com a vontade de Deus os homens devem santificar-se e salvar-se não individualmente, mas constituídos em comunidade” (Medellín, 6,9). Propõe a formação de comunidades, tanto no meio rural como nas periferias urbanas, e entende que cada comunidade cristã “se formará na medida em que seus membros tiverem um sentido de pertença (de ‘nós’) que os leve a ser solidários numa missão comum, numa participação ativa, consciente e frutuosa na vida litúrgica e na convivência comunitária” (Medellín, 6,13). Essa Conferência trouxe, em 1968, mais luzes sobre a vida em comunidades eclesiais de base, indicando que haja nelas “multiplicidade de funções” e “variedade de ministérios”, atuando de forma solidária (Medellín, 15,7).

Já na Conferência de Puebla, além da opção preferencial da Igreja pelos pobres, o episcopado assumiu a opção pelas comunidades eclesiais de base, porque “são expressão do amor preferencial da Igreja pelo povo simples; nelas se expressa, valoriza e purifica sua religiosidade e se lhe oferece possibilidade concreta de participação na tarefa eclesial e no compromisso de

transformar o mundo” (Puebla, 643). Na Conferência de Aparecida (2007), os bispos insistem nas comunidades cristãs (CEBs e outras) e afirmam que *comunidade* é caminho para a evangelização. É preciso sair da *pastoral de manutenção* e superar as estruturas caducas. Propõem a setorização (nucleação) em rede de comunidades. A paróquia deve ser “comunidade de comunidades” (DAp 370).

A CNBB compara e afirma que a comunidade é nossa casa (CNBB, 2049, n. 129-143). Coloca quatro marcas desta casa: casa de encontro, casa de ternura, casa das famílias e casa de portas sempre abertas. Em seguida, nossos bispos estabelecem quais são, no momento atual, os quatro pilares desta casa comunidade: o pilar da Palavra, o pilar do Pão, o pilar da Caridade e o pilar da Ação Missionária (CNBB, 2019, n. 144-202).

Deus também nos fala pela nossa vida e pela história. Sentimos em nosso próprio ser que não fomos criados para ser ilhas, para existir separados ou avulsos. Existimos por graça de Deus, para compartilharmos a vida e fazer dela missão. Criados à imagem e semelhança de Deus, que é comunidade de três pessoas, nossa vida é missão e somos enviados para a fraternidade e comunhão. O batismo nos torna comunhão de irmãos e irmãs, sem privilegiados, todos a serviço uns dos outros, não uma falsa comunidade de desiguais, ao contrário, quem for o primeiro faça-se o último e aquele que serve a todos, lavando os pés de seu próximo (Mc 10,43-45; Jo 13,4-17). Continuamente percebemos que necessitamos da comunidade, ela nos humaniza, nos faz crescer em várias dimensões, sobretudo para sermos seguidores de Jesus, de verdade, para viver sua vida e ser salvos. Ao mesmo tempo, a comunidade precisa de nós. Quando não há participação e colaboração, falta vida verdadeira na comunidade, sente-se um vazio, ausência e desânimo. E isso diminui a alegria da vida e esmorece a missão dessa comunidade (Oro, 2023, p. 34-35).

A participação consciente e assídua na comunidade propicia aos cristãos e às cristãs: formarem-se na fé e na Palavra; cultivarem sua mística numa relação amorosa com Deus através das celebrações litúrgicas e dos sacramentos; sentirem-se humanos pela convivência espontânea, solidária, gratuita e fraterna; realizarem gestos de amor fraterno e ações solidárias organizadas que promovem e libertam os irmãos e irmãs necessitados de situações que fragilizam suas vidas; empenharem-se em atividades missionárias, indo ao encontro como *Igreja em saída* (EG 24); e serem, assim, presença amorosa de Jesus, o rosto dele e sua ação humanizadora e libertadora junto às pessoas.

Como realizar tudo isso e ser essa presença e atuação se não houver vida comunitária? Praticamente impossível. Por isso, há algumas décadas, o povo católico aprendeu e sabe que, como Igreja, somos comunidade de fé, de celebração, de compromisso de amor pela vida e de atuação missionária. Tudo isto porque, como somos ensinados pelos nossos pastores, participando de Cristo assumimos os serviços de sacerdote, profeta e pastor, identidade que nos confere dignidade, mas igualmente, importante compromisso.

Na prática, todos temos ciência de que nós precisamos uns dos outros, precisamos da comunidade; e a comunidade precisa de nós. Guardamos na memória aquela histórica *Oração pela Humanidade*, do Papa Francisco, em 27 de março de 2020, durante a desconcertante pandemia. Com sua sabedoria e profundidade espiritual, Francisco nos legou em linguagem simples um

irrefutável ensinamento: “À semelhança dos discípulos do Evangelho, fomos surpreendidos por uma tempestade inesperada e furibunda”. E prossegue perspicaz: “Demo-nos conta de estar no mesmo barco, todos frágeis e desorientados, mas ao mesmo tempo importantes e necessários: todos chamados a remar juntos, todos carecidos de mútuo encorajamento”. Em outros termos, estamos todos no mesmo barco, então é necessário, em conjunto, reajustar nosso ritmo e sentido de vida. Pois, ou nos salvamos juntos, ou juntos pereceremos.

Nossos bispos acentuam falando de outra maneira: “Quem busca Jesus precisa viver uma forte e atraente experiência eclesial” (CNBB, 2017, n. 106). Por conseguinte, propõem uma verdadeira iniciação cristã que propicie o fortalecimento da vida em comunidade. Pois, tal iniciação “promove o encontro pessoal e comunitário com Jesus, o discipulado missionário, a inserção na comunidade eclesial, a participação na vida litúrgico-sacramental e o engajamento na transformação da sociedade” (CNNB, 2017, n. 110). Quer dizer, autênticos seguidores de Jesus vivem em comunidade, têm o rosto e a prática de Jesus e contribuem na missão à qual Ele incumbiu a Igreja. Pode-se afirmar que, mesmo se vestindo, se comunicando e se alimentando como outras pessoas, a partir da vivência em comunidade,

os cristãos verdadeiros não vivem como as outras pessoas, como os pagãos; mas, sim, se esforçam por viver como Jesus; não seguem os esquemas e mentalidades da sociedade em geral, mas assumem os princípios do Evangelho e do projeto de Jesus; não vivem fechados em torno dos interesses particulares, ao contrário, fazem do próximo e da vida do povo o objetivo de sua existência, o motivo para o rumo e doação da sua vida (Oro, 2023, p. 53-54).

2 A COMUNIDADE VERDADEIRA É PRESENÇA DE JESUS

A comunidade eclesial missionária e sinodal se reúne, convive, celebra, organiza atividades pastorais e evangelizadoras e vivencia momentos solidários, humanos e fraternos. Em comunidade, quando se está realmente em comunhão com Deus, acontece a escuta atenta da Palavra e dos sofrimentos e clamores dos seres humanos e do planeta. A comunidade enquanto comunhão de pessoas de fé, como os cristãos individualmente, conscientes e radiantes por participarem da missão de Jesus, esforçam-se para viver de maneira acolhedora, próxima e amorosa junto a todos os seres humanos, particularmente aos que sofrem. Tais atitudes, com respeito e amor verdadeiro, ajudam as pessoas a terem mais esperança e curar muitas feridas. Como expressa Pagola,

ao confiar sua missão aos discípulos, Jesus os imagina não como doutores, hierarcas, liturgistas ou teólogos, mas como curadores. (...) A primeira tarefa da Igreja não é celebrar o culto, elaborar teologia, pregar moral, mas curar, libertar do mal, tirar do abatimento, sanear a vida, ajudar a viver de maneira saudável. Esta luta pela saúde integral é caminho de salvação e promessa de vida eterna (2013, p. 43).

Pode-se afirmar que, nutridos pela vivência e missão da comunidade cristã, os discípulos de Jesus sentem a alegria de sua presença e vão assimilando as principais atitudes dele, como o acolhimento

dos excluídos e sofredores, o amor e a misericórdia. “É assim que se começa a viver a fé na vida, não apenas na mente e no coração: fazer a experiência de conviver com Jesus. E, a partir daí, começa-se a orientar a vida de modo diferente, dando uma nova, bonita e profunda direção” (Oro, 2020, p. 86).

Esta compreensão vai na linha do que Pagola insiste com frequência. O mais decisivo ao cristão é viver como Jesus vivia: “Crer no que Ele acreditou, dar importância ao que Ele dava, interessar-se por aquilo que Ele se interessou. Olhar a vida como Jesus a olhava, tratar as pessoas como Ele as tratava: escutar, acolher e acompanhar como Ele o fazia” (Pagola, 2013, p. 42). Para ele, também, quem caminha com Jesus

começa a recuperar a alegria e a sensibilidade para com os que sofrem. Começa a viver com mais verdade e generosidade, com mais sentido e esperança. Quando a pessoa se encontra com Jesus tem a sensação de que começa finalmente a viver a vida a partir de sua raiz, pois começa a viver a partir de um Deus bom, mais humano, mais amigo e salvador que todas as nossas teorias. Tudo começa a ser diferente (2013, p. 45).

Para os cristãos realmente iniciados na vida de comunidade eclesial, a fé em Jesus não é apenas intelectualizada, uma ideia de que Ele existiu e do que Ele foi, distante e desligado da gente; mas é mobilizar o seu mundo interior e *viver uma experiência com Ele*. É pensar e viver sua presença viva em nós, crescer na intimidade com Ele, encantar-se por Ele, por seu mistério e projeto. É perceber seu Espírito que nos move a viver de modo muito mais humano. É “intuir a força de seu amor ao ser humano, sua paixão pela vida, sua ternura para com o fraco, sua confiança total na salvação de Deus” (Pagola, 2013, p. 47).

Com tal energia e direção, nós, cristãos/ãs, tornamo-nos presença hoje do mesmo Jesus, assimilando e realizando os gestos que fazia e as atitudes que o caracterizavam. Temos, dessa forma, sensibilidade para com os doentes, enfermos e empobrecidos. Não nos acostumamos nem nos acomodamos facilmente com as violências, mortes e a destruição da natureza. Ao contrário, as dores dos que são desrespeitados em seus direitos, dos que carecem de condições dignas básicas de vida, dos que são discriminados e desprezados por serem de tal condição étnica ou social impactam nosso ser cristão, mexem com nossa cabeça e coração, e nos movem à indignação e à ação, iniciando por atitudes profundamente fraternas e amorosas no cotidiano de nossa comunidade, e chegando a iniciativas transformadoras das estruturas. Como expressam os bispos na Conferência de Medellín:

No momento atual de nossa América Latina, como em todos os tempos, a celebração litúrgica comporta e coroa um compromisso com a realidade humana, com o desenvolvimento e a promoção, precisamente porque toda a criação está envolvida pelo desígnio salvador que abrange a totalidade do homem (Medellín, 9,4).

Comunidade que entende que sua missão é a de Jesus vive em forte comunhão. Sente-se como um canteiro do Reino e existe para a missão. Sendo corpo de Cristo, seus membros compartilham os dons e sua vida para o proveito comum. Seguindo as pegadas do Mestre, a comunidade vive sua condição de evangelizadora, educando por seu testemunho, diálogo, anúncio e serviço, na fé e no amor. O poder em cargos, coordenação e hierarquia é exercido de maneira

democrática e participativa, e sempre a serviço do povo de Deus e do Reino. Quanto possível, os serviços são exercidos em conjunto, em grupos e não apenas individualmente, propiciando maior oportunidade e espaço de participação e corresponsabilidade.

A comunidade verdadeiramente presença de Jesus vive o princípio da misericórdia, exerce o cuidado das vidas e ajuda a curar e restabelecer. Como o projeto de Jesus, o serviço e o método de ação da comunidade humanizam mais e mais. Aberta e atenta à força do Espírito que a anima, a comunidade não vive com qualquer espírito, mas se dedica a viver a espiritualidade de Jesus. Os ministérios, suscitados pelo Espírito, são vivenciados corresponsavelmente, sem competição nem se isolando cada qual em seu setor (em sua “gaveta”). Todos os batizados/as sentem-se vocacionados e fazem da prática de sua vida uma resposta ao chamado de Deus para cooperar na sua obra. A partilha do dízimo e a colaboração nas coletas revelam a generosidade de Deus, mas também, da parte dos cristãos, a gratidão e o amor a Deus e à Igreja.

Conscientes de serem todos Igreja, cristãos e cristãs aprendem e praticam na comunidade a sinodalidade, escutando, refletindo, decidindo e caminhando juntos. Na prática do diálogo, exercem o esforço da caridade fraterna, bem como a compaixão misericordiosa a todos os diferentes, proporcionando-lhes serem também sujeitos da caminhada da Igreja e sentirem-se irmãos entre irmãos. Também o atual Sínodo dos Bispos, reconhece a importância das comunidades e a notável atuação nelas por parte dos fiéis leigos:

Os fiéis leigos são cada vez mais presentes e ativos também no serviço dentro das comunidades cristãs. Muitos deles organizam e animam comunidades pastorais, prestam serviços como educadores da fé, teólogos e formadores, animadores espirituais e catequistas, e participam em vários organismos paroquiais e diocesanos (XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, 2023, 8e).

Enfim, compreende-se que, como comunidade com rosto de Jesus, é preciso esforço para, seja diante de católicos que se afastaram, seja diante das pessoas que vivem uma fé diferente, ou das que escolheram outras denominações, evitar sempre a

intolerância, discriminação, indiferença, competição, estranheza e hostilidade. Práticas fundamentalistas, sectárias e demonizadoras jamais combinam com os seguidores de Jesus, chamados a viver como irmãos e irmãs. Por outro lado, animados pela Palavra e vida de Jesus, temos que nos esforçar sempre em dialogar, valorizar e, dentro das possibilidades, somar esforços em ações conjuntas de amor ao próximo e defesa da vida. Crescendo juntos neste sentido, não tardarão em chegar os momentos de encontros fraternos e de oração em conjunto, também de reflexão sobre aspectos da crença, da fé e da doutrina de cada qual (Oro, 2023, p. 160).

3 “EU OS ENVIEI AO MUNDO” (JO 17,18B)

A Igreja não existe para si mesma, é para a missão no mundo que ela existe. A comunidade cristã é, como a Igreja, sacramento do Reino. Sua missão não consiste em promover-se e encantar-se narcisicamente com sua organização, suas belas celebrações ou com uma poderosa presença e

performance impactando a comunicação na sociedade. A comunidade Igreja existe para o Reino de Deus, para prestar um serviço de vida e libertação integral no mundo. Aquilo que vive e cultiva dentro da vida eclesial objetiva nutrir, iluminar e impulsionar a missão no mundo. Evidentemente, não se está desprezando nada da vida interna da Igreja; está-se afirmando que as liturgias, os sacramentos, a escuta da Palavra, a iniciação cristã, os ministérios diversos, o atendimento das pessoas, a ajuda aos necessitados, as pastorais e demais serviços, tudo isto tem sentido mais pleno e mais razão de ser quando, tanto os cristãos de maneira pessoal quanto a comunidade como célula da Igreja, com esse vigor e luz conseguem transformar as relações interpessoais, os valores que contam, os interesses pessoais e de grupos, as políticas, projetos, modos de produção, padrões culturais, mecanismos e estruturas das sociedades (EN 19).

Dizendo de outra forma, tudo o que se vive e se faz na Igreja – sua metodologia, exercícios de poder, modo de ouvir e decidir, o uso e organização do patrimônio, o acolhimento às pessoas, os processos formativos, a organização sinodal das estruturas – precisa brilhar como luz para que mais gente adira a Jesus e ao seu projeto e glorifique o Pai que está no céu (Mt 5,16). A preocupação maior de Jesus era com os seres humanos que padeciam múltiplas exclusões, opressões e carências. Não era o sucesso do templo nem da sinagoga, não eram os cultos judaicos nem a polêmica em torno de pontos doutrinários. Aliás, combateu o ritualismo e o legalismo imposto sobre o povo (Mt 15,1-9; 23,1-36; 5,20).

O padre Júlio Lancellotti, dedicadíssimo aos vulneráveis e ao povo em situação de rua, também entende que a comunidade não existe para si mesma:

Nossas comunidades, muitas vezes, parecem clubes fechados. Elas só olham para si mesmas e pensam: *Precisa melhorar isso, arrumar aqui, embelezar aquilo*. Não é essa a função da comunidade cristã. Ela deve acolher os que sofrem, estar ao lado dos que estão feridos e esquecidos. Ela não pode se esquecer de causar incômodo. Se nossa fé não incomoda a ordem estabelecida é porque estamos fazendo parte dessa ordem, que, em geral, está estabelecida injustamente. Nem toda ordem é justa, nem toda lei é reta. Muitas vezes, nossa palavra tem de denunciar a injustiça da regra (Lancellotti, 2021, p. 115).

Papa Francisco, de maneira clara e até incisiva, diz que somos *Igreja em saída*, que é preciso viver a *proximidade* junto às pessoas fragilizadas *tocando a carne dos pobres e excluídos, primeirar, acolher os marginalizados e integrá-los no convívio social, aprender dos simples e pobres deixando-se evangelizar por eles*, etc (Francisco, 2016). Em suma, pode-se dizer que ele nos propõe a missão de tornar mais digna e humana a vida das pessoas, tornar mais justo e solidário o nosso mundo, tão cheio de injustiças, indiferença, insensibilidade, intolerância e descuidado com os humanos e com a vida do planeta. Não basta viver o amor e fraternidade no cotidiano interno da Igreja. “Encontramo-nos mais sozinhos do que nunca neste mundo massificado, que privilegia os interesses individuais e fragiliza a dimensão comunitária da existência” (FT 12). Nosso Papa recorre com frequência ao ensino de Jesus na parábola do *bom samaritano*. Meditando-a, podemos nos perguntar: com qual personagem na parábola nos identificamos, com o sacerdote, o levita ou o samaritano? As atitudes dos cristãos são marcadas pelo ver os caídos, aproximar-se, mover-se de compaixão, tratar as feridas, carregar os machucados, gastar tempo fazendo-se presença e desembolsar para ajudar concretamente?... A vida do próximo e o convívio com ele, são objetivos e motivação de nossa existência?

Por conseguinte, recordemos que para isso existe uma enorme riqueza de ministérios, serviços e vivências, na Igreja, para realizar sua missão no mundo. Tanto as suas ações sociais como o envolvimento de cristãos em organizações populares, pelo testemunho e opção que revelam, ensinam na prática o Evangelho e o caminho de Jesus. Mostram que Deus quer a vida, a igualdade fundamental entre todos, a compaixão, o direito e a justiça. Portanto, a Igreja tem

Uma grande diversidade de ações, sempre em vista da comunhão fraterna na comunidade e sempre para os cristãos e a Igreja realizarem melhor sua missão no mundo: anunciar e testemunhar o Evangelho, sendo sinal e instrumento do Reino de Deus na história e na sociedade. Quando as pessoas entendem que sua vida aqui na terra é uma missão e que é Deus que nos chama, buscam descobrir em que podem contribuir mais e melhor e dão seu sim a Deus e à comunidade. (Oro, 2023, p. 144).

Consciente de sua missão a serviço do Reino, a comunidade cristã promove a vida dos pobres, das pessoas oprimidas e de todas. Busca superar o simples assistencialismo, para promover e libertar, ajudando as pessoas a serem sujeitos e cidadãos. Sabe que a fé tem dimensão política, implicação social, não se reduz ao íntimo e ao âmbito particular das pessoas. Quando denuncia injustiças e combate políticas de morte, o faz em nome do Evangelho e para viver o amor. O amor não é *de palavras* ou apenas *de sentimento*, mas de partilha, de relação fraternal, ajuda concreta e inclusão social. Na comunidade vive-se o serviço solidário e gratuito, sentindo alegria em servir. A palavra *política* e sua dimensão não podem assustar.

Até mesmo as atitudes de omissão são políticas. [...] Se ajudo os pobres, estou fazendo política e sendo bom cristão. Se não ajudo, faço a política da cumplicidade com a morte e o sofrimento. Se defendo os direitos, estou amando o povo, ajudando-o a ter mais dignidade; se não defendo os direitos, faço a política da desigualdade, deixando a sociedade ter, de um lado, privilegiados, e, de outro, os que passam necessidade. Neste último caso, nós cristãos e o povo decidimos e deixamos acontecer a política da desigualdade e desprezo dos seres humanos (Oro, 2023, p. 181).

Portanto, somos responsáveis tanto pela vida, como pela morte dos irmãos e irmãs. Papa Francisco alerta as comunidades a viverem a eficácia no amor aos pobres e à Casa Comum. Para ele, é “unicamente a partir desta proximidade real e cordial que podemos acompanhá-los adequadamente no seu caminho de libertação”; e essa vivência é “a maior e mais eficaz apresentação da boa-nova do Reino” (EG 199). Esclarece outrossim que, quando não há comprometimento com o amor aos pobres e à Casa Comum, a comunidade “facilmente acabará submersa pelo mundanismo espiritual, dissimulado em práticas religiosas, reuniões infecundas ou discursos vazios” (EG 207). Está claro que não bastam *práticas religiosas* e *reuniões infecundas*. Urge dar eficácia ao amor aos pobres, com verdadeira solidariedade, aproximação a eles e ações que promovam sua dignidade. Esse amor verdadeiro e eficaz deve levar ao enfrentamento das causas que geram pobreza e injustiça social, produzidas em boa parte por pessoas de poder e estruturas injustas. Pois a Igreja, diz Francisco, “não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça” (EG 183). Sinal do Reino, a comunidade cristã trabalha para que haja transformação social. Aliás, se é pra *deixar tudo como está*, não precisaria haver Igreja.

Para uma evangelização eficaz com os pobres, Papa Francisco aponta diversas formas e atitudes, que enumeramos aqui brevemente. a) A proximidade aos pobres e a escuta de seu clamor. “Estar docilmente atentos, para ouvir o clamor do pobre e socorrê-lo” (EG 187). b) Converter-se para os pobres. Considerar a vida da humanidade acima das coisas materiais e do capital. Assim, “a solidariedade deve ser vivida como a decisão de devolver ao pobre o que lhe corresponde” (EG 189). E insiste que em nossa vivência “há um sinal que nunca deve faltar: a opção pelos últimos, por aqueles que a sociedade descarta e lança fora” (EG 195). c) Ser uma Igreja pobre para os pobres (EG 198). Não apenas fazer algo pelos pobres. Colocar os pobres “no centro do caminho da Igreja. Somos chamados a descobrir Cristo neles: não só a emprestar-lhes nossa voz nas suas causas, mas também a ser seus amigos, a escutá-los, a compreendê-los e a acolher a misteriosa sabedoria que Deus quer nos comunicar através deles” (EG 198). d) Nosso Papa lembra outrossim que a solidariedade inclui a dimensão transformadora. “Estas convicções e práticas de solidariedade, quando se fazem carne, abrem caminho a outras transformações e as tornam possíveis. Uma mudança nas estruturas...” (EG 189).

Dessa forma, pode-se afirmar que “não é verdadeiro amor aos pobres enquanto aceitamos a sociedade assim, gerando bolsões de pobreza, excluindo seres humanos, aumentando as disparidades, cometendo enormes injustiças e sendo sociedade de mentiras” (Oro, 2023, p. 189).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Caminhamos com esta reflexão sinalizando que, quando se vive realmente em autênticas comunidades cristãs, as atitudes e as opções da vida configuram-se com o agir de Jesus. Para quem segue Jesus, dedicar-se ao próximo, ajudar os necessitados, doar-se à sua comunidade, empenhar-se na transformação deste mundo para que seja presença do Reino, tudo isso não se reduz apenas a algum gesto esporádico e ocasional, nem à soma de algumas ações. Os cristãos de comunidades com o rosto de Jesus encaram isto como o sentido de sua existência, como a direção norteadora de sua vida. Sabem que, por existirem por graça de Deus, não se vive para si mesmo, mas se vive e convive com os outros/as, *perdendo sua vida* em favor do próximo, e assim salvando e encontrando a vida verdadeira (Mt 16,25).

Portanto, “a busca do bem comum, a defesa e promoção da vida das pessoas frágeis, a valorização dos últimos da sociedade, a firmeza no combate aos mecanismos de morte da política e da economia” fazem parte da essência do discipulado, e precisam configurar o modo de agir, de ser e de viver (Oro, 2023, p. 186-187).

Sabemos que na caminhada da Igreja pós-Vaticano II, em muitos lugares, não se deu a atenção necessária para o cultivo da vida fraterna em comunidade. Algumas delas confundiram comunidade com sociedade. Ser comunidade cristã é mais do que ser sócio de uma determinada sociedade cristã ou católica. Sociedade aponta para solução conjunta de interesses individuais, em um ou mais aspectos. Alguns membros de comunidades pensam mais no cemitério da Igreja para sepultar seus entes queridos, ou no salão comunitário para festejar. Francisco diria que “aqueles

que são capazes apenas de ser sócios criam mundos fechados” (FT 104). Ou seja, nosso Papa aponta o limite da mentalidade de sociedade, de ser sócio, pois ao mesmo tempo se prende ao seu círculo e exclui os que dela não fazem parte. Em comunidade cristã, os participantes são membros e se propõem a viver, em boa medida, a vida em comum. Isto, na fraternidade e no amor, no compromisso de defesa da vida e do Reino.

Em suma, a prática evangelizadora das comunidades com o rosto de Jesus necessita de melhor cultivo da espiritualidade que Ele tinha, de aprofundamento em conteúdos bíblicos, humanos e teológicos, de dedicação para convivência sinodal e participativa, enfim, passa por opções e decisões pessoais e grupais. Há que se decidir e escolher de viver e de ser comunidade com rosto de Jesus, isso não ocorre ao acaso. Na evangelização, igualmente, cresce-se fazendo o caminho em conjunto. Não bastam esquemas e teorias. Além da profunda motivação e clareza de fé comprometida com Jesus e com seu projeto, é indispensável uma metodologia adequada para o cotidiano da vida comunitária. O *como* se faz, se organiza e se vive faz parte do ser cristão e da prática evangelizadora das comunidades com o rosto de Jesus.

Felizmente, mesmo que tenhamos ainda um longo caminho a percorrer, podemos constatar que muitos irmãos e irmãs já sentem o gosto de viver sua vida fraterna comunitária. Quantos se doam ao próximo e à vida da Igreja, quantos vivem mais para a comunidade do que para si próprios, quantos têm coragem e não assistem passivamente as injustiças e sofrimentos alheios! Nesses gestos e nesse dar a vida percebem-se sinais de esperança: o antirreino pode ser vencido e haver um mundo novo, a morte pode ser derrotada pela vitória da cruz e doação de nossa gente de fé autêntica, e o projeto de vida e liberdade poderá derrotar as forças do mal que seduzem e reproduzem o individualismo, a ganância e o fechamento em torno de si próprio. Isso é possível, sim, graças à força de Deus presente na ação evangelizadora de comunidades com o rosto de Jesus.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Edição Pastoral. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- CELAM. *Documento de Aparecida* - Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB, 2007.
- CELAM. *Documento de Medellín* (A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio). Petrópolis: Vozes, 1969.
- CELAM. *Documento de Puebla – Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- CNBB. *Iniciação à Vida Cristã: itinerário para formar discípulos missionários* (Doc. n. 107). Brasília: Edições CNBB, 2017.
- CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora 2019-2023*. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium: sobre a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- LANCELLOTTI, Júlio. *Amor à maneira de Deus*. São Paulo: Planeta, 2021.

ORO, Ivo Pedro. *Comunidades com o rosto de Jesus: formação de animadores cristãos*. Chapecó: Arcus, 2023.

ORO, Ivo Pedro. *Grão de mostarda: reflexões dominicais do Ano B*. Chapecó: Arcus, 2020.

PAGOLA, José Antonio. *O Caminho Aberto por Jesus*: Marcos. Petrópolis: Vozes, 2013.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. Brasília: Edições CNBB, 2020.

PAPA FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco aos participantes no capítulo geral dos missionários oblatos de maria imaculada*. Roma: Libreria vaticana: 7 de out. de 2016 Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161007_capitolo-oblati.html Acesso em: 01.04.2023.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

XVI ASSEMBLEIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS. *Relatório Síntese: Uma Igreja Sinodal em Missão*. Roma: Libreria vaticana: 2023. Disponível em: Acesso em: 01.04.2023.

SINODALIDADE E O FAZER TEOLÓGICO À LUZ DO PROCESSO SINODAL

Synodality and theological practice in the light of the synodal process

Alzirinha Rocha de Souza*

*Doutora em Teologia pela Université Catholique de Louvain – Bélgica, Mestre em Teologia pela Universidad San Dámaso – Madrid, Bacharel em Teologia pela PUC/SP. Estágio Pós-doutoral realizado na UNICAP – Recife. É membro da SITP – Sociedade Internacional de Teologia Prática, e líder do Grupo de Pesquisa José Comblin PUC/SP. É professora e pesquisadora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e do Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP).

 alzirinharsouza@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4512-8847>

Recebido em 28/05/2024

Aprovado em 13/09/2024

Resumo: O leitor encontrará neste artigo, a pesquisa realizada para a Conferência realizada em 05 de setembro de 2023 no Itepa Faculdades. Nele, tratamos de apresentar no primeiro momento elementos de Sinodalidade na práxis, nas palavras e nos escritos que são inerentes, não somente ao momento atual de Igreja, mas à personalidade mesma do Papa, e em segundo momento à luz da primeira etapa universal do Sínodo realizada em outubro de 2023, apresentamos os temas de convergência e de desafios aí surgidos, e como, sobretudo, os desafios tocam intimamente ao trabalho teológico que deve colaborar para o seu avanço.

Palavras-chave: Sínodo; Papa Francisco; Práxis cristã; Ecclesiologia; Evangelização.

Abstract: In this article, the reader will find the research conducted for the Conference held on September 5, 2023,

at Itepa Colleges. Herein, we first present elements of Synodality in the praxis, words, and writings that are inherent not only to the current moment of the Church but also to the very personality of the Pope. In the second part, in light of the first universal stage of the Synod held in October 2023, we present the themes of convergence and challenges that emerged, and how these challenges, in particular, intimately affect the theological work that must contribute to their advancement.

Keywords: Synod; Pope Francis; Christian praxis; Ecclesiology; Evangelization.

INTRODUÇÃO

O texto que apresento, é referente ao encontro realizado em 05 de dezembro de 2023 – com os integrantes do Colegiado Superior da Itepa Faculdades, com o tema “Sinodalidade e o fazer teológico”, razão pela qual ele se apresenta em formato conferência e não estritamente artigo. Segue o texto:

Eu proponho a reflexão sobre o tema: Francisco e a Sinodalidade, a partir de dois momentos: 1) a análise da importância da Sinodalidade na vida e no papado de Francisco e 2) os elementos que surgiram na reunião do Sínodo para Sinodalidade, etapa universal, realizada em outubro de 2023.

1. A ANÁLISE DA IMPORTÂNCIA DA SINODALIDADE NA VIDA E NO PAPADO DE FRANCISCO

Para a primeira parte tomarei alguns pontos, que nos levam da análise do macro – não a partir de documentos, esses apenas formalizam o que é próprio da Teologia ... Antes, proponho dar um passo atrás, e pensar o tema a partir e desde as características da formação pessoal de Jorge Bergoglio, que nos ajudam a entender sua forma de condução da Sinodal da Igreja aos gestos concretos de Francisco que refletem sua forma pessoal de ser. E da segunda parte trataremos dos principais temas que foram tratados e que voltarão para as bases da Igreja para serem trabalhados até 2024.

Daí temos a primeira observação que podemos fazer sobre o Papa, que por vezes pode nos parecer sem importância, mas é essencial: o fato de tornar-se Papa não apagou os valores de Bergoglio, é dizer, o “poder fictício” que diz respeito ao cargo, não afetou seus valores pessoais, personalidade e crenças para a condução da Igreja, como veremos ao longo da nossa apresentação. A partir dessa afirmação poderíamos descrever uma gama de aspectos das expressões de Francisco que se integram e advêm de sua história, contudo como o tema nos pede vamos nos deter na forma “sinodal” pela qual conduziu sua vida e conduz hoje a Igreja. Para tanto eu divido minha exposição em três pontos.

1.1. FORMAÇÃO PESSOAL .

Um elemento essencial, é não esquecer que Francisco é um Jesuíta e mais ainda um Jesuíta Argentino! E como tal viu o Vaticano II sob essas duas óticas! Formado na Teologia do Povo, que segundo alguns autores foi a face argentina da TdLib que se baseia no Justicialismo e na Teologia da Cultura de seu mestre Juan L Scanonne, Francisco se constitui como alguém que tem/ou procura sempre ter um olhar global sobre as situações. Daí vem por exemplo a imagem do POLIEDRO – são muitas faces com particularidades únicas. Para o Papa, o mundo não é esférico, um bloco único, mas é poliédrico, formado por diferentes culturas/perspectivas que precisam ser entendidas em suas particularidades.

Desta formação, e contra os ISOLACIONISTAS/UNILATERALISTAS (aqueles que apelam às identidades nacionais) nascem as principais chaves de leitura para entender Francisco (sua prática e discursos que são intrinsecamente ligados): 1) Multilateralismo, 2) Cultura do Encontro, 3) Fóruns de Encontro, 4) Acordo/comprometimentos...

Entre eles, o que melhor o remarca e por isso nos lembramos sempre é: a Cultura do Encontro (EG 49). Estudioso de Romano Gardini, o Papa não abraça a Dialética Pura, é dizer, uma coisa versus outra, onde uma parte anula a outra, mas abraça o Contraste, onde uma parte sempre e de alguma forma se soma a outra.

Pelo contraste se estabelecem diálogos, as partes se transformam, e podem encontrar um ponto comum. Não por acaso, sua primeira Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* gira em torno

a quatro eixos: 1) Tempo é superior ao Espaço, 2) Unidade sobre o conflito, 3) Realidade sobre a ideia e 4) Todo sobre a parte, que ao final nos levam ao tema central do ENCONTRO¹.

[...] desenvolver uma comunhão nas diferenças, que pode ser facilitada só por pessoas magnânimas que têm a coragem de ultrapassar a superfície conflitual e consideram os outros na sua dignidade mais profunda. Por isso, é necessário postular um princípio que é indispensável para construir a amizade social: a unidade é superior ao conflito. A solidariedade, entendida no seu sentido mais profundo e desafiador torna-se, assim, um estilo de construção da história, um âmbito vital onde os conflitos, as tensões e os opostos podem alcançar uma unidade multifacetada que gera nova vida. Não é apostar no sincretismo ou na absorção de um no outro, mas na resolução num plano superior que conserva em si as preciosas potencialidades das polaridades em contraste (EG 228).

Desde Argentina, demonstrou “um realismo no trato das coisas e um trato pessoal” (Romaris, 2020). Após ter sido Superior da *Cia* de Jesus (1973) naquele país, e entrado em atrito com o então Gov. Militar que refletiu na crise com padres e militares, em 1992 foi “resgatado” pelo Cardeal Quarracino e é feito Bispo Auxiliar de Buenos Aires, exercício marcado por práticas pouco comuns aos Bispos: proximidade com o Povo, atendimento nas favelas de Buenos Aires, vida extremamente simples, eu diria ‘normal’. Então como Cardeal, participa de três momentos eclesiais chave: 1) Sínodo de 2001 – quando se tornou conhecido para mundo, ao assumir a relatoria do Sínodo. 2) Conclave de 2005: colhe os frutos de 2001. É o segundo mais votado com 40 votos no 3º escrutínio. Volta para Argentina e é eleito Presidente da Conferência Episcopal Argentina 3) 2007 – Conferência do Celam em Aparecida – é relator.

1.2. O QUE FRANCISCO NÃO DESEJA DESDE O COMEÇO?

O que o Papa deseja e defende é o que provoca o conflito com seus “opositores”, é dizer o Integralismo. Francisco NÃO quer em absoluto uma Igreja INTEGRALISTA, entendendo Integralismo como: poder unilateral, soberanismo, aquela ideia de que ninguém pode destoar do TODO.

Como pensar de forma, não unilateral, integralista para resolver as principais crises encontradas pelo Papa... e ele começa mapeando as crises da Igreja:

1) Concorrência e encolhimento da Igreja – Islã cresceu 35% entre 2010-2030, é dizer que em 2030 26% da população pertencerá à religião islâmica. Daí a importância do Diálogo Inter-religioso e do Diálogo Ecumênico, e que não são para as pessoas mudarem de lado, mas para construirmos juntos um outro mundo.

2) Crise da Secularização: Em parte alimentada por essa guerra entre integralistas e não integralistas, que refletem os diferentes componentes da questão de fundo que é a LIBERDADE RELIGIOSA, que culmina em três vertentes: 1) Tradicionalistas: que pedem o isolamento da Igreja da sociedade e suas questões, 2) Políticos: que desejam manter a relação Ig x Estado e, 3) a Santa Sé

¹ Sobre os pontos da Cultura de Encontro expressos em EG, pode-se aprofundar no texto: SUES, Paulo. Comunidade de comunidades: Evangelização e cultura do encontro. Impulsos para uma Agenda Pastoral. In: *Revista Vida Pastoral*, Publicado em edição especial – 1º centenário dos paulinos - ano 55 - número 300. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/pastoral-e-comunicacao/comunidade-de-comunidades-evangelizacao-e-cultura-do-encontro-impulsos-para-uma-agenda-pastoral/>. Acesso em 10 de setembro de 2023.

que mantém a separação Igreja x Estado e a liberdade de cada um.

3) Crise do Pentecostalismo: 40% dos Católicos do Mundo – AL e 38% são pentecostais aliados ao Trad Católico Norte-americano. Segundo Spadaro, há um reconstrucionismo Pentecostalista USA, para ganhar as estruturas de poder, é dizer se organizam politicamente para defender que a Palavra seja absorvida pelas estruturas legais. É isso que chega a AL, em especial no Brasil.

4) Crises Internas/Questões morais. A autoridade da Igreja vem da Força Moral construída ao longo dos Séculos. Uma autoridade moral que vem do poder espiritual. Leão 13 e seus três pilares: paz, perseguidos e liberdades humanas, seus sucessores, Concílio de Latrão (a legitimidade espiritual e o arbítrio) remarcam a Santa Sé como Estado e com a que arbitra as questões. Ora, as questões morais, atacam frontalmente a autoridade moral da Igreja, desde antes e determinantes para a renúncia de Bento XVI – Pedofilia (desde 2002 denunciado pelo The Boston Globe nos USA), VatiLeaks, Banco do Vaticano, desvios vários.

E o seu discurso nas Congregações Gerais (as reuniões que antecedem o Conclave que tratavam dos temas acima de crise, foi decisivo para sua eleição. Era o 16º dia das Congregações Gerais 09/03/2013, em uma fala curta, sem nada anotado no papel onde ele destaca: 1) que a razão ser da Igreja é o Evangelho, 2) a Igreja é chamada a sair dela mesma para ir em direção às periferias geográficas e existenciais, lá onde reside o mistério do pecado, a dor, a injustiça, a ignorância, lá onde o religioso, o pensamento são retomados, lá onde estão todas as misérias, 3) do perigo de uma Igreja autorreferencial, de uma Igreja que vive dobrada sobre si mesma e para ela mesma. E concluiu: “Essa análise deveria contribuir com um esclarecimento sobre as mudanças e as reformas possíveis que devem ser feitas para a salvação das almas” (Chiron, 2020, p. 35-37). Em resumo, sua fala girou em torno a 4 chaves de leitura: humildade, moralidade, periferia e maior participação. E segundo o Cardeal Britânico Murphy O’Cornnor: “Quando ele terminou, um silêncio se instalou” e declarou o Cardeal austríaco Schonborn: “E eis aqui o que então nós temos necessidades”, entre outros que reagiram positivamente a sua fala. Foram 2,5 minutos que mudaram a vida da Igreja.

1.3. DEMONSTRAÇÃO DE SINODALIDADE

Eleito em 2013, Francisco inicia seus trabalhos pelas reformas em três dimensões:

1) Cultural – gestos simbólicos, culturais midiáticos que traduzem as suas reais intenções. Ana Maria Chimello, chega a dizer da “encíclica dos gestos” é dizer mesmo que o Papa não dissesse uma palavra ou não escrevesse nada, só de ver seu testemunho cada um de nós entenderia o que ele quer. Lembremos que sua primeira viagem internacional, é dizer quando ele saiu do Estado do Vaticano, foi para ir a Lampedusa, ver de perto a questão migratória.

2) Administrativa: a reforma da Cúria, que começou pela formação do G9 (grupo de cardeais como colaboradores para a realização das reformas) e finalmente

3) a dimensão Pragmática: participação nos fóruns mundiais, EG, a Laudato Si, construída

em conjunto com cientistas e teólogos. Seus gestos simbólicos reforçam a Administrativa e a Pragmática e estão todas refletidas em EG, que desde meu ponto de vista é o Programa de Governo de Francisco, e que deveria ser relida continuamente nas nossas comunidades.

Forma de trabalho do Papa é multilateralista, é dizer a Santa Sé se coloca como dialogante, como mediadora de conflitos. Recupera-se então o Diálogo interno e externo, baseado na força do carisma do Papa, desvelado por exemplo nos formatos das realizações de reuniões comuns, onde os temas são discutidos com liberdade por especialistas e por último a Santa Sé apresenta sua visão, mobilizam-se setores diferentes para fazer acompanhamento dos temas, e se realizam pactos em diferentes níveis que criam um sistema de avanço da Agenda Multilateral. Da mesma forma as viagens Apostólicas são pensadas por temas que possibilitam o diálogo externo. O Papa quer caminhar junto não somente em Igreja, mas com o mundo em suas realidades e demandas. De 34 viagens (incluindo essa última da Hungria e Eslováquia onde se tratou do tema do acolhimento aos refugiados), em 52 países, desde uma zona de guerra em Bangui na Rep Centro Africana, passando pela Suécia 2016, 500 anos da reforma, a Abu Dabi nos Emirados Árabes onde se assina como Grande Imã a Declaração de Abu Dabi que é o pano de fundo da Fratelli Tutti, a última, 2021 ao Iraque e a terra de Abrão, sob o lema “Sois todos irmãos” (Mt 23,8).

O fato, é que essa forma dialogada, multilateralista, portanto SINODAL, se reflete na Política interna, na condução da Igreja, SEMPRE centralizado no tema da DIGNIDADE HUMANA E DIREITO À VIDA, ou melhor o Direito à vida é integrado à Dignidade Humana. Uma é interligada a outra e ambas são de igual importância. Francisco traz os temas à pauta: pena de morte, eutanásia, direito à vida, tudo isso é maior que a morte. Francisco amplia a lógica de análise e horizonte dos temas: sobre o tema do aborto, vai afirmar que a DEFESA À VIDA é maior que esse tema. Dessa forma, impede o diálogo polarizado (Romaris, 2020).

Os gestos sinodais de Francisco nem sempre são grandes, mas seguramente significativos e ampliam o significado mesmo do termo sinodal. A escolha de viver na Casa Santa Martha, onde ocupa a suíte 201 (Chiron, 2020, p. 56), é explicada por ele mesmo (Papa Francisco, 2013): “Eu não poderia viver só no Palácio (...) Eu tenho necessidade das pessoas, de encontrar as pessoas, de falar com as pessoas... Cada um deve seguir adiante com sua maneira de viver e de ser”. A escolha da residência Santa Martha um dos primeiros sinais da “conversão do papado” que Francisco mesmo evocará em EG, 32, entre tantas conversões necessárias na Igreja.

Contudo, entre tantas falas do Papa, creio que duas são essenciais para compreender o que o Papa entende como “espírito sinodal”. O primeiro é o emblemático discurso da Cúria Romana, por ocasião das festividades do Natal de 22 de dezembro 2014 (Papa Francisco, 2021). E o segundo, é outro emblemático discurso que faz para a mesma assembleia em 21 de dezembro de 2015, é dizer após um ano, onde trata das virtudes necessárias. Nestes, mesmo que não trate diretamente do tema da Sinodalidade e que tenha sido dirigido à Cúria Romana, indica as “doenças e virtudes” que atingem a todos/as cristãos e que são, de forma direta, a origem da ruptura ou podem nos encaminhar ao espírito sinodal, dialogal, multilateralista.

2. ELEMENTOS DE CONVERGÊNCIA/DIVERGÊNCIA E DESAFIOS, QUE SURTIRAM NA REUNIÃO DO SÍNODO PARA SINODALIDADE, ETAPA UNIVERSAL, REALIZADA EM OUTUBRO DE 2023

Apresentamos a leitura dos temas que surgiram na etapa universal do Sínodo para sinodalidade em outubro último a partir de três perspectivas: pontos de convergência, pontos de divergência e desafios emergentes.

2.1. PONTOS DE CONVERGÊNCIA COM O CONCÍLIO VATICANO II:

a. Maior inclusão do Laicato: em especial as Mulheres. Considerar a diversidade entre Clero e Leigos, lembrando que **TODA A IGREJA É MINISTERIAL**, por isso se voltou fortemente ao tema do batismo (e não da ordem) como base para **POVO DE DEUS**. A fonte de todos os ministérios é o batismo.

b. Opção preferencial pelos pobres: Retoma Medellín e Puebla. Papa – pobres não como objetos de caridade, mas como **SUJEITOS**. Bispo de Marrocos por ocasião da reunião, chegou a propor para a próxima etapa do Sínodo um novo pacto das Catacumbas.

c. Necessidade de voltar às pequenas Comunidades Eclesiais: Deixar as comunidades que favoreceram o Pentecostalismo Católico dos anos 70 a 90 e voltar à formulação de pequenas comunidades que retomam o sentimento de comprometimento e pertença do Povo de Deus à Igreja.

d. A urgente necessidade de uma mudança na formação dos seminários: que hoje são clericalistas e de “sacerdotalização” – isto é, em chave **PRÉ CONCILIAR**. Hoje os que estão na formação se afirmam **SACERDOTES** – sacerdócio cultural e de poder: raiz do **CLERICALISMO** que afasta a condição de **SERVIÇO** e **TESTEMUNHO**. Esquecem-se que todo o povo é régio, profético que tem alguém que preside uma **ASSEMBLEIA SACERDOTAL TODA ELA**.

e. Igreja acolhedora de “**todos, todos, todos**” incondicionalmente: evoluir na busca da compreensão teológica da não exclusão de ninguém; do acesso à Eucaristia e aos sacramentos, compreendendo que sacramento não é merecimento! (Lgbtquia+, casais II união, Cap. 8 Sínodo da Família).

f. Abusos na Igreja: necessidade de a hierarquia estar submetida a algum mecanismo de controle de seu poder, que gere transparência (prestação de contas) e mecanismos de controle de um poder que se dá por suposto, ser infinito e ilimitado. Isso é muito próprio da sacerdotalização. Alguém que se reveste do sagrado e que se coloca acima do bem e do mal, causando diversos tipos de abusos: Consciência, Econômico, Poder, sexuais – que têm raiz no clericalismo.

g. Necessidade da superação da xenofobia, racismo, misoginia, apartheid sexual (Institucionais): Inclusive contra as Igrejas do Oriente e da África (são discriminadas). Necessidade do fim de posturas colonizadoras.

h. Necessidade de continuar a reforma da Cúria e do primado papal: a maioria do Povo de Deus, não percebe as reformas realizadas até o momento. Se percebe, no entanto, que o Papa sofre oposição dentro de casa.

i. Reforma do Papado: Passa pela Comissão Doutrina da Fé que agora é ligada diretamente ao Papa junto com a Dicasterio para Evangelização. Atual presidente Victor Manuel Fernandez – Argentino. Comunhão entre as Igrejas e colegialidade eclesial. A época de João Paulo II – 236 Teólogos processados pela CDF – hoje nenhum. Hoje referências objetivas na avaliação do pensamento e não de subjetividade.

j. Cultura de formação para o povo de Deus em seu conjunto: Clero, religiosos/as, leigos/as, etc. UM SABER COMUM QUE FORMA PARA A COMUM-UNIDADE.

k. CDC – Código de Direito Canônico: Precisa ser revisto urgentemente. Igreja sinodal exige uma reforma do Código. Hoje se trabalha por Moto Próprio que muda para uma Igreja sinodal.

3. PONTOS DE DIVERGÊNCIA/DISTANCIAMENTO DO CONCÍLIO VATICANO II

a. Concepção de Sinodalidade: O QUE SE ENTENDE POR SINODALIDADE: ainda há divergência sobre o conceito de Sinodalidade. Sinodalidade NÃO É UM MODO DE PROCEDER, mas um MODO DE SER. Para alguns não é da natureza da Igreja – a Igreja é hierárquica e não sinodal é a que está SOBRE o Povo de Deus e não dentro do Povo de Deus. Cardeal Muller – quer voltar a comunhão = vertical, ao passo que Vaticano II é horizontal com os batizados e a humanidade. Isso é uma teologia Docetista sem a Pneumatologia – fechada em um Cristomonismo que gera Igreja comunhão e NÃO SINODAL.

b. Ecclesiológia Povo de Deus– Bíblica – e por isso é em linha com a Tradição e onde se situam os diferentes espaços eclesiais inclusive a hierarquia. Não há caráter sociológico nisso.

c. Conceito de Tradição: Conservadores concebem a tradição de forma FIXISTA – o que não houve não pode haver, o que tem não pode mudar. Ao contrário Bruno Forte afirma que “Tradição é a História do ES na História do Povo de Deus”. Tradição é necessariamente aberta e dinâmica! Uma tradição que não se renova, morre!

d. Risco de confundir Doutrina e Norma/disciplina: Doutrina e fé – não se alteram, são questões de fé. Normas e disciplina – não são questões de fé – mudam (celibato, diaconato das mulheres, etc.).

e. Ordenação de homens casados: alta oposição na reunião Sinodal. Devemos lembrar que o Documento de Santarém 1972 – retomou a questão da colaboração daqueles que deixaram o ministério e tratava como Escândalo o fato de privar as comunidades da Eucaristia, e exatamente de ter padres casados, coisa que aliás existe nas Igrejas do Oriente ligadas a Roma.

f. Ordenação de mulheres: Maior oposição ainda sobretudo da Europa, Ásia e África. É preciso compreender que não se trata de uma teologia de gênero. É uma questão cultural pela qual se tenta justificar teologicamente. Há a necessidade de uma mudança de pensamento sobretudo das mulheres (mulheres europeias se colocaram em contra durante o Sínodo)

g. Questões de poder: Querida Amazônia e *Predicare Evangelium* – reafirmam que o PODER VEM DO BATISMO – não os ministros ordenados que têm o poder, aliás ninguém tem poder, o que existe na Igreja são SERVIÇOS distintos.

h. Participação do Povo de Deus na escolha de Padres e Bispos: como era na origem da Igreja.

4. DESAFIOS EMERGENTES

a. Produção teológica para superar os “Pontos sensíveis” – avançar o papel de teólogos /as para ajudar o Sínodo a avançar. Comblin vai dizer que existem dois momentos nos quais a Hierarquia e Teólogos convergiram – Medellín e Vaticano II. Hoje não mais Bispos teólogos, eles são funcionários administrativos e pastores talvez.

b. Formação de conjunto: comunidade como sujeito eclesial. COMUNIDADE e não mais IGREJAS DE MASSA. Que isso não seja optativo, mas obrigatório (CDC) decretado a obrigatoriedade de Conselhos e Assembleias Pastorais.

c. Temas morais: De temas que deixem de ser MORAIS e passem a SER HUMANOS. LgtbquiA+. PASTORAL - que deixe de ser massas, de santuários, de cercos de Jericó e cheguem à concretude das pessoas. Voltar às comunidades de caráter doméstico – a Igreja durante séculos não teve templos! Hoje ao invés e aumentar a comunidade, aumentam-se os templos. É necessário voltar à origem do que origina (Duquoc), sobretudo na questão de Eleição de Bispos que hoje passa por meia dúzia de consultas mais vinculadas (a) à política eclesiástica, e ao tema das Mulheres, notadamente da necessidade de o Papa sair da argumentação de Balthazar 1985 – Jesus como esposo e Igreja como Feminino. Ideia de Igreja e de mulher idealizada, inexistente, sem sentido com as mulheres que são e estão na base da Igreja de HOJE. A mulher se reduz a uma maternidade idealizada? Quando essa não é a real situação da maioria das mulheres que constituem a base da Igreja.

Enfim, o Padre Libanio, dizia que “se tudo é continuidade não há mudança. É necessário não um movimento de ruptura, mas de continuidade e descontinuidade! É necessário criar espaços de reflexão para o avanço do pensamento teológico, que possa subsidiar elementos seguros para o avanço da Igreja. Eis o desafio!

CONCLUSÃO

Início minha conclusão afirmando que tratar do tema da Sinodalidade e afirmar-se sinodal não é simplesmente cumprir uma tarefa a mais na Igreja. E creio que o Papa revela isso. Não é escolha deliberada (eu quero ou não ser sinodal), antes, é parte constituinte do ser cristão que compõe a Igreja, em última instância é A FORMA DE SER IGREJA. E porque é “A” FORMA?

“Ser” Sinodal, não é uma novidade e nem porque o Papa Francisco o é! Ser sinodal é entender e incorporar o Espírito de Jesus, da forma de condução de seu grupo, da forma inclusiva de como estabelecia vínculo e dava voz às pessoas. Ser Sinodal é voltar às fontes (e não aos fundamentalismos) das primeiras comunidades descritas em Atos, e perceber a dinâmica estabelecida a partir dos ensinamentos do Mestre. Não quer dizer afirmar a perfeição nas relações, naturalmente, mas superar as imperfeições advindas das limitações humanas, à medida que a Igreja impulsionada e aberta à ação do Espírito Santo, se conforma, isto é, se põe em conformidade com a prática de Jesus. Coloquemo-nos todos, pois, no esforço para esse caminho, pautado sobretudo pelas virtudes necessárias, que nos ajudaram afastar-nos de nossas doenças.

REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, Agenor; LUCIANI, Rafael. *Instrumentum Laboris para a segunda sessão da Assembleia do Sínodo*. Resumo do texto e elementos de análise. Cadernos de estudos Observatório Latino-Americano da Sinodalidade OLS. n.003/2024. Disponível em: <https://observatoriosinodalidad.org/pt-br/project/instrumentum-laboris-para-a-segunda-sessao-da-assembleia-do-sinodo-resumo-do-texto-e-elementos-de-analise/>. Acesso em: 10 de janeiro de 2024.

CHIRON, Yves. *François Phobie*. Paris, Cerf, 2020.

FRANCISCO. *Atividade do Santo Padre Francisco*. Conferência de Imprensa quando de seu voo de volta da viagem apostólica ao Brasil em 28 de julho de 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/events/event.dir.html/content/vaticanevents/pt/2013/7/28/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html. Acesso em 15 de agosto de 2024.

FRANCISCO. *A Cúria Romana e o Corpo de Cristo*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/538719-discurso-do-papa-francesco-aos-cardeais-e-colaboradores-da-curia-romana>. Acesso em 10 de setembro de 2021.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

ROMARIS, Marisol. *Encontro com o Observatório Eclesial Brasil em Set 2020*, via remoto. Não publicado, 2020.

SÍNODO PARA SINODALIDADE. *Instrumento Laboris para sessão de 2024: Sínodo para Sinodalidade*. Disponível em: <https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly2024/il/pdf/POR---Instrumentum-laboris-2.pdf>. Acesso em 03 de janeiro 2024.

SUES, Paulo. *Comunidade de comunidades: Evangelização e cultura do encontro*. Impulsos para uma Agenda Pastoral. In: Revista Vida Pastoral, Publicado em edição especial – 1º centenário dos paulinos - ano 55 - número 300. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/pastoral-e-comunicacao/comunidade-de-comunidades-evangelizacao-e-cultura-do-encontro-impulsos-para-uma-agenda-pastoral/>. Acesso em 10 de setembro de 2023.

MARTA: A DISCÍPULA AMADA DO SENHOR. EXEGESE BÍBLICA DE LC 10,38-42 NUMA PERSPECTIVA MARGINAL

*Martha: the Lord's beloved disciple Biblical
exegesis of Lk 10,38-42 from a marginal perspective*

Diego Martín Pereira Ríos*

*Profesor de Filosofía y Religión en Enseñanza Media (Uruguay), Magister en Teología Latinoamericana, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) El Salvador. Actualmente es doctorando en Filosofía en la Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) de Brasil, bolsista Programa CAPES. Evaluador en revistas de filosofía (Praxis Filosófica, Revista de Filosofía UCSC, Revista Convergencia Educativa, Revista Intuito UFFS). Escritor en Revista Amigo del Hogar (Santo Domingo), Cristianisme i Justícia (España) y Universo Paulinas (Brasil). Ha colaborado en varias revistas académicas del ámbito filosófico, teológico y educativo, como también ha participado en coloquios, simposios y congresos como expositor. Es autor de 8 libros, el último titulado “La eclesiología en una Iglesia Creíble. Aportes críticos de la teología de Juan Luis Segundo”, (Brasil, Instituto Quero Saber, 2024).

 pereira.arje@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-2202-915X>

Recebido em 12/03/2024

Aprovado em 10/09/2024

Resumo: Este trabalho é uma prática de exegese bíblica a partir da ótica sociológica da marginalidade, aplicada a uma perícopes do evangelho de Lucas, especificamente referente ao episódio conhecido em quase todas as versões da Bíblia como “Marta e Maria”. Para este estudo, baseamo-nos na versão latino-americana da Bíblia de Jerusalém, onde encontramos o episódio em Lc 10, 38-42, que é a IV parte do evangelho, onde vemos Jesus a caminho de Jerusalém. Em nossa pesquisa procuramos mudar a forma de olhar o texto, buscando encontrar alguns aspectos que acreditamos poderem ser reinterpretados. Marta, sempre vista como a mulher que descuida a atenção em Jesus, é agora revalorizada e, por isso, resgatada das tarefas que tem de cumprir no âmbito das suas responsabilidades. Levamos isso ao nível do serviço realizado pelas mulheres que trabalham no serviço de limpeza das instituições educativas, para chegarmos a alguns pontos de vista que colaborem na revalorização e reconhecimento da sua grande tarefa.

Palavras-chave: Mulheres; Serviço; Limpeza; Instituições de ensino; Marta.

Abstract: This work is a practice of biblical exegesis from the sociological framework of marginality, applied to a pericope of the Gospel of Luke, specifically referring

to the episode known in almost all versions of the Bible as “Martha and Mary”. For this study we rely on the Latin American Jerusalem Bible version where we find the episode in Lk 10:38-42, which is the IV part of the gospel, where we see Jesus on his way to Jerusalem. In our research, we tried to change the way we look at the text, seeking to find some aspects that we believe can be reinterpreted. Martha, always perceived as the woman who neglects the attention on Jesus, is now revalued and, therefore, rescuing the task she has to fulfill within her responsibilities. We take this to the level of the service performed by the women who work in the cleaning service of the educational institutions, in order to reach some views that collaborate in the revaluation and recognition of their great task.

Keywords: Women; Service; Cleaning; Educational institutions; Marta.

INTRODUCCIÓN

Marta y María son dos figuras clásicas de la Biblia, que representan dos maneras distintas de vivir, de interpretar un cierto tipo de relación con Jesús. Mientras María es aquella que lo deja todo por escuchar las palabras del Maestro, Marta es entendida como la que se distrae con las tantas tareas de la casa. La primera aprovecha la oportunidad de la visita de Jesús, la otra parece desaprovechar la oportunidad. Los estudios más tradicionales ven en estas dos mujeres, dos ejemplos distintos de cómo vivir la fe cristiana. Hasta el día de hoy, la mayor parte de los comentaristas y exégetas, colocan a María como ejemplo de discípula, reduciendo a Marta al ejemplo de la persona que, preocupada por las ocupaciones diarias, no atiende como debe al Hijo de Dios. Incluso algunos autores la proponen como un ejemplo típico de la persona que no tiene fe (Benetti, 1972, p. 28).

Creemos encontrar elementos discordantes con esta postura a partir del estudio desde la óptica marginal, que tiene una impronta socio-histórica que colabora en una nueva comprensión del texto. Con ello podemos confirmar cierta injusticia que recae sobre la figura de Marta y que nos ayuda en relación con la realidad que queremos analizar: la situación de las mujeres que desarrollan sus funciones dentro del ámbito de servicio, dentro de las instituciones educativas de confesión católica. Desde el estudio de los textos, con los elementos hermenéuticos hallados a partir de la marginalidad, descubrimos que la figura de Marta debe ser recuperada desde su misma esencia que fue servir a su Señor, Jesús, que llega a su casa también yendo en contra de los poderes centralizantes y que colocaban a las mujeres como seres inferiores. Con ello buscamos, a pesar de las dificultades y distancias históricas, reivindicar la importancia fundamental de las mujeres que trabajan en el servicio de limpieza de las instituciones.

1. ESCENARIO MARGINAL

La lectura del evangelio siempre nos exige adoptar nuevos abordajes hermenéuticos que colaboren en una mejor y mayor comprensión del texto bíblico, lo que puede colaborar en una efectivización y actualización del mensaje de Jesús. Por eso, en este trabajo, procuramos un abordaje distinto del pasaje de Lucas 10,38-42, a partir de una comprensión de este desde una óptica marginal. Colabora en este abordaje el avance de la teología feminista que procura desenmascarar ciertas lecturas que poseen elementos de una teología machista y patriarcal fomentado por la misma Iglesia. Como afirma Aquino, la Iglesia aún “reproduce códigos éticos de la cristiandad patriarcal europea, cuyo efecto en las mujeres es de sumisión e infravaloración propia. Para la cristiandad europea, el papel de las mujeres se centra en la reproducción humana y en el cometido doméstico” (Aquino, 2001, p. 15).

La perspectiva marginal surge de una nueva lectura de la realidad social latinoamericana y es utilizado por las ciencias sociales “para dar cuenta de los efectos heterogéneos y desiguales de los procesos de industrialización y desarrollo” (Delfino, 2012, p. 19) que, en este caso, que continúa revelando la situación de marginalidad de diversos grupos sociales. Si bien los estudios

científicos pueden revelar datos que no siempre son aceptados por la gran mayoría de la sociedad alegando una cierta falta de comprensión de ciertas situaciones catalogadas como marginales, “la marginalidad constituye un fenómeno multidimensional o pluridimensional; puede hablarse de distintas dimensiones o formas de marginalidad – económica de producción o consumo, política, cultural, educacional, etc. – y hasta de distintas intensidades o grados dentro de la misma forma” (Delfino, 2012, p. 22). Por ello es necesario, junto con las teorías, el estudio seccionado de una parte la realidad para una mejor reflexión, que

vincula a la reflexión teológica la situación histórico-cultural, situándola en los límites de un lugar geográfico y de un momento determinado. Este carácter contextual acontece por estar referida a un grupo concreto, y también por adoptar un mecanismo orientado a la praxis, a la transformación de la realidad presente (Huguet, 1998, p. 110).

A partir de este escenario marginal, este trabajo nos brinda la oportunidad de reflexionar sobre un tema que casi no se habla a la interna de las instituciones educativas. Para esto nos centraremos en la experiencia de instituciones educativas de confesión católica, en Montevideo, Uruguay. En este rubro de trabajo, se perciben dos características: la primera es que son muy pocos los hombres que se postulan para trabajos de limpieza, ya que sigue siendo visto socialmente como algo propio de las mujeres. La segunda tiene que ver con la edad de las mujeres que trabajan en este sector, donde encontramos siempre mujeres adultas o de edad avanzada, ya que para la juventud es también algo degradante o mal visto. El servicio de la limpieza, siendo algo imprescindible en la vida institucional, contrariamente a valorar a las personas que lo llevan a cabo, las desvaloriza, y ellas mismas se perciben de esa manera.

Si tuviera que colocarles un nombre las llamaría justamente las “*sin nombre*”. Las mujeres que trabajan en la limpieza muy pocas veces son reconocidas por sus nombres, donde su presencia en las instituciones es casi “fantasmal”. Trabajan a contraturno cuando las instituciones educativas se vacían de sus actores principales. El cuerpo docente y el alumnado pocas veces las reconocen y tampoco valoran su tarea que es imprescindible. Estos pueden ser catalogados como actitudes de violencia contra la dignidad de las mujeres:

La explotación e invisibilidad en la que vive la mujer occidental tiene su expresión más fuerte, no hay duda, en la violencia: las mujeres están expuestas a la violencia no solo como el resultado de las acciones individuales moral y jurídicamente reprochables, sino también como consecuencia de prácticas sociales sistemáticas que se dirigen en contra de ellas simplemente por el hecho de ser mujeres (Miranda-Fajuri, 2015, p. 724).

Esta invisibilidad, lleva a que sean ignoradas cuando no son tomadas en cuenta a la hora de las decisiones institucionales, cuando no las consultan a la hora de cambios edilicios o cambios en las estructuras, ni tampoco en dinámicas educativas. Simplemente no son tomadas en cuenta. Esto sucede porque se acepta que su única función es el aseo, la limpieza; de arreglar la suciedad que provocan los demás, y no otra cosa.

Dentro de sus características marginales considero que las mujeres que trabajan en este rubro sufren por ser desplazadas a un lugar de anonimato primero, dentro de las instituciones educativas,

pero también a nivel económico y social. Son personas que se autoperciben como ignorantes, de poca formación, donde sufren la falta de valoración de su tarea y que saben que el salario que reciben es muy bajo para la tarea que desempeñan. Se sienten muchas veces condenadas a trabajar toda su vida en esa tarea, sin posibilidad de una realización más plena. Por un lado, por la desvalorización humana, otra por las bajas posibilidades de un mejor pasar económico. En este caso, el centro dominante es la sociedad y la institución educativa, y la misma comunidad educativa con las cuales mantiene relaciones de anonimato. Se trata de una marginalidad ideológica. Como confirma Gallardo:

A las mujeres de los sectores pobres siempre se las discrimina. Si muchas mujeres se insertan esta área laboral es porque no cuenta con educación, no tienen por supuesto mejores oportunidades laborales y cuando se insertan en el campo del trabajo en la tarea más baja de la categoría laboral de trabajos informales su trabajo físico (Servicio doméstico) son discriminadas por la sociedad (Gallardo, 2017, p. 13).

La estrategia utilizada por ellas es la de cumplir sus tareas en la soledad y el silencio, sin provocar mucho involucramiento ya que eso implicaría aún más trabajo, lo cual no les conviene por sus bajos salarios y la falta de valoración.

2. MARCO CONCEPTUAL

Anunciado en la introducción, para este ejercicio exegético partiremos del texto de Lc 10, 38-42 buscando alcanzar una reflexión a partir de la imagen de Marta. La investigación se centrará en la situación marginal de la mujer dentro del servicio de limpieza en instituciones educativas, que se propone en las conclusiones, luego del proceso. Para ello trabajaré en torno a los conceptos de *marginalidad* y *exclusión*. Estos grupos de mujeres que trabajan en el servicio de limpieza son grupos marginales pues son vistas como personas ignorantes, de escasa formación, pero, sobre todo, porque son mujeres. En este sentido “La delimitación de la marginalidad se realiza sobre la base de la comparación entre una situación de hecho y un deber ser” (Delfino, 2012, p. 22), esto es, partimos de una situación real y concreta, desde las experiencias de mujeres concretas, reflexionando acerca de un “deber ser” impuesto violentamente por la sociedad, lo que las marginaliza.

Estos grupos son casi inexistentes en la sociedad, cuando se ocupan de una labor tan importante que no es reconocida, pero tampoco se quiere reconocer. Por otro lado, también son grupos excluidos pues siempre están dentro de las preocupaciones de las instituciones en donde trabajan, salvo en cuestiones de efectividad de su trabajo. La gran mayoría de personas que conviven a diario con el personal de servicio no los toman en cuenta pero sí muchas veces contribuyen a la sobrecarga de trabajo. En esta situación

Sus relaciones laborales están entrecruzadas y condicionadas por las relaciones de género internalizadas desde la infancia en la educación que reciben, en el trato y las distribuciones de tareas del hogar, a lo largo del proceso de socialización, en la educación y formación que reciben, en las profesiones que eligen, en los puestos de trabajo a los que logran acceder, y en la doble responsabilidad que implica el trabajo remunerado y el trabajo doméstico, lo que deviene una doble jornada de trabajo. Este proceso está en la base de la división sexual o genérica del conjunto del trabajo social (Suárez, 1993, p. 395).

La marginación de las mujeres por parte del patriarcalismo se continúa perpetuando en nuestra sociedad promovida por el propio sistema-mundo que nos envuelve, donde en

su vertiente económico-estructural parte de reconocer los cambios en la dinámica de internacionalización del capital a escala mundial, la heterogeneidad estructural del capitalismo subordinado y el carácter histórico de los procesos que llevan a su reproducción, permitiendo hacer observable la conformación de procesos de trabajo, explotación y estrategias de subsistencia heterogéneas en el interior del capitalismo avanzado (Delfino, 2012, p. 31),

Es clara que la opresión de las mujeres no se percibe solamente por desigualdad que se da en torno al status social, el poder o la riqueza de los cuales son excluidas las mujeres, sino que “las mujeres, además de ser explotadas en el sentido explicado, son marginadas, pues se encuentran excluidas de la participación en las principales actividades sociales” (Miranda-Fajuri, 2015, p. 723).

3. CONTEXTO

El texto de Lc 10,14-38 lo podemos ubicar dentro de un contexto más amplio que iría desde Lc 9,51 hasta Lc 11,53. este Evangelio es muy particular por el papel que Lucas le da a las mujeres:

El interés por las mujeres lucanas proviene esencialmente de un dato textual: la obra doble de Lucas (El Evangelio y los Hechos) contiene más textos que evocan mujeres que todo otro escrito del Nuevo Testamento. Aún más, el Evangelio de Lucas contiene más de veinte referencias a mujeres que no encuentran paralelo en los otros evangelios. Esto ha hecho que algunos consideren a Lucas como el “evangelista de las mujeres” (Ramos, 2003, p. 71).

Junto con ello, es importante el lugar de las mujeres que, de la misma forma que los discípulos varones, están siempre atentas a las instrucciones del Maestro. Particularmente en este pasaje, las mujeres son instruidas por Jesús mismo: “En el pasaje de la visita de Jesús a casa de Marta y María (Lc 10,38-42), la instrucción de mujeres por parte de Jesús es explícita. Sentada a los pies de Jesús y toda oídos (*akouw*, v. 39b), María presenta la posición típica del discípulo que sigue con mucha atención la enseñanza del maestro (v. 40)” (Ramos, 2003, p. 83).

Aún así, en la intención de destacar el lugar de las mujeres, podemos percibir una preponderancia de una perspectiva teológica patriarcal, ya que se valora más la actitud de María que se coloca a los pies del Maestro, mientras Marta es la que se dedica a las tareas domésticas. Dice Ramos que esta actitud de María, colocada en las palabras de Jesús, lo lleva a percibirlo como quien se queda con “*la mejor parte* (v. 42). En cuanto a Marta, la palabra que Jesús le dirige señala su interés porque Marta también escuche la palabra, pues es la condición *sine qua non* en Lucas, para llegar a la fe” (Ramos, 2003, p. 83). Dicho así, pareciera que Marta, distraída en los quehaceres del hogar, no le presta atención a Jesús por lo que se quedaría “con la peor parte”. Esto condiciona la interpretación de nuestra sociedad acerca de la tarea fundamental que realizan las personas que se ocupan de atender y servir a las personas que llegan a un hogar o a una institución.

a) División del texto.

Lc 9, 52	<i>“fueron y entraron en un pueblo de samaritanos”</i>	Lc 9, 56	<i>“y se fueron a otro pueblo”</i>
Lc 9, 57	<i>“Mientras iban caminando”</i>		
Lc 10, 1	<i>“Y los envió por delante, de dos en dos, a todas las ciudades y sitios”</i>	Lc 10, 17	<i>“Regresaron los setenta y dos”</i>
Lc 10, 38	<i>“Yendo ellos de camino”</i>	Lc 11, 1	<i>“Estaba el orando en cierto lugar”</i>
Lc 11, 53	<i>“Y cuando salió de allí”</i>		

*Quadro foi elaborado tendo como referência o texto de Lacueva, 1990.

b) Construcción del texto.

A lo largo de estos textos podemos encontrar a Jesús camino a Jerusalén. En ese camino se resalta la preocupación de Jesús por instruir a sus discípulos en la misión hablándoles acerca de la exigencia que implica seguirlo (Lc 9,57-60), enviándolos de dos en dos (Lc 10,1), dándoles indicaciones concretas de cómo deben reaccionar ante los demás (Lc 10,2-12), también les hace ver el privilegio de haber sido llamados a esa misión (Lc 10,13-24), como también la enseñanza de cómo orar (Lc 11,1-4; 11,9-13), la relación con Satanás (Lc 11,14-22; 11,24-26), la superioridad de Jesús respecto Jonás (Lc 11,29-32) y las palabras de advertencia a los fariseos y juristas (Lc 11,37-54). En este sentido en estos textos se muestra a Jesús en un proceso de enseñanza con sus discípulos, donde aparecen las posibles reacciones de aquellos que escuchan su palabra.

Me parece pertinente destacar el hecho de que Jesús y sus discípulos aparecen en escenas siempre en movimiento. Jesús y sus discípulos van camino a Jerusalén y en su camino hay varios pueblos aún por donde cruzar y siempre será una oportunidad de que Jesús ejerza su ministerio. Quizá sea a partir de Lc 11, 1 que Jesús permanece más tiempo en un lugar enseñando largamente, donde también aparecen en escena diversos personajes en calidad de escuchas de su palabra y donde Jesús habla sobre lo que implica escuchar su palabra y aceptarla o rechazarla, que es mucho más importante que cualquier otro signo (por ejemplo, Lc 11,29 refiere al signo de Jonás). Desde Lc 11,37 hasta Lc 11,54 encontramos una serie de duras palabras de advertencias de Jesús a los fariseos y juristas pues no aceptan su palabra. Cada una de estas advertencias las reconocemos porque comienzan con “¡Ay...!”. Frente a estas palabras de Jesús la reacción es el rechazo directo mostrando en Lc 11, 53 que Jesús se fue del lugar (“Y cuando salió de allí”).

La importancia de la aceptación o rechazo de la palabra de Jesús es el otro elemento que se destaca en el contexto seleccionado. En Lc 9,52 Jesús envía a predicar a los discípulos a un pueblo de samaritanos, pero no los recibieron. Tres seguidores manifiestan a Jesús el deseo de seguirlo y

Jesús le aclara las exigencias del seguimiento (Lc 9,57-62). En Lc 10,16 Jesús dice que quien escucha a los discípulos lo escucha a él, y quien los rechaza a él rechaza. Otra escena es la de Lc 10,25 y Lc 10,29 hay dos diálogos donde Jesús enseña sobre lo que hay que hacer ante la duda de seguir los mandamientos de Moisés y su invitación al seguimiento, y acerca de quién es el prójimo y cómo actuar con él. Con estos elementos podemos comprender mejor el texto de Lc 11,38-42. En su camino a Jerusalén, Jesús entra en un pueblo y es recibida en una casa. Allí aparecen dos personajes claves: Marta y María, que revelan dos actitudes distintas ante Jesús.

c) Relación literaria entre las partes

En la relación entre las partes que encontramos en el contexto, situado desde Lc 9,52 a Lc 11,53, tenemos dos momentos. El primero tiene que ver con el enlace de distintas situaciones donde vemos a Jesús instruyendo a los discípulos e indicándoles lo que debe ser su misión. Antes del texto que nos ocupa, Lc 10,38-42, es interesante ver al comienzo (Lc 9,51-56) la mala recepción que reciben los discípulos en un pueblo de samaritanos, con la consiguiente actitud de enojo de los discípulos, y la respuesta que les da Jesús hacia el capítulo 10,29-37, momentos después. Allí Jesús les propone la parábola del buen samaritano para hacerles entender que incluso ellos estaban teniendo una actitud errónea. Esto es parte de su enseñanza: no quedarse en aquellos que no reciben su palabra pues esto no implica que sean malas personas. Esto sucede también en medio de otras enseñanzas, al enviarlos de dos en dos y cómo debe ser su actitud ante la acogida o el rechazo, pero también insiste que primero ellos deben escuchar y aprender del maestro. Hay en estos versículos un proceso de aprendizaje que los discípulos deben realizar.

El segundo momento, a partir de Lc 11,1, se centra en la importancia de la oración que comienza con la enseñanza del Padrenuestro, que de alguna manera fundamenta la seguridad que los discípulos deben tener ante la reacción de todos aquellos que no recibirán su palabra. Hay en todo esto algunas claras afirmaciones de Jesús en una dinámica de oposición: por un lado, habla de la dicha de quienes escuchan su palabra, y por otro advierte de todos aquellos que lo interpelan aclarando que el juicio de Dios caerá sobre ellos. Vemos en esto una advertencia a los discípulos que el único juez y Señor es Dios, no ellos. Incluso en Lc 11,49 Jesús aclara lo que les espera a los discípulos que van a esparcir su mensaje. No sólo han sido rechazados los profetas, sino que a ellos también los rechazarán, los perseguirán y los matarán. De alguna manera Jesús advierte a sus discípulos para que se preparen para la misión donde los frutos no pertenecen a lo que ellos entiendan, sino que siempre es Dios quien cosechará los frutos de la siembra de su palabra.

d) Aspectos que se relacionan con el escenario marginal

Dentro de los aspectos relacionados con el escenario marginal, lo que podemos percibir en un primer momento, es que los destinatarios de la palabra de Dios –o del mensaje de Jesús– son justamente los pueblos o personas marginadas. No son las poblaciones judías, donde domina la religión como parte del poder, o los letrados, escribas y fariseos, sino las gentes sencillas. Los

que recibirán la recompensa de saberse elegidos son los que poseen un corazón sencillo, que normalmente son los excluidos y marginados. Esto se percibe en el ejemplo del samaritano, que pertenece a un pueblo visto como impuro o pecador, por su mezcla de sangre con otros pueblos asirios. O incluso en el ejemplo de las dos “logias” (Lc 11,33-36) donde Jesús quiere decir que quien se crea tener a Dios lo debe llevar a todos sin distinción. Esto se contrapone con los principios de la religión judía, o también con la situación privilegiada en la cual los discípulos podían caer al sentirse elegidos. Casi siempre son los que no aparecen en escena o los menos importante para el mundo, los que Dios elige para que reciban su palabra que viene a traer liberación. Este aspecto tiene una conexión directa con el tema central de este trabajo.

4. CONSTRUCCIÓN DEL TEXTO

Presentamos ahora el texto de Lc 10, 38-42, Marta y María:

38 “Yendo ellos de camino, entró en un pueblo; y una mujer, llamada Marta, le recibió en su casa. 39 Tenía ella una hermana llamada María, que, sentada a los pies del Señor, escuchaba su palabra, 40 mientras Marta estaba atareada en muchos quehaceres. Al fin, se paró y dijo: “Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude». 41 Le respondió el Señor: «Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas; 42 y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la mejor parte, que no le será quitada”.

a) División del texto

Podríamos dividir el texto en tres partes en función de las acciones, palabras y actitudes de los tres personajes en escena:

Jesús	<i>“entró en un pueblo”</i>	<i>“le respondió”</i>
Marta	<i>“le recibió en su casa”</i>	<i>“se paró y dijo”</i>
María	<i>“escuchaba su palabra”</i>	<i>“ha elegido la mejor parte”</i>

*Quadro foi elaborado tendo como referência o texto de Lacueva, 1990.

b) Construcción del texto.

Ahora proponemos una división literaria del texto de la siguiente manera:

1. Lc 10, 38a: Jesús entró en un pueblo
2. Lc 10, 38b: Marta recibe a Jesús.
3. Lc 10, 39: María escucha a Jesús.
4. Lc 10, 40: Marta le habla a Jesús.
5. Lc 10, 41-42: Jesús le responde a Marta.

c) Relación literaria entre las partes.

El contexto del texto seleccionado, Lc 10,38-42, deberemos ubicarlo en función de dos elementos: el primero en clave de movimiento. Lucas comienza este texto con el verbo ir, en gerundio, lo que indica que Jesús iba en movimiento al momento de iniciarse a escena del relato.

Y los textos cercanos anteriores marcan que Jesús siempre está en movimiento con sus discípulos. El otro elemento tiene que ver con la aceptación o rechazo de la palabra de Jesús que se muestra respecto a pueblos y también en las reacciones de las personas.

Según las divisiones propuestas tendremos que:

- En 1, como introducción a la escena, vemos la relación con el contexto del texto: Jesús está en movimiento, va de camino y “entra” en un pueblo.
- En 2, aparece en escena Marta que es quien recibe a Jesús.
- En 3, se nos describe a María que escucha a Jesús, sentada a sus pies.
- En 4, Marta se ocupa de las tareas de la casa y le hace un reclamo a Jesús.
- En 5, Jesús le responde a Marta, haciéndole ver que no debe preocuparse y que hay otra cosa que es más importante que el servicio.

En este texto vemos que lo más importante del mismo está sobre el final. Jesús, atendiendo el reclamo que le hace Marta y reconociendo de cierta manera lo que realiza en la casa, lleva a cabo una sentencia que le da sentido a todo el relato. Sin estas palabras de Jesús contenidas en los vv. 41 y 42, no se comprendería la descripción realizada por Lucas, que son propias de la vida cotidiana de cualquier hogar. De todas maneras, con esas palabras, Jesús intenta enseñarle a Marta lo importante: escuchar su palabra.

d) Aspectos que se relacionan con el escenario marginal

A partir de esta división me parece necesario destacar dos elementos desde la óptica marginal. La gran mayoría de los comentaristas –y así lo sigue enseñando la Iglesia- destacan la actitud de María como la correcta ante la palabra de Jesús, ya que hace la opción por “*la mejor parte*”. Leído así el texto de la forma que se nos es presentado también coincidiría que no quedarían dudas. Pero me parece que, leído desde una clave marginal, la figura de Marta es sometida a un reduccionismo existencial, que no permite ver con dignidad la importancia que tiene en el texto, junto con la relevancia de la tarea que desarrolla, y la implicancia de este texto leído en la realidad actual. En este sentido “Las mujeres no se excluyen de la sociedad, todo lo contrario, son excluidas. Son relegadas a espacios secundarios fuera de los espacios centrales ocupados por los hombres” (Graíño, p. 108). Y podemos decir que son excluidas por los hombres que no sólo no se dedican a las tareas domésticas (cocinar, limpiar, etc.), sino que tampoco las valoran.

Pero, rescatando la riqueza del texto, podríamos decir que ambas actitudes son valiosas: la escucha (en quietud) y la ocupación (en movimiento), pero históricamente vemos que se ha valorado mucho más la actitud de María ante la actitud de Marta. Incluso esto ha llevado a una mayor valoración de la vida contemplativa (siguiendo la actitud de María), en oposición ante la vida activa (siguiendo la actitud de Marta). Sin esta actitud activa de Marta no sería posible que Jesús llegara a su casa y se sintiera a gusto. Por eso, incluso que Marta ha sido propuesta como la “patrona” de las limpiadoras, amas de casa, cocineras, lavanderas, hospederos y hoteleros -casi todas tareas reducidas a mujeres y vistas como tareas secundarias en la sociedad-, considero que no le hace justicia y condiciona también el lugar de las personas que trabajan en esos oficios, llevándolas a vivir en la marginalidad y la exclusión.

La enseñanza de la iglesia, y el lugar de la mujer dentro de ella, en el marco de la cristiandad –que hoy casi no existe en Uruguay- ha dejado una herencia que, desde la óptica marginal, podemos discutir e intentar revertir para devolverle a la mujer su dignidad dentro de la Iglesia y de la sociedad. Desde esta óptica marginal “Se denuncian los criterios patriarcales de canonización y las interpretaciones androcéntricas, se propone también una traducción de los textos en los que comparezca el carácter inclusivo de los términos: una traducción que no presente como masculinos términos que son genéricos” (Huguet, 1998, p. 116), así también, valorizando aspectos de la realidad que no son tomados en cuenta. Para lograr esto se hace necesario una metodología inductiva y experiencial la cual “Se trata de una metodología que no parte de grandes principios, sino de la realidad concreta que viven las mujeres y los varones en su vida diaria. La comprensión de la realidad situada, contextualizada no se produce por conceptos abstractos” (Huguet, 1998, p. 121), sino desde la misma experiencia de la vida.

5. PROCEDENCIA DEL TEXTO

La narración elegida para este trabajo, de Lc 10,38-42 pertenece a la obra creadora propia de Lucas. No se encuentra en Marcos ni en la fuente Q, como tampoco en Mateo. Si bien sabemos desde el estudio de que en los evangelios sinópticos, tanto Mateo como Lucas tienen como una de sus fuentes al Evangelio de Marcos y Q, también se ha descubierto que Mateo y Lucas tienen otra fuente, una fuente propia, que puede ser fruto de su propia experiencia narrada o puede pertenecer a las experiencias de las comunidades que, dentro de su propio camino de seguimiento, se vieron enfrentadas a situaciones concretas, introduciendo algunos textos que responde a esas necesidades. En este sentido, la narración del episodio de Jesús en casa de Marta y María debe responder a una necesidad histórica en función del contexto propio de la comunidad lucana.

A partir de esto, basándonos en la teoría de las fuentes, podemos ver que todo indica que estamos ante un texto de tradición simple, o sea, que es un texto que sólo aparece en el evangelio de Lucas, ya que no está en Marcos ni Mateo, como tampoco en la fuente Q. Presentamos ahora el texto de Lc 10,38-42 en griego para poder acercarnos al texto original, tomado de la versión del Nuevo Testamento de Lacueva (1990):

(Continúa)

Texto en griego	Texto en español
39καὶ τῆδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ, ἣ καὶ παρακαθῆσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ.	39Tenía ella una hermana llamada María, que, sentada a los pies del Señor, escuchaba su palabra,

(Conclusão)

<p>38 Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσηλθὼν εἰς κώμην τινὰ· γυνὴ δὲ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτὸν εἰς τὴν οἰκίαν.</p>	<p>38 Yendo ellos de camino, entró en un pueblo; y una mujer, llamada Marta, le recibió en su casa.</p>
<p>40 ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν· ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν· Κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφὴ μου μόνην με κατέλειπεν διακονεῖν; εἰπὼν οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται.</p>	<p>40 mientras Marta estaba atareada en muchos quehaceres. Al fin, se paró y dijo: «Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude».</p>
<p>41 ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ κύριος· Μάρθα, Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά,</p>	<p>41 Le respondió el Señor: «Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas;</p>
<p>42 ὀλίγων δὲ ἐστὶν χρεία ἢ ἑνός· Μαριὰμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἣτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.</p>	<p>42 y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la mejor parte, que no le será quitada».</p>

*Quadro foi elaborado tendo como referência o texto de Lacueva, 1990.

Este texto de Lucas está colocado luego de la conocida “parábola del buen samaritano” (Lc 10,29-37) en la cual existe una cierta similitud de actitudes en los personajes si lo comparamos con Lc 10,38-42. Exégetas como Fitzmyer ven el parecido con las actitudes de Marta y María. En la parábola, se contrasta la actitud del levita y el sacerdote que pertenecen al judaísmo, con el del samaritano. Este último es quien se compadece del hombre apaleado y se ocupa de él. En el caso de Marta y María, son dos mujeres que se diferencian en sus actitudes en relación a la atención a Jesús: una es quien lo recibe y lo sirve, otra se queda a sus pies para escuchar su palabra. En el episodio narrado en Lc 10,38-42, pareciera insertado para destacar algunos aspectos que se Lucas vienen proponiendo en momentos anteriores y que se centran en la importancia principal de escuchar la palabra de Dios.

A nivel general, desde la óptica de la marginalidad, el episodio presentado por Lucas nos coloca ante tres situaciones de marginalidad encadenadas: la primera geográfica, otra existencial por la presencia de mujeres y una más personal o específica, en relación a Marta. En lo referente a lo geográfico, Lucas nos dice que Jesús “entró en un pueblo” (v. 38) mientras va de camino a Jerusalén (Lc 9,51) lo cual nos hace pensar que, aun teniendo en su meta llegar a la ciudad que es el centro de poder, Jesús no deja de prestar atención al contexto marginal que va encontrando en su camino. Si bien Lucas no nos informa acerca del nombre del pueblo, los comentaristas y exégetas suponen que se refiere a Betania en relación al texto de Jn 11,1 donde se lleva a cabo la resurrección de Lázaro. Juan indica allí que Lázaro es de Betania, y este dato se podría confirmar pues en el mismo versículo se nombran a sus hermanas Marta

y María, afirmando que ellas pertenecen a ese pueblo (“pueblo de María y de su hermana Marta”). En este sentido podemos ver que el lugar geográfico donde se la escena entre Jesús, Marta y María es el pueblo de Betania.

Pero también tenemos otro elemento marginal que es el hecho de que Jesús entra en la casa de dos mujeres, donde una lo recibe y en el texto se indica que es *su* casa (le recibió en su casa”). Siguiendo la relación con Jn 11,1, si ellas son las hermanas de Lázaro, es muy raro ver a una mujer abriendo las puertas de su casa a un extraño. Si Marta lo hace, es de suponer que ya conocía a Jesús, que había allí una cierta relación o conocimiento entre ambos. Según Malina y Rohrbaugh:

estando presente un hombre, es extraña la frase “su (de ella) casa”. Igual es extraño que sea recibido por una mujer. Aunque la casa es el espacio privado donde operan con libertad las mujeres, invitar a alguien a pasar a casa y presentarlo al resto de los miembros de la familia era una tarea encomendada al varón de mayor edad (Malina; Rohrbaugh, 1996, p. 263).

Debido a esto, lo que podemos acordar que Jesús aparece nuevamente en una actitud que lo lleva a ir más allá de lo establecido o permitido, para alcanzar con su mensaje a aquellos que lejos están de poder recibirlo debido a las limitaciones legales que alejan a las personas de Dios. Es importante ver a lo largo del texto de Lc 10,38-42 “a Jesús actuando tres veces contra las normas culturales judías: Jesús está solo con mujeres que no pertenecen a su familia; una mujer le sirve; Jesús enseña a una mujer en su propia casa” (Brown; Fitzmyer, 2004, p. 173).

Por último, ponemos la atención sobre Marta, donde el texto nos pareciera indicar sin lugar a error, la importancia superior de la escucha de María ante la de servicio. Por ello pareciera que la actitud de María es superior a la de Marta. Pero mirado desde la óptica marginal, es Marta quien *se ocupa de servir* a quien se revela en el texto como necesitado. Esto también tiene relación a la actitud del samaritano en función del hombre encontrado en el camino. En este sentido, es que queremos destacar que la actitud de servicio es un elemento marginal que en la mayoría de los comentaristas se pudo haber descuidado, privilegiando el lugar de la escucha de la palabra de Dios que, sin restarle nada de su importancia fundamental, debe quedar unido en igualdad a la de servicio. Por eso vemos la necesidad de rescatar el lugar del servicio de la mujer, no sólo dentro de la iglesia, sino que también en la sociedad. Como afirma Bovon es “imposible igualmente no estar atentos a la pregunta de nuestra época sobre el ministerio, y más especialmente sobre el ministerio ejercido por las mujeres” (Bovon, 2002, p. 132), pero nosotros queremos ir un poco más allá haciendo hincapié en los rasgos marginales y excluyentes de la mujer que no le permiten sentirse en igualdad de condiciones ante el hombre.

6. ANÁLISIS DEL TEXTO

A partir de ahora queremos realizar un análisis del texto de forma más detallada y pormenorizada para poder mostrar en el texto de Lc 10,38-42 los aspectos marginales que pueden

iluminar la situación de estas mujeres que trabajan en el servicio y la limpieza. Para ello seguiremos la división literaria texto propuesta anteriormente, de la siguiente manera:

- a. Lc 10,38a: Jesús entra en casa de Marta
- b. Lc 10,38b: Marta recibe a Jesús.
- c. Lc 10,39: María escucha a Jesús.
- d. Lc 10,40: Marta le habla a Jesús.
- e. Lc 10,41-42: Jesús le responde a Marta.

a) Lc 10, 38a: Jesús entró en un pueblo

“Yendo ellos de camino, entró en un pueblo” (v. 38a). Si bien nos centramos en este apartado en el hecho de que Jesús entra en un pueblo, no podemos obviar que existe en el v. 38 un plural: “ellos” (αὐτοὺς). Esto indica que Jesús iba en su camino a Jerusalén con el grupo de los discípulos, como está indicado en el contexto (1.1) del texto, donde les iba enviando a su misión como parte de su aprendizaje. ¿Qué pasa con los discípulos? No lo sabemos. Dice Fitzmyer que “los discípulos itinerantes se sumergirán en la sombra dejando en el proscenio a la gente del lugar, es decir a las dos mujeres y sobre todo a αὐτὸς, «a él», es decir a Jesús” (Brown; Fitzmyer, 2004, p. 38). Por lo tanto, deberemos centrar nuestra atención en Jesús que decide entrar a un pueblo que está de pasada hacia Jerusalén y – como ya hemos dicho- la mayoría de los comentaristas afirman que es Betania por el nombre de las mujeres que aparecen en escena. Hay en ello un aspecto que podemos leerlo desde la óptica marginal que guía nuestro trabajo: la elección de Jesús por aquellos que están al costado del camino. Según Tuñí este es un rasgo muy propio de Lucas que va más allá del Jesús histórico y que tiene que ver con la intencionalidad que el evangelista intenta darle a su evangelio:

La terrenalidad de Jesús ha sido objeto de un cuidado especial por parte de Lc. Sobre todo, a través de un acento notable en las actividades de Jesús hacia los necesitados, los enfermos (que son endemoniados para Lc), los que están solos (las viudas), los marginados (enfermos, extranjeros y mujeres), los pecadores (sobre todo los pecadores oficiales), los discípulos (que no acaban de captar lo que dice Jesús), el mismo Judas... (Tuñí, 1986, p. 295).

Aún con lo dicho acerca de la predilección de Jesús por los marginados no podemos encontrar por qué Lucas omite nombrar a Betania, sino que habla de “un pueblo” (κώμην τινά), o una aldea –como traducen otros-. Para Fitzmyer “Lucas no hace mención de esta localidad hasta después del viaje, en Lc 19,29: “Al acercarse a Betfagé y Betania, junto al monte que llaman de los Olivos” (Fitzmyer, 1986, p. 295). Lo que sí nos parece necesario destacar es que el escritor nos coloca espacialmente en un ambiente no presentado, por momentos desconocido, pero donde se da el encuentro con dos mujeres que aparecerán nombradas en el evangelio de Juan y que nos permite ubicarlas, ya que están en la casa de Marta. O sea, Lucas intenta conectarnos con dos personajes marginalizadas por la religión judía, que se encuentran en un pueblo de menor importancia, un pueblo marginal. Como lo hicimos en el punto 2.3., hay una doble marginalidad en este texto: primero un pueblo que no es nombrado y se reconoce por la aparición de los

personajes, y segundo, el lugar de esos personajes en la sociedad. Consideramos esto una exigencia mayor para la exégesis, pero que se ve enriquecido desde la óptica marginal.

El contexto seleccionado revela que son varias las instancias donde Jesús se muestra en favor de los grupos marginales. En su camino a Jerusalén Jesús pasa por Samaria y Betania, pueblos marginados por la sociedad religiosa judía, centrados en Jerusalén como centro de poder. La reacción de los samaritanos ante la predicación de los discípulos, revela esa actitud marginal de rechazar lo que aparenta que viene desde el centro de poder y a lo cual ellos no están acostumbrados a recibir. Muchas veces los grupos marginados se cierran a la posibilidad de ser parte importante para los que vienen desde el centro, y por ello se automarginan y excluyen. Hay en ello una minusvaloración de sí mismos, de falta de una justa autovaloración que los aparta aún más de lo que la sociedad en su conjunto cree o acepta como normativo.

b) Lc 10, 38b: Marta recibe a Jesús.

“Y una mujer, llamada Marta, le recibió en su casa” (v. 38b). Pongamos atención a algunos puntos del texto. Marta “le recibió” (ὑπεδέξατο). Es Marta quien recibe a Jesús, o sea, una mujer que deja entrar a su hogar a un hombre que se aparenta ser un extraño, pero que no parece serlo siguiendo el desenlace de la escena. De todas maneras, Marta se arriesga aun sabiendo bien el status propio de la mujer en la sociedad judía: “En el judaísmo no se veía bien que una mujer administrase sus bienes, dirigiera su casa y sobre todo que acogiera en ella a un hombre” (Bovon, 2002, p. 136). Estaba muy claro lo que corresponde al varón de la casa y a la mujer, y que sobre todo que el contacto de un hombre con una mujer que no sea la suya produce la deshonra (Piñero, 2014, p. 26). Pero Marta le abre la puerta de su casa y le permite entrar. Lo recibe, que es lo mismo que decir, lo acoge en su hogar. Es ella quien abre su intimidad ante Jesús y coloca a su disposición su hogar corriendo el riesgo de ser condenada (recordemos que los mismos discípulos se asombraron ante Jesús en su trato con la mujer samaritana, Jn 4,27). El elemento marginal aquí se destaca desde la óptica de la apertura e iniciativa de Marta. Ella podría no haber recibido a Jesús, pero lo hace y decididamente.

Otro aspecto por destacar desde la óptica marginal es el de la hospitalidad, que es posible desde la recepción de Marta. Este aspecto de la sociedad mediterránea tiene un complejo entramado de normas. Afirma Bovon “acoger implica hospitalidad, con toda generosidad y según todas las reglas” (2002, p. 137). Para Malina la hospitalidad “puede ser definida como el proceso por el que un forastero pasa, de ser considerado extraño, a ser visto como un huésped. El forastero es «acogido» y queda transformado de extraño a huésped” (Malina, 1996, p. 277). Según algunos comentaristas, hay aquí hay otro rasgo de la intencionalidad lucana: aprovechar la apertura de Jesús y colocar en esta escena el acento en la apertura de Marta que lo recibe, a modo de dar ejemplo a cómo deben recibir a los demás las comunidades cristianas. Si bien Jesús no es un extraño ni forastero, es un hombre al cual Marta le permite entrar en su hogar para que luego se dé el encuentro con “el Señor”, generando con esto la impresión de que Lucas intenta resaltar que estamos ante una *iglesia doméstica*. Marta posiblemente es una seguidora de Jesús, pero sabe que su vida está en peligro al dejarlo entrar a su casa. Se expone, pero

no le importa. Es Jesús quien vino a su casa y ella no repara en las posibles consecuencias. Veremos más adelante que esta actitud se truncará con la reacción de Marta respecto a su hermana María.

c) Lc 10,39: **María escucha a Jesús.**

“Tenía ella una hermana llamada María, que, sentada a los pies del Señor, escuchaba su palabra” (v. 39). En este versículo aparece la hermana de Marta presentada inmediatamente como quien no duda en escuchar a quien ha llegado a su casa. Mientras Marta forja el espacio para que se dé el encuentro, María se dispone a escuchar a este extraño que ahora es huésped y que es reconocido como Señor (kuríou). La escena es rápida y nos traslada desde la imagen de Marta que abre la puerta a un Jesús que está sentado hablando (enseñando) y María que lo escucha. Desde el enfoque marginal hay aquí un elemento importante que es la atención que María le da a Jesús. Ella también es una mujer que sabe lo que son sus obligaciones en la casa: “debía llevar adelante el hogar, lo que significaba duras tareas, como moler harina, amasar el pan, limpiar, lavar la ropa y cuidar en todo de los hijos más el marido” (Piñero, 2014, p. 29). Como Lucas no nos brinda otros datos de María, suponemos que es simplemente la hermana de Marta (y de Lázaro), pero esto no la exime de las tareas del hogar. De todas maneras, ella es capaz de dejarlo todo para ponerse a la escucha de Jesús. Lo que para ella es importante es escuchar las palabras del huésped, que es su Señor.

Esta actitud de María, que está “*sentada (παρακαθησθεῖσα) a los pies del Señor*”, traducido también como “junto a”, o, “al lado de”, tiene que ver con la misma hospitalidad que vemos en Marta, pero manifestada en una atención directa hacia la persona del huésped. No olvidemos que son mujeres que no tienen el mismo lugar de importancia ni en la sociedad ni en la religión judía. Sin embargo “la presentación narrativa de estos rasgos atribuidos a María nos lleva al mundo de las escuelas rabínicas del tiempo de Jesús. Los discípulos se sentaban en el suelo (habitualmente), en forma de círculo, alrededor del maestro” (Sánchez, 2003, p. 271). María se confía a la presencia de Jesús, se confía en su palabra. “También ella tiene una tarea que hacer en su casa, en la vida. Pero no es su meta” (Benetti, 1972, p. 27). o, podemos decir que, en medio de sus tareas y quehaceres se hace tiempo para lo que considera importante. Hay aquí otro elemento que nos ayuda en el proceso de investigación que estamos realizando: las responsabilidades de la vida no pueden alejarnos de las personas que vienen hacia nosotros. María puede hacerse un tiempo para atender lo que su corazón le hace ver que es lo importante: la palabra de Dios que viene por medio de Jesús.

d) Lc 10, 40: **Marta le habla a Jesús.**

“...mientras Marta estaba atareada en muchos quehaceres. Al fin, se paró y dijo: «Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude» (v.40). Luego de la entrada de Jesús a la casa de Marta, y luego de la hermosa escena que nos presenta Lucas con María a los pies de Jesús, coloca este versículo que rompe con la armonía precedente. “Marta estaba atareada en muchos quehaceres”. Para Lucas, Marta estaba muy exigida atendiendo las tareas del hogar. Primero es quien recibe a Jesús, le abre la puerta, lo hace entrar, y ahora aparece inmersa en muchos quehaceres. Mientras la mayoría de los comentarios de este pasaje –desde los padres de

la Iglesia hasta hoy- han visto en Marta y María dos modelos de discípulas, una dedicada a la vida activa y otra a la vida contemplativa, siendo María el ejemplo de la “perfecta discípula”, nosotros consideramos que esto es injusto. Siguiendo a Bovon “esto es olvidarse de que se concibe a Marta como el ama de casa (cf. el «en su casa», v. 38). Es explicable su actitud, sobre todo si se piensa que ella sabe es está acogiendo a un huésped de categoría” (Bovon, 2002, p. 139). Desde una mirada con sentido común del pasaje, si María dejó de hacer lo que le correspondía, la consecuencia más directa es que Marta que quería agradar y servir a Jesús, se viera duplicada en las tareas. Por eso Lucas utiliza el verbo *περιεσπᾶτο*, que implica estar desbordada en exceso, que lo podemos comprender como una exigua preocupación de Marta ante la tarea de atender a Jesús.

Desde esto es que podemos entender claramente la irrupción de Marta en la escena: “*Al fin se paró y dijo*”. En medio de sus preocupaciones de ama de casa, consciente de su responsabilidad, se para y se dirige a Jesús con un aire de reclamo: «*Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude*». Siguiendo a Malina, la actitud de Marta, que es la de quien recibe a un huésped en su casa, era de alguna manera normal. Era necesario someterlo a un examen en el mismo proceso de hospitalidad: “la prueba, una especie de medida o catalogación, tiene como objeto, sin duda, saber dónde encaja el extraño en un mundo ordenado según el criterio de pureza” (Malina, 1996, p. 278). Siendo Marta que abre la puerta para que Jesús entre, lo que implica que es ella quien hace posible el “espacio” donde se da el encuentro, es aceptable su reclamo hacia su hermana. Afirma Bovon que “Marta, que concibe su actividad como un servicio (*diakonía*) se siente sola, abandonada por su hermana” (Bovon, 2002, p. 139).

Por eso Marta tiene razón pues, si es importante escuchar la voz de quien llega lo es también servirle, darle de comer o de beber al huésped. Por eso Marta reclama estar sobre exigida en las ocupaciones. Aquí *ocupada* también implica un estar atento a las necesidades de los demás que están en ese lugar, en la casa. Marta recibe a Jesús y gracias a su ocupación en los quehaceres se hace posible el encuentro de María y Jesús. Desde la óptica marginal, este reclamo de Marta pareciera –a continuación- ser repelido por Jesús mediante su respuesta, lo que nos deja en una cierta disconformidad. Marta tiene razón de verse sobrecargada de tareas y debe ser escuchada, comprendida y valorada mucho más de lo que se nos muestra en el relato. Consideramos que, de alguna manera, esta falta de valoración de la *diakonía* de Marta, ha desfavorecido históricamente el lugar de la mujer en la iglesia como también el servicio de las mismas en la sociedad. Entendiendo el texto de Lucas de esta manera, toda mujer dedicada al servicio lo hace sometiéndose a un segundo lugar, o por no saber estar atenta a lo que es lo importante según la sociedad.

e) Lc 10, 41-42: Jesús le responde a Marta.

“*Le respondió el Señor: «Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas; y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la mejor parte, que no le será quitada»*” (vv. 41 y 42). Más allá del reclamo de Marta, Jesús la escucha y le responde de una forma que ha flechado de alguna manera la primacía de la actitud de María sobre la de Marta. Primero vemos que se refiere a ella en una repetición de su nombre: “*Marta, Marta*”. Es la actitud de quien intenta recalcar algo que ya

debe saberse, una actitud de cierto modo compasiva, paciente. Pero también hay algo ambivalente en esta expresión de Jesús en torno a la hospitalidad. Según el estudio de Malina, hay actitudes del huésped que pueden infringir las exigencias de la hospitalidad. En este caso concreto del v. 41, “usurpando el rol del anfitrión, por ejemplo, cuando uno actúa como si estuviera en su propia casa” (Malina, 1996, p. 282). Jesús se muestra en total derecho de ironizar ante la queja de Marta, diciendo que se preocupa y se agita por muchas cosas. Ya no es un simple huésped, sino que se atreve a hablarle con voz de quien puede indicarle qué hacer y qué no. En lo que a nuestro parecer hay una falta de empatía con la responsabilidad asumida por Marta. Todo lo que ella hace es estar pendiente de la necesidad de su Señor y pareciera que éste no la valora.

Junto con esto, Jesús no sólo no le dice nada a María por el reclamo de Marta, sino que contrario a esto, le dice que ella ha elegido la mejor parte al estar escuchándolo: “La parte escogida por María es, en aquella situación concreta, la presencia del Señor y la escucha de su palabra” (Bovon, 2002, p. 142). De alguna manera hay un consentimiento de la actitud de María y una cierta reprensión de la actitud de Marta. Como afirma Piñero:

La mayoría de los investigadores considera legendario este episodio de Lc 10, 38-42 sobre todo porque parece reflejar una situación no de la vida del Jesús histórico, sino de la comunidad de Lucas; es decir, es un reflejo de la discusión comunitaria sobre qué papel debían desempeñar las mujeres en el grupo: por un lado, servir y, por otro, aprender sumisas sentadas a los pies de un maestro (Piñero, 2014, p. 89).

Si la construcción de este texto intenta mostrar la impronta de Jesús de recibir dentro de sus seguidores a las mujeres, mostrando que tanto pueden escuchar las enseñanzas de los maestros, como también dedicarse al servicio de la mesa, lo cual es muy positivo; hay que considerar que ha condicionado a Marta a un lugar de marginalidad, colocándola en un segundo plano de importancia. La atención de las mujeres dentro de la sociedad y la religión, se ven desprestigiadas ante la escucha de la palabra. Con ello nos parece conveniente considerar una nueva lectura de este texto, por un lado, atendiendo a comprender de mejor manera la respuesta de Jesús, y por otro, rescatando el valor que tiene el servicio a la hora de ser algo imprescindible para que se dé el encuentro de personas. Marta es marginada desde la respuesta “paciente” de Jesús por no hacer lo que él pretendía, pero no es valorada en lo que hace. Es gracias a ella que Jesús llega, se hace presente, se siente cómodo y enseña la palabra de Dios.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos intentado reconocer algunos aspectos del evangelio de Lucas que, a partir de la óptica de la marginalidad, posibilitan encontrar un sentido de mayor justicia con el texto y más acorde a lo que consideramos lo que fue el accionar de Jesús, a partir de su opción por los habitantes marginados de la sociedad en la que vivió. Esta mirada marginal surge con la intención de rescatar la importancia que tienen las mujeres que trabajan en el servicio de limpieza y mantenimiento de instituciones educativas de confesión cristiana y que, a partir de mi

experiencia laboral y cercanía con este grupo, viven en situaciones de marginalidad y exclusión por parte de la comunidad educativa. Expondré algunas conclusiones alcanzadas en este trabajo:

1) La marginación es internalizada por ciertos grupos. Esto es lo que sucede en torno al grupo de mujeres que trabajan en instituciones educativas cristianas en el ámbito de la limpieza, donde la misma comunidad educativa –que debería actuar acorde a la fe con sus correspondientes actitudes- las margina y excluye. Es de destacar que el día 29 de julio, día dedicado a Santa Marta como patrona de las limpiadoras, es un día que nos pide tomar conciencia del trabajo del personal de limpieza, pero que, en el normal funcionamiento de las instituciones, no son tomadas en cuenta. Pero mucho peor que ello, su trabajo no es valorado: no solamente no es bien remunerado, sino que sigue siendo visto como un trabajo de segundo nivel. En esto “A menudo se analiza la situación laboral de las mujeres desde la óptica de otra posición social y se valora en forma despectiva el trabajo en el servicio doméstico” (Suárez, 1993, p. 398). Nosotros vemos en ello una gran injusticia que somete a las personas que viven de ello a una marginalidad social, que históricamente ha sido sostenida desde la cristiandad.

2) Las mujeres que desempeñan funciones de servicio y limpieza en las instituciones educativas, son marginalizadas en función de un centro de poder que tiene que ver con las decisiones, los cambios, y las disposiciones que debe tener una institución para llevar adelante su misión, que es educar. Es muy visible “La opresión estructural que sufren las mujeres, que les niega su calidad de agentes morales iguales a los hombres, es la causa más profunda de su marginación y pobreza. Mientras esa opresión subyacente, instalada en el corazón mismo de las sociedades” (Miranda-Fajuri, 2015, p. 724). En las direcciones institucionales y los llamados “mandos medios”, nunca valoran justamente el papel que cumplen estas mujeres al ocuparse del aseo general, pero también mantener embellecidos los espacios y las mismas aulas donde los niños, adolescentes y jóvenes conviven varias horas del día. En este sentido, dentro de una institución educativa, son marginalizadas y vistas en su función como en un segundo nivel por debajo de la del educador o docente. Es muy triste ver la autopercepción que tienen estas mujeres de sentirse “inferiores” a los demás miembros de la comunidad educativa. No se siente valoradas ni respetadas, pues, no valorar su trabajo es no valorar su misma persona que está en juego en las desgastantes tareas que desempeñan.

3) Junto con la marginalidad tenemos también la exclusión social que sufren las mujeres que trabajan en este servicio institucional. Ellas son excluidas por casi no existir para el resto de la comunidad educativa, salvo cuando son necesarias para “remendar” lo que está roto o para “limpiar” lo que está sucio, o “embellecer” lo que se ve feo u ordenar lo desordenado, y que exige que la institución mantenga siempre una buena apariencia. Apariencia que se debe mantener a costa de mucho esfuerzo y sacrificio de parte de estas mujeres, que muchas veces no respeta edad ni condición física. Simplemente la limpieza debe hacerse y para eso están ellas. Pocas veces se le consulta si pueden, si necesitan ayuda, sin está de acuerdo con tal o cual decisión. Solamente se les indica qué es lo que deben hacer y punto. Por eso son excluidas y transformadas en personas “insignificantes y por tanto “sin valor” a quienes el sistema se los sacude de encima como población

sobranter” (Acosta, 2010, p. 8). Esta situación que conocemos de cerca en las instituciones educativas lo seguimos viendo en los diferentes ámbitos de la sociedad donde las actitudes ante estas mujeres se reiteran. Es un dato de la realidad que “Sus salarios promedios son más bajos que los que perciben los varones, ocupan puestos de trabajo de menor jerarquía y las mujeres significan el porcentaje más elevado de trabajo parcial voluntario” (Suárez, 1993, p. 397). Aún, sabiendo esta realidad, son casi invisibles ante la mirada perdida de una sociedad que no colabora en el mantenimiento de la limpieza y, que, por lo contrario, contribuye a ensuciarla.

4) De la misma manera que queremos reivindicar a Marta como modelo de discípula a través de la óptica de la marginalidad reconociendo que ha sido recluida a un lugar secundario, no sólo en la perícopa estudiada, sino a lo largo de la historia del cristianismo; también queremos alzar la voz en defensa de las mujeres que trabajan en el servicio de limpieza. Aquellos que trabajamos en instituciones educativas, deberíamos avergonzarnos de no valorar justamente a estas mujeres, ya que somos nosotros –los funcionarios docentes-, quienes las hemos colocado en un lugar marginado y en situación de exclusión. Debemos pensar de qué manera incluir la tarea que ellas desarrollan en las preocupaciones de toda la comunidad educativa, proponiendo incluso una posible inclusión del tema como parte de la formación de los niños, adolescentes y jóvenes que estamos educando, si es que realmente buscamos un impacto en la sociedad. Desde una teología desde la óptica marginal, en colaboración con la teología feminista, dice Aquino: “quiere decirse es que desde estas mujeres se comprende el significado real de la liberación, de la fe y de la esperanza. Desde ellas se esclarece mejor en qué consiste la vida y cómo, desde ellas, podemos todas liberarnos” (Aquino, 2001, p. 24).

5) La transformación social a partir de una óptica marginal, para una vida más justa para todos, no pasa solamente por un bienestar económico –aspecto de principal importancia-, sino que también es la atención y defensa de aquellos que siguen siendo marginados en la sociedad. O acaso, ¿no son ellas las que preparan el ambiente para que se desarrolle el hecho educativo? Debemos educar la mirada para que al leer el evangelio podamos ser más fieles a Jesús, saliendo de las relaciones vinculadas a los centros de poder y decisión, y atender en la cotidianidad tantas personas que son marginadas y excluidas por nuestras propias decisiones. Esto nos parece fundamental para ser más coherentes con el decir y hacer de Jesús de Nazaret. Según Huguet, desde una relectura del Nuevo Testamento, hay que “reconocer lo que también *Mulieris Dignitatem* ha considerado la «novedad evangélica»; la sencillez y la transparencia llamativas de la conducta de Jesús con la mujer: un modo de actuar llevado hasta el umbral de tolerabilidad de su época” (Huguet, 1998, p. 118). Esto exige a todos los cristianos a continuar trabajando por una interpretación más justa con la realidad, y la óptica marginal aún tiene mucho para aportar.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Manuel. Vivir en marginalidad: lectura socio-histórica del Evangelio de Lucas. UCA Editores: El Salvador, 2010.

AQUINO, María Pilar. Teología y mujer en América Latina. CICA, Revista *Diakonia*, Managua, XXV, n. 97, 2001.

BENETTI, Santos. Jesús y la lucha de la vida. Comentarios al evangelio de Lucas capítulos 10, 11 y 12. Paulinas: Buenos Aires, 1972.

BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*. Verbo Divino: Pamplona, 2004.

BOVON, François. *El evangelio según San Lucas*, Tomo II, Lc 9, 51-14, 35. Sígueme: Salamanca, 2002.

DELFINO, Andrea. La noción de marginalidad en la teoría social latinoamericana: surgimiento y actualidad. *Universitas humanística*, n.74 julio-diciembre, Bogotá, 2012.

FITZMYER, Joseph. *El evangelio según San Lucas*, Tomo III. Cristiandad: Madrid, 1986.

GALLARDO, Ana M. Discriminación y marginación de las mujeres que se ocupan en el sector de empleadas domésticas. *Revista del CEHIM*, Tucumán, Nueva Época, 2017.

GRAÍÑO, Cristina. ¿Son las mujeres un grupo marginado? En: *Los marginados en el mundo medieval y moderno*. Martínez San Pedro, María de los Desamparados (Orgs.) Almería, 2000.

HUGUET, Ma Amparo. Hacia una comprensión de la teología feminista. *Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra*, 1998.

LACUEVA, Francisco. *Nuevo Testamento interlineal griego-español*, Clie: Barcelona, 1990.

MALINA, Bruce. *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae: Santander, 1996.

MALINA, Bruce; ROHRBAUGH, Richard. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*. Verbo Divino: Pamplona, 1996.

MIRANDA, Luis-FAJURI, Alejandra. La violencia de género como opresión estructural. *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 42, n. 2, Santiago de Chile, 2015.

PIÑERO, Antonio. *Jesús y las mujeres*. Trotta: Madrid, 2014.

RAMOS, Adela. Las mujeres en el evangelio de Lucas. *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*, Vol. 1, n. 44, Ecuador, 2003.

SÁNCHEZ, Gerardo. *La Palabra, fuente de vida*. San Esteban: Salamanca, 2003.

TUÑÍ, Josep. Jesús en comunidad. El Nuevo Testamento, medio de acceso a Jesús. Sal Terrae: Santander, 1988.

SUÁREZ, Estela. Mujer y marginalidad. En: *Población y desigualdad social en México*, Raúl Béjar Navarro y Héctor Hernández Bringas (coords.), CRIM-UNAM, Cuernavaca, 1993.

A TEOLOGIA DO DIREITO CANÔNICO E O VATICANO II: A NATUREZA EPISTEMOLÓGICA DO DIREITO ECLESIAL

Theology of canon law and vatican II: the epistemological nature of ecclesial law

Mari Teresinha Maule*

*Possui Graduação(B) em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul (1993) e mestrado em Desenvolvimento Regional Político Institucional pela Universidade de Santa Cruz do Sul (1999). Especialista pela Universidade de Passo Fundo em Direito Civil e Direito Processual Civil, no ano de 2015. Desde 1999 até o ano de 2018, foi professora contratada pela Universidade de Caxias do Sul, atuando na docência e na coordenação do NPJ e do SAJur. Coordenou o curso de direito do Campus de Guaporé do ano de 2013 a fevereiro de 2016. Prestou assessoria jurídica a órgãos públicos. Atua em Escritório de Advocacia. Estuda no Curso de Teologia e da Pós-Graduação da Itepa Faculdade de Passo Fundo-RS e como Juíza Auditora do Tribunal Eclesiástico da Arquidiocese de Passo Fundo- RS. Atualmente cursa Mestrado Eclesiástico do curso de Direito Canônico pelo Instituto Superior de Direito Canônico Santa Catarina, afiliada à *Pontificia Universitas Lateranensis* de Roma.

 mari_maule@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4151-6383>

Recebido em 23/07/2024

Aprovado em 30/09/2024

Resumo: O presente artigo possui como objetivo versar sobre aspectos da teologia do direito canônico, que possui sua maior vertente o Vaticano II e conseqüentemente a natureza epistemológica do direito eclesial. Cumpre salientar que a metodologia utilizada foi a da revisão bibliográfica, para este mister, foram objeto de pesquisa e leitura de alguns textos na área. Conforme afirmado no texto o Vaticano II não nasceu por geração espontânea, e sim em decorrência de uma série de fatores sociais, teológicos e eclesiais que foram fermentando o terreno até permitir a chamada “primavera eclesial”. Adotou sobretudo um caráter pastoral e sua eclesiologia foi formulada tendo por sustentação a constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen gentium* e na constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual, *Gaudium et spes*. Frente à concepção meramente jurídicista, o Vaticano II destaca a dimensão de mistério (LG 1), Igreja Trindade, que nasce do Pai, está animada pelo espírito (LG 4) e reflete a luz de Cristo (LG 1). Manifesta-se como multidão reunida pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo (LG 4). Em uma tentativa de voltar às origens da igreja bíblica e primitiva, chama o Povo de Deus a fazer-se presente e fala de comunidade, em especial para com os mais pobres e marginalizados. Sendo, essa a fonte que emana o arcabouço jurídico do direito canônico, bem como do direito eclesial.

Palavras-Chave: Direito Canônico; Vaticano II; Epistemologia; Direito Eclesial; *Lumen Gentium*.

Abstract: This article aims to discuss about the aspects of the canonic law, which has its main focus in Vatican II and consequently the epistemological nature of ecclesiastical law. It should be noted that the methodology used was of bibliographic review, for this

purpose, research and reading of texts were carried out. As stated in the text, Vatican II did not come about spontaneously, but rather as a result of a series of social, theological and ecclesiastical factors that were preparing the ground until the so-called “ecclesiastical spring”. It adopted a pastoral character and its eclesiology was formulated based on the dogmatic constitution on the church *Lumen gentium* and the pastoral constitution on the church in the modern world, *Gaudium et spes*. In contrast to the merely juridical conception, Vatican II highlights the dimension of mystery (LG I), the Trinity Church, which is born of the Father, is animated by the spirit (LG 4) and reflects the light of Christ (LG 1). It manifests itself as a multitude gathered by the unity of the Father and the Son and the Holy Spirit (LG 4). In an attempt to return to the origins of the biblical and primitive church, it calls the People of God to be present and speaks of community, especially towards the poorest and most marginalized. Being this is the source from which the legal framework of canon law, as well as ecclesiastical law, emanates.

Keywords: Canonic law; Vatican II; Epistemology; Ecclesiastical Law; *Lumen Gentium*.

INTRODUÇÃO

O ano de 2025, terá um significado marcante para a história da Igreja, pois será celebrado mais um jubileu ordinário, neste caso, tendo por tema o Vaticano II. Este evento de importância ímpar, vem ao encontro e em direção das recentes manifestações e documentos da Santa Sé, em especial da Secretaria Geral do Sínodo, no qual encontra-se expresso que, em vez de dizer que a Igreja tem uma missão, afirma que a Igreja é missão. “Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio” (Jo 20,21) e, portanto, a Igreja recebe de Cristo, o Enviado do Pai, a própria missão. Apoiada e guiada pelo Espírito Santo, ela anuncia e dá testemunho do Evangelho a quem não o conhece ou não o aceita, com a opção preferencial pelos pobres, enraizada na missão de Jesus. Desta forma, contribui para a chegada do Reino de Deus, o qual “por sua própria força a semente germina e cresce até o tempo da messe” (cf. Mc 4,26-29) (LG 5).

Assumindo esta perspectiva de Igreja em missão, é que o Papa Francisco elegeu como tema “Peregrinos da Esperança” e recomendou que a preparação para esse momento se levasse em conta a oração e o aprofundamento do estudo dos documentos do Concílio Vaticano II (1965). Tendo presente, esta recomendação o presente texto objetiva em um primeiro momento situar este evento tão marcante para a Igreja em sua missão e para seu ordenamento jurídico que foi o Vaticano II; para em um segundo momento versar sobre a(s) teologia(s) do direito canônico que tiveram origem a partir deste Concílio, e em seguida abordar a natureza epistemológica do direito eclesial, tendo presente conforme o Papa Francisco nos pede que a nossa prática teológica tenha sentido na caminhada da evangelização; provoque reflexão e assim desencadeie e aprofunde uma eclesiologia da comunhão, da participação e da missão tão necessárias no ambiente eclesial.

Saliente-se ainda, que o Concílio Vaticano II, significou um marco decisivo na história da Igreja, sua convocação esteve imbuída da convicção eclesial de que era chegada a hora de atualização global, em resposta aos sinais do tempo e às grandes transformações da sociedade. Tendo por alicerce duas palavras-chave que sintetizam o objetivo do Concílio: *aggiornamento* e *diálogo*. Qual seja, em decorrência da conjuntura histórica então vivenciada, a Igreja queria/precisava escutar, renovar-se em suas dimensões *ad intra* e *ad extra*, ir ao encontro das necessidades e das justas exigências da humanidade e do mundo e assim *aggiornar* a apresentação do Evangelho de Jesus Cristo de forma acessível, como Boa Notícia de salvação. Como prolongamento do movimento do próprio Deus ao se revelar - *vir* até nós a Igreja assume a postura, o princípio e o movimento da *Encarnação*. E, pelas vias do diálogo, o Concílio buscou neste sentido pôr fim a um aparente divórcio da Igreja com a sociedade moderna, o que aparece explicitamente na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

Segundo Floristán, o Concílio procurou renovar a Igreja com três exigências. “Retorno às fontes da palavra de Deus e da liturgia, proximidade à realidade social do mundo e revisão profunda da Igreja como povo de Deus” (Floristán; Tamayo-Acosta, 1999, p. 876). Neste sentido, retomando João Paulo II, este nos lembra que “toda a renovação na Igreja há de ter como alvo a missão, para não cair vítima duma espécie de introversão eclesial” (EG 27).

Conforme o Evangelho, a razão de ser da Igreja é dar continuidade na proposta revolucionária de Jesus de Nazaré de libertação e salvação a começar pelos últimos, a fim de chegar a todos na universalidade do Reino de Deus (Lc 4; Mt 25).

Feitas estas considerações preliminares, passaremos a expor primeiramente uma breve contextualização e a singularidade do Concílio Vaticano II, na qual evidenciamos alguns aspectos; e prosseguindo neste caminho, discorrer sobre a teologia subjacente e as epistemologias decorrentes deste evento, especialmente aquelas que dão origem e sustentação ao arcabouço jurídico canônico atual e ao direito eclesial.

1. CONCÍLIO VATICANO II: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

O Concílio Vaticano II é o acontecimento cristão mais importante do século XX (Floristán; Tamayo-Acosta, 1999, p. 874). Contudo as raízes deste acontecimento são anteriores e historicamente conhecidas, especialmente na chamada era da Modernidade. Dentre as muitas, importa aqui referir a da reforma protestante, iniciada por Martinho Lutero (1483-1546): na qual a mentalidade moderna aparece atuando no pensamento do mundo religioso com a tríade *sola fide*, *sola gratia* e *sola Scriptura*. O fiel da Modernidade nascente proclamava sua autonomia e o valor de sua subjetividade, fazendo da experiência pessoal o sinal mais credível da Revelação, de modo a não mais precisar da mediação interpretativa do Magistério eclesiástico na sua relação com Deus – *sola fide*. A Graça que santifica não poderia mais ser ditada ou veiculada objetiva e exclusivamente pelos sacramentos, obras e ritos da Igreja católica. O fiel colocava-se diante das verdades de fé enquanto sujeito pensante, livre para dar ou não o seu assentimento, e preferia partir de suas reflexões “agraciadas” – *sola gratia*. O sujeito moderno, na leitura da Escritura, reclamava a primazia de sua leitura e o acesso direto à Palavra, mediante sua experiência individual de escuta, e rejeita o controle da Tradição e da instituição eclesiástica – *sola Scriptura* (Libânio, 2022, p. 14-15).

Cumprir afirmar que, mesmo com todas as resistências dentro de grande parte dos setores da Igreja, a sociedade moderna avançava. A técnica, o progresso industrial, o pluralismo, o subjetivismo e a liberdade eram algumas das pontas de lança de uma espécie de efervescência cultural que gerou, no seio da Igreja, uma postura de defesa e autoproteção terminando por divorciar radicalmente Igreja e mundo (Turbanti, 1992, p. 105-116).

O modo de pensar e de ver o mundo, na época moderna, foi marcado pela virada que pôs o ser humano no centro de toda atividade especulativa e prática. Essa centralidade antropológica foi acontecendo lentamente e tem como artífice e testemunha fiel a filosofia. Já autônoma e independente da teologia, ela abandonou o endereço cosmocêntrico dos gregos e o teocêntrico dos autores cristãos e foi se encaminhando para uma visão antropocêntrica da realidade. René Descartes (1596-1650), a partir das *Regulae ad directionem ingenii* (escritas em 1629 e publicadas só mais tarde) e do *Discurso do método* (1637), imortalizado na fórmula “penso, logo, existo”, provocou a revolução que situou o sujeito no centro do universo inteligível. A evidência do *cogito* manifesta a estrutura dualista da antropologia moderna: o ser humano é corpo, enquanto integrado no conjunto da

máquina do mundo, e espírito, naquilo que o diferencia deste conjunto. O transcendente, como fundamento de toda a realidade, cedeu lugar ao imanente; e o interesse da razão voltou-se para a história e a própria pessoa humana, enquanto sujeito pensante. O reto filosofar passou a ter como objeto o ser humano (Vaz, 1991, p. 155).

De fato, o contexto histórico-teológico no qual o Concílio acontece é de acolhida da virada antropocêntrica e de suas repercussões no seio do catolicismo. Esta atitude rompe com a postura que havia marcado a Igreja até então em sua relação com a Modernidade; postura que, como se viu, impedia um real diálogo com as grandes intuições da ciência e da filosofia modernas.

Neste contexto importante mencionar a relevância dos movimentos eclesiais no processo, tais como: a defesa do diálogo da Igreja com o mundo moderno como via de reconciliação; o movimento bíblico, no sentido de confirmar o compromisso e a missão da Igreja de difundir a Escritura e colaborar para que ela seja mais bem entendida, com a ajuda das ciências bíblicas; o movimento litúrgico, buscava uma experiência mais comunitária, por meio da simplificação dos ritos e, sobretudo, pela conscientização litúrgica dos fiéis, dando-lhes maior acesso ao significado eclesial e cristológico daquilo que celebravam, especialmente na língua vernácula; o movimento ecumênico, este no sentido de que a igreja se aproximasse do sujeito moderno, que é mais tolerante, aberto ao diálogo com o diferente e capaz de apoiar-se em pontos comuns, sem necessidade de eliminar a diversidade para que haja um enriquecimento mútuo; além destes, importante destacar o movimento leigo, especialmente através da ação católica, que sintetizou a dúplici função laical da seguinte forma: frente à sociedade, evangelizando-a; e, frente à Igreja, ajudando-a a entrar em sintonia com o mundo e com a cultura moderna, abriu-se assim para o leigo a consciência madura de sua autonomia, de seus deveres e direitos enquanto fiel católico (Itepa, 1990, p. 27-34).

E, dentro do contexto das teorias das teologias existentes podemos destacar: a teologia da palavra, de Karl Barth; teologia do querigma, de Bultmann; teologia do profundo, de Paul Tillich; teologia da história, de Cullmann; e em especial a teologia transcendental, elaborada sobretudo por Karl Rahner, que repensou a Revelação em termos antropocêntricos.

Dos acima mencionados, destaque-se a contribuição de Rahner. Para este teólogo alemão, o ser humano, é essencialmente um ouvinte da Palavra e possuidor dos pressupostos para o conhecimento da Revelação. Por sua abertura natural para a autocomunicação de Deus, ele pode interrogar-se, a partir da experiência que tem de si, sobre a maneira como a verdade cristã toca a sua existência e o ajuda a compreender a vida, indo além de um simples saber sobre a fé. Rahner é considerado, por Giuseppe Alberigo, “o teólogo mais decisivo do Concílio” (Alberigo, 1996, p. 447).

Outro aspecto essencial para compreender a conjuntura do Concílio Vaticano II, foi a Doutrina social da Igreja, elaborada a partir do século XIX, também esta foi decisiva. Tendo como ponto de partida os pronunciamentos do Magistério, desde as Encíclicas *Rerum novarum* (1890-1891) e *Quadragesimo anno* (1931), à famosa mensagem radiofônica de Pio XII, na Solenidade de Pentecostes, por ocasião do 50º aniversário da *Rerum novarum*, em 1941, sem esquecer *Mater et magistra* (1961), de João XXIII. A *Rerum novarum* é considerada o pilar fundamental da Doutrina Social da Igreja e abordava as relações entre o governo, os negócios, o trabalho e a Igreja, apoiando as

classes trabalhadoras, incentivando a formação de sindicatos, rejeitando o socialismo e defendendo o direito à propriedade privada. *Quadragesimo anno* insistia na reconstrução da Ordem Social, na necessidade da distribuição da riqueza em função do bem comum e da justiça social; denuncia os efeitos causados pela cobiça e pela concentração do poder econômico sobre os trabalhadores e a sociedade e declara a finalidade social da propriedade e seu papel na promoção da harmonia entre as classes sociais. *Mater et magistra* defendia a participação dos trabalhadores na posse, gestão e lucro das empresas; lamenta a crescente distância entre as nações pobres e as nações ricas, a corrida aos armamentos, a condição de trabalho dos agricultores e convoca os cristãos a trabalharem por um mundo mais justo, declarando a Doutrina Social da Igreja parte integrante da vida cristã (Itepa, 1990, p. 27-34).

Considerando os elementos acima traçados, pode-se afirmar que para a Igreja o Concílio Vaticano II, muito mais que um evento histórico ligado à cronologia e a procedimentos juridicamente orientados, foi o emergir de uma mentalidade formada ao longo do período histórico que o precedeu. Ele foi o resultado de todo um movimento teológico-eclesial que foi fermentando um espírito conciliar, para além do Concílio em si. Ou nas palavras do discurso de João XXIII, ao traçar o objetivo do concílio: retomar a doutrina da Igreja, recebida de Cristo, e expô-la numa linguagem nova, mais inteligível aos homens de hoje, mais de acordo com as exigências atuais (Itepa, 1990, p. 24).

2. PERSPECTIVA TEOLÓGICA DO DIREITO CANÔNICO A PARTIR DO VATICANO II

Tendo por fundamento a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, pode-se afirmar que nela perpassa a compreensão de uma eclesiologia conciliar que propicia uma visão unitária do mistério da Igreja: o visível e o invisível, ou o exterior e o interior, formando uma única realidade complexa (LG 8), e ainda que tal eclesiologia conciliar é trinitária e cristocêntrica.

Importante destacar que a eficácia da Constituição dogmática *Lumen Gentium* para a vida e a missão da Igreja está contida na sua vontade de permitir autênticas diferenciações dentro da unidade do povo de Deus. Tal abertura, como citado acima, foi favorecida pelo desenvolvimento do mundo moderno, exigindo a supressão do feudalismo eclesiástico, a educação para a liberdade e para responsabilidade e o respeito aos fiéis cristãos leigos, como principais características.

Hernández, afirma que a Constituição dogmática sobre a Igreja é a expressão magistral da nova consciência eclesiológica. Tal novidade consiste em haver tornado a Igreja reflexamente consciente de sua dimensão cristocêntrica, pneumatológica, sacramental e escatológica (Gonzalez Hernandez, 1965, p. 280).

Tendo presente estes elementos, cumpre salientar que entre os princípios mais importantes do Concílio Vaticano II, no âmbito do direito canônico, para Pedro Lombardía, podem ser enumerados seis. Primeiro: a consideração da igualdade e da liberdade do cristão como condição constitucional da Igreja (LG 9). Segundo: a igualdade na dignidade e a corresponsabilidade na missão da Igreja. Terceiro: o desenvolvimento da doutrina dos carismas pessoais (LG 12). Quarto: o ensinamento sobre o caráter

sacramental e a colegialidade do episcopado (LG 21-22). Quinto: as diretrizes doutrinárias sobre a prática do ecumenismo, com os princípios para a compreensão da autonomia das comunidades cristãs separadas de Roma e da posição jurídica dos cristãos que fazem parte dessas comunidades. Sexto: os princípios sobre as relações entre Igreja e comunidade política e sobre a avaliação cristã da ordem temporal (LG 36; GS 73). Evidentemente, esses temas não esgotam os conteúdos jurídicos que se encontram nos documentos do Concílio Vaticano II, mas possuem especial relevo para captar as linhas mestras do ordenamento jurídico da Igreja (Lombardia, 2008, p. 48).

Outro aspecto relevante a ser destacado é que a concepção do direito canônico como conjunto de normas emanadas pelo poder de regime não impede de captar o caráter jurídico dos atos dos fiéis cristãos. Pelo contrário, na visão do realismo jurídico, ou seja, na ótica do direito como objeto da justiça, se compreende que a criação, determinação, modificação e extinção de relações jurídicas estão relacionadas com o exercício da *liberdade* dos fiéis cristãos.

Assim a participação dos fiéis cristãos na configuração do direito humano eclesial corresponde ao âmbito de autonomia jurídica do batizado na Igreja. Os atos de autonomia dos fiéis cristãos podem se referir a situações concretas ou também possuir um caráter normativo geral. No primeiro caso, trata-se de atos jurídicos, ou seja, atos realizados com a intenção de modificar as relações jurídicas (por exemplo, o contrato, típico ato jurídico bilateral). No segundo caso, trata-se de normas jurídicas, que regulam as relações jurídicas entre os fiéis cristãos, no âmbito de sua autonomia intraeclesial (por exemplo, os estatutos e os regulamentos) (Errazuriz, 2009, p. 109).

Dito isso, pode-se destacar como vertentes a partir dos documentos conciliares, e no período pós-conciliar, o surgimento de três correntes que se distinguem na ciência do direito canônico: a “teológica”, “a pastoral” e a “jurídica”.

Essas três correntes dizem respeito ao modo de entender o direito canônico em si mesmo, bem como à autocompreensão da própria ciência do direito canônico. Na exposição a seguir, a questão que se refere à *realidade* do direito na Igreja será privilegiada, porque é prioritária e mais adequada para esclarecer o tema do conhecimento do direito canônico, segundo a ótica do realismo jurídico.

2.1 A CORRENTE TEOLÓGICA

A ênfase peculiar desta corrente é a de conceber o direito eclesial essencialmente como realidade teológica e a ciência canônica como disciplina preferentemente teológica. Não são poucos os autores que têm evidenciado de várias formas certa sensibilidade teológica no período pós-conciliar. O nome mais relevante nesse sentido é certamente o de Klaus Mörsdorf (1909-1989), fundador da escola de München (Alemanha). A partir de 1947, ele começou a elaborar uma visão original do direito da Igreja. Depois do Concílio Vaticano II, seus discípulos desenvolveram criativamente essa corrente muito influente e apreciada, não somente no âmbito da ciência canônica, mas também no espaço teológico e eclesial em geral.

A doutrina de Mörsdorf considera o direito canônico como realidade teológica, defende a intrínseca dimensão jurídica da palavra e do sacramento e define a ciência do direito canônico como disciplina teológica com método jurídico.

As posições do canonista alemão não procuram responder imediatamente aos desafios antijurídicos surgidos nos anos posteriores ao Concílio Vaticano II, mas se referem a preocupações mais permanentes, que se manifestaram antes mesmo da contestação pós-conciliar. O eminente canonista de München pretende contribuir para resolver os problemas de fundo levantados pela posição de Rudolph Söhm (1841-1917). O confronto crítico com o jurista luterano representa sem dúvida alguma uma chave de leitura muito importante para compreender a obra de Mörsdorf. Ele não só percebeu lucidamente a profundidade da crítica, mas também compreendeu a necessidade de elaborar de modo positivo uma doutrina sobre a fundação teológica do direito na Igreja.

Segundo o próprio Mörsdorf, Söhm teve por mérito elucidar e fazer sobressair de forma consciente para a ciência canônica o fato de que o direito depende no fundo da própria concepção da Igreja e, por isso, é uma realidade teológica (Errazuriz, 2000, p. 62).

A abordagem proposta por Mörsdorf e desenvolvida por Corecco tem despertado grande interesse e aprovação em amplos setores da ciência canônica. Essa abordagem é também criticada, por vezes de forma bastante radical, por canonistas de outras escolas (Cattaneo, 1999, p. 78-79).

Essas críticas podem ser resumidas da seguinte forma: dizer que o direito canônico é uma realidade intrinsecamente teológica resulta em negligenciar o aspecto jurídico; o desejo de conceber o direito canônico como *ordinatio fidei* implica a inaceitável substituição da razão pela fé; uma ciência canônica elaborada com método teológico acaba não sendo mais ciência canônica, mas diluindo-se na teologia (Cattaneo 1999, p. 79).

2.2 A CORRENTE PASTORAL

A corrente *pastoral* passa de uma concepção do direito eclesial como um conjunto de leis eclesiásticas, vistas como expressão do poder da hierarquia eclesiástica, para uma descrição do direito canônico como uma *regulamentação*, que deve ser atualizada permanentemente segundo as necessidades da Igreja e os sinais dos tempos (Errazuriz, 2000, p. 77). E, tem como principal teórico Peter Huizinga (1911-1995). Um ponto de partida para entender o espírito dessa tendência é oferecido pelo editorial da revista *Concilium* em 1965, cuja formulação programática tornou-se célebre: *desteologização* do direito canônico e *desjuridicização* da teologia (Edelby; Urresti; Huizinga, 1965, p. 3-5).

Segundo Errazuriz,

O programa da Revista *Concilium* é um projeto focado mais no método do que no conteúdo. Um plano elaborado para revisar de modo *renovado* os métodos de elaboração e de aplicação do direito canônico e não um programa teórico destinado a estabelecer conceitos e princípios para a compreensão da natureza e da função do direito canônico. A ausência de uma teoria explicativa justifica porque o “programa 1965” não pode oferecer uma resposta à altura para a questão da fundação teológica do direito canônico na Igreja. Essa crítica deve ser considerada, apesar das numerosas simpatias despertadas em distintos setores de opinião (2000, p. 77).

Qual seja, a ordem eclesial constitui uma organização de serviços espirituais a favor de homens individuais. No momento de determinar mais precisamente o conceito de direito, se cai novamente no de norma ou regra e torna-se um projeto mais focado no método que no conteúdo, com a finalidade de revisar de modo renovado os métodos de elaboração e de aplicação do direito canônico e não um programa teórico destinado a estabelecer conceitos e princípios para a compreensão da natureza e da função do direito canônico.

3 A CORRENTE JURÍDICA

A terceira e última corrente principal da ciência do direito canônico pós-conciliar insiste no fato de que o direito canônico é verdadeiro direito e portanto, quem estuda o direito canônico é verdadeiro jurista. As características dessa escola são descritas por Hervada (2002, p. 23). Primeira: a visão jurídica, daí a definição “ser canonista é ser jurista”. Segunda: a pureza metódica formal. Terceira: o método sistemático com a divisão em ramos do saber canônico. O professor Hervada parte da proposição de que o direito canônico é verdadeiro direito. Admitido o pressuposto, seguem as consequências. Quem estuda o direito canônico é verdadeiro jurista. A técnica e o método da ciência do direito canônico devem ser jurídicos.

Na concepção desta corrente, sem teologia não é possível estudar a ciência canônica, nem desenvolver adequadamente a sua atividade. Ser canonista não é ser teólogo, mas sem teologia não se pode ser canonista. A partir daí, se entende também a dimensão pastoral do direito canônico. Legislar é parte da função do bom Pastor. Quem interpreta as leis deve ter em conta as exigências pastorais. Eclesiologia, pastoral e direito canônico são três ciências com o mesmo objeto material: a Igreja.

Trata-se da redescoberta do direito como objeto da virtude da justiça, isto é, do direito como aquilo que é justo. Direito é a realidade, que sendo própria de um sujeito, lhe é devida por outro. Tal realismo jurídico foi aplicado pelo professor espanhol ao direito da Igreja, concebendo-o, por fim, como aquilo que é justo na Igreja (Errazuriz, 2000, p. 88).

Em resumo, a realidade jurídica está ligada com as relações sociais entre as pessoas. O direito não é uma realidade autorreferencial do indivíduo, mas relacional: supõe alteridade de, pelo menos, dois sujeitos diferentes (Errazuriz, 2000, p. 96-97). Tais sujeitos se encontram em situações correlativas. O primeiro aparece como titular de algo que é seu. O segundo entra em cena, obrigado a respeitar de algum modo o domínio do primeiro sobre aquilo que é seu. Além disso, o fenômeno jurídico comporta a existência de um sistema social (mais ou menos culturalmente desenvolvido) de declaração ou determinação e também de tutela dos direitos e deveres correlativos de cada um. A própria peculiaridade do direito, com suas propriedades clássicas (alteridade, exterioridade, obrigatoriedade, exigibilidade, coercibilidade), exige a existência desse sistema, que supera as incertezas e os riscos da autotutela espontânea dos próprios direitos.

Tal sistema jurídico, composto por regras ou normas, processos e organismos, conceitos e princípios, constitui o mundo do direito. Ora, a apresentação do direito sobre a qual se apoia a

pesquisa tem este ponto de partida: o fenômeno jurídico é intrínseco às relações entre as pessoas humanas. Por consequência, a partir desse ponto de vista, não se pode afirmar que o direito seja algo *instrumental*. Aquilo que é instrumental é o sistema ou a técnica jurídica, que serve para tornar operativos os direitos (Errazuriz, 2000, p. 96-97).

Cientes da importância destas concepções ou correntes aludidas, cumpre ressaltar à guisa de conclusão deste ponto, que não podemos descurar que a estrutura constitucional da Igreja é determinada fundamentalmente por uma dupla ação: a de Jesus Cristo e a do Espírito Santo. Não são duas ações contrapostas, mas complementares: a última é complementar da primeira. Nessa matéria, duas posições extremas devem ser evitadas. Primeira: o dualismo eclesiológico, isto é, falar de uma Igreja institucional ou hierárquica contraposta a uma Igreja carismática. Segunda: o monismo cristológico (cristomonismo), ou seja, concentrar a atenção em torno de Jesus Cristo de tal modo que a ação do seu Espírito fique esquecida ou deixada na penumbra (Hervada, 2006, p. 44).

E, neste sentido a partir do ponto de vista da *communio personarum* da Igreja e do direito, é possível impostar a relação entre Igreja e direito canônico sobre um fundamento adequado à eclesiologia do Concílio Vaticano II. Em razão da universalidade da salvação, todas as pessoas têm direito de receber o anúncio do Evangelho e de ser incorporadas à Igreja, mediante o sacramento do batismo. A condição de batizado, por sua vez, comporta um conjunto de direitos e deveres: “uma rede de relações jurídicas com a Igreja como um todo e também com os demais fiéis cristãos” (Hervada, 2006, p. 44).

Dito isso passemos ao terceiro e último ponto deste texto, ao versar sobre o direito eclesial tendo por fonte, fundamento e base a igreja-povo de Deus a partir do Concílio Vaticano II, em especial pela *Lumen Gentium*.

3. NATUREZA EPISTEMOLÓGICA DO DIREITO ECLESIAL E CANÔNICO

A noção de Igreja como povo de Deus, é essencial para a compreensão da epistemologia do direito eclesial, tema inclusive já suscitado no item acima, e encontra-se especialmente exposta pelo Concílio Vaticano II, na Constituição *Lumen Gentium*, com as seguintes palavras:

“Este povo messiânico tem por cabeça Cristo”, “o qual foi entregue por causa das nossas faltas e ressuscitado por causa da nossa justificação” (Rm 4,25) e, tendo agora alcançado um nome superior a todo o nome, reina glorioso nos céus. É condição deste povo a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, em cujos corações o Espírito Santo habita como num templo. A sua lei é o novo mandamento, o de amar assim como o próprio Cristo nos amou (cf. Jo 13,34). Por último, tem por fim o Reino de Deus, o qual, começado na terra pelo próprio Deus, se deve desenvolver até ser também por ele consumado no fim dos séculos, quando Cristo, nossa vida, aparecer (cf. Cl 3,4) e “a própria criação for libertada do domínio da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus” (Rm 8,21). Por isso, é que este povo messiânico, ainda que não abranja de fato todos os homens, e não poucas vezes apareça como um pequeno rebanho é, contudo, para todo o gênero humano, o mais firme germe de unidade, de esperança e de salvação. Estabelecido por Cristo como comunhão de vida, de caridade e de verdade, é também por Ele assumido como instrumento de redenção universal e enviado a toda a parte como luz do mundo e sal da terra (cf. Mt 5, 13-16) (LG 9).

Inspirado em Otto Semmelroth, Hervada, afirma que o Concílio Vaticano II com a fórmula “povo de Deus” pretende enfatizar principalmente quatro propriedades, juntamente com outros aspectos teológicos. A *unidade*: os cristãos constituem uma única estrutura social, que não exclui a diversidade. A *sociabilidade*: os cristãos estão unidos por vínculos sociais. A *igualdade*: entre todos os cristãos existe uma igualdade fundamental, que precede a qualquer diferenciação. A *historicidade*: os cristãos constituem uma formação social sujeita às mudanças ao longo do tempo (Hervada, 2007, p. 15-16).

O professor espanhol acrescenta que a dimensão histórica do povo de Deus deve ser contemplada em função do seu caráter escatológico (LG 48-51), porque a dimensão histórica é somente uma fase de sua existência, que encontra a sua consumação no fim dos tempos. Em síntese, a Igreja é povo pelas seguintes razões: seus membros têm uma unidade de origem, pois os fiéis cristãos são feitos filhos de Deus pelo sacramento do batismo e, portanto, irmãos entre si (vínculo de fraternidade); os fiéis cristãos se constituem em um conjunto solidário, com unidade de consciência; existe unidade de missão e de interesses, porque o povo de Deus, na sua totalidade, foi constituído como continuador da missão de Jesus Cristo no mundo (Hervada, 2007, p. 15-16).

De fundamental importância é dar-se conta de que o caráter necessário do direito dentro da Igreja se fundamenta na estruturação da Igreja como povo, sociedade e comunidade. Neste diapasão, segundo Hervada, o direito não é apenas uma regulação de condutas, mas também uma estrutura ordenadora das sociedades e das comunidades. Ele estrutura e organiza o grupo social criando vínculos, estabelecendo situações jurídicas, delimitando âmbitos de competência e autonomia, outorgando poderes. E, assim o direito eclesial não é uma exceção: ele tem uma *função* estruturadora na Igreja (Hervada, 2007, p. 33).

O direito é estrutura da Igreja e não apenas norma de atuação. A estrutura jurídica da Igreja considerada em sua unidade constitui o ordenamento canônico, o qual tende a formalizar a dimensão de justiça inerente à Igreja. Evidentemente, tal formalização acontece de acordo com as exigências do momento histórico, a partir de uma perspectiva técnico-jurídica.

No direito canônico, o aspecto teológico e o jurídico não devem ser considerados em oposição, mas integrados na constituição da unidade epistemológica dessa ciência. Neste caso, o trabalho do canonista deve ser visto, como fundamental e inerentemente teológico e, no amplo âmbito das disciplinas teológicas, especificado em virtude de seu peculiar ponto de vista (o ponto de vista jurídico), que, por sua vez, ajuda a determinar o método.

Isso implica reconhecer que na teologia (conhecimento de Deus e do seu desígnio de salvação, à luz da fé) devem-se distinguir diferentes perspectivas, que dão origem a várias disciplinas teológicas (sistemática, moral, espiritual, pastoral, litúrgica e canônica).

O método teológico (ou a lógica da fé), comum a todas essas disciplinas, vai encontrar em cada uma delas uma determinada especificação em consonância com as características do respectivo ponto de vista. Nesse sentido, parece correto definir a ciência canônica como uma disciplina teológica com método jurídico, apesar da demasiada concisão da fórmula, fato que se presta para mal-entendidos.

Dito de outra forma, à luz do perigo real representado pela tendência de dissolver a natureza jurídica do direito eclesial, resulta oportuno o empenho com o qual alguns canonistas enfatizam o caráter e o método propriamente jurídico da ciência do direito canônico. Todavia, a afirmação de que a ciência canônica é intrínseca e fundamentalmente teológica não implica de fato uma dissolução ou desvalorização da sua especificidade jurídica. Ao contrário, essas duas características são fundamentais e se iluminam reciprocamente. Somente uma ciência canônica que integra adequadamente a dimensão teológica com a jurídica será capaz de compreender e de expor o direito canônico na sua natureza intrinsecamente eclesial e na sua formalidade propriamente jurídica.

Ressalte-se que há uma íntima relação entre a cristologia e a eclesiologia, entre essa e o Espírito Santo, bem como com o Direito Eclesial. A dimensão eclesial é constitutiva do Direito Canônico. Neste sentido,

É questão fora de dúvida: tanto quanto o seu Espírito, que fará a obra por dentro, e conjuntamente com Ele, e ao grupo dos apóstolos, que Cristo confia à tarefa de estabelecer sal igreja. Ele mesmo fundou a Igreja, para falar de modo exato, a não ser de três maneiras: cumprindo em Si mesmo nossa redenção; escolhendo seus apóstolos, formando-os e investindo-os com poderes; e enviando-os e mandando, por meio deles, seu Espírito ao mundo. Ele não intervirá mais nesta Igreja a não ser pelos apóstolos ou por meio deles (Congar, 1966, p. 29).

Bem como, o Direito da Igreja só pode ser entendido pelos fiéis cristãos dentro da dimensão histórica. Simultaneamente, a cada mudança da Igreja (paradigma, modelo eclesiológico), subjaz um novo entendimento teológico eclesiológico, que por sua vez está vivenciado no tempo e no espaço histórico, com uma visão do homem (antropologia cristã, teológica). Neste caso, se em qualquer ordenamento jurídico deve-se levar em conta a antropologia, já que o Direito se refere ao ser humano que vive em sociedade, não poderia ser diferente quando tratamos do Direito da Igreja.

A partir dessas realidades da Igreja, se pergunta Alejandro W. Bunge:

O Direito na Igreja é necessário? Que lugar ocupa nela? É essencial que a igreja tenha leis e outras normas, ou isso é algo secundário e facilmente substituível? Apareceram respostas muito diversas a estas perguntas em distintos momentos da vida da Igreja. Diversas porque partem de distintas noções da Igreja e do Direito, diversas também pelas conclusões a que chegam. Muitas vezes se parte de concepções não só distintas, mas também opostas do Direito e da Igreja, e se chega a uma fundamentação também distinta do Direito na Igreja e de sua natureza jurídica (Bunge, 2009, p. 256).

Não se tem a pretensão de oferecer uma resposta conclusiva a estes questionamentos, mas se compreendemos que a Igreja é fruto da missão de Jesus e da atuação do Espírito Santo “a igreja não é simplesmente o desenvolvimento de Jesus Cristo. Ela é, de um lado, um mistério do chamamento divino de Jesus Cristo no Espírito Santo; de outro lado, porém, é mistério da livre decisão humana” (Schmaus, 1978, p. 21). E, que não será fácil entender, quer a Igreja como ícone da Trindade, quer o novo Direito Canônico saído da renovação conciliar, sem ter em conta, por um lado, a Cristologia,

e por outro, a Teologia da Trindade e a Eclesiologia da comunhão, onde se fundamentam, aliás, os novos paradigmas antropológicos e teológicos da comunhão (Marques, 2009, p. 53).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em seu discurso aos participantes no curso de formação para profissionais do direito promovido pelo Tribunal da Rota Romana em 18 de fevereiro de 2023, o Papa Francisco assim se manifestou: “Estamos acostumados a pensar que o Direito Canônico e a missão de propagar a Boa Nova de Cristo são duas realidades separadas. Ao contrário, é decisivo descobrir o nexo que as une no seio da única missão da Igreja. Esquemáticamente poder-se-ia dizer: nem direito sem evangelização, nem evangelização sem direito. Com efeito, o núcleo do direito Canônico diz respeito aos bens da comunhão, antes de mais à Palavra de Deus e aos Sacramentos (Francisco, 2023).

Trata-se sem dúvida alguma de uma desafiante tarefa em tempos de sinodalidade qual seja de como viver esta missão tendo presente os elementos essenciais da comunhão eclesial, que se encontra disposto no Cãnon 205 do CIC: O vínculo da profissão de fé na palavra de Deus, o dos sacramentos e o do governo eclesiástico. Elementos eclesiológicos presentes na Constituição *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II (1962-1965), que propõe uma visão de conjunto da Igreja, a fim de superar antigas concepções unilaterais, tendo por objetivo a *salus animarum*.

E, neste universo do mundo como local de salvação, a ciência canônica deve ser assim ser considerada como sendo uma ciência eminentemente prática, onde seu conhecimento é necessário para determinar o justo na Igreja. Indicar o justo que deve ser dado a cada um é uma função indispensável do exercício dessa função, e disso dependem o êxito da renovação eclesial e a eficácia da missão evangelizadora. A justiça deve ser vivida dentro da *communio*, os direitos dos fiéis cristãos devem ser respeitados e o exercício do poder deve ser regulado pelo direito. Se assim acontece, a Igreja pode proclamar com credibilidade a mensagem sobre o reino de Deus que irrompeu em Jesus Cristo, mensagem capaz de ser luz do mundo (*Lumen Gentium*) e de irradiar alegria e esperança (*Gaudium et Spes*) para todos.

REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1996, v. 1.
- ITEPA. Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo. *Concílio Vaticano II*. Passo Fundo: [s.n], 1990.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Novo Testamento. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2004.
- BUNGE, Alejandro W. A dimensão espiritual do Direito Canônico. In. CULTURA E FFÉ. 31(2009), p. 255-271.
- CABRAL, Raquel Cavalcante, *Cristologia e Antropologia na Gaudiam Et Spes*. Em: <https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/07/CRISTOLOGIA-1-1.pdf>. Acesso em 20 de julho de 2024.

CATTANEO, A. La necessità del metodo teologico per la canonistica nel pensiero di Eugenio Corecco. In: ARRIETA, J. I.; MILANO, G. P. (a cura di). *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1999, p. 78-94.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Brasília: Edições CNBB, 3ª ed. 2022.

COMPÊNDIO DO VATICANO II, Constituições, Decretos e Declarações. Petrópolis, RJ. VOZES, 1980.

CONCILIO ECUMÊNICO VATICANO II. Papa Paulo VI. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes - Sobre a Igreja no mundo atual*. Disponível Em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. acesso em 12 abril de 2024.

CONCÍLIO VATICANO II – 1965-1990. Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo. ITEPA. 1990.

CONGAR, Yves (1904-1995). *Introdução ao mistério da Igreja*. São Paulo: Herder, 1966.

DOCUMENTO della Segreteria Generale Del Sinodo: “Come essere Chiesa sinodale in missione? Cinque prospettive da approfondire teologicamente in vista della Seconda Sessione della XVI Assembleia Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi., 14.03.2024. URL: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/03/14/0212/00453.html#es_primo> Acesso em 12 e abril e 2024.

EDELBY, N.; JIMENEZ URRESTI, T. I.; HUIZING, P. *Direito canônico e teologia. Concilium*, Petrópolis, v. 1, n. 8, 1965.

ERRAZURIZ M., C. J. *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*. Milano: Giuffrè, 2009.

ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa: Per una teoria fondamentale del diritto canonico*. Milano: Giuffrè, 2000.

FLORISTÁN. Cassiano Samanes; TAMAYO-ACOSTA Juan José. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, p. 874-881, 1999.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO. Discurso do Papa Francisco aos participantes no curso de formação para profissionais do direito promovido pelo tribunal da rota romana. Libreria Editrice Vaticana, 2023. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/february/documents/20230218-operatori-didiritto.pdf>. Acesso em: 14 de nov. de 2024.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera (org.). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

GONZALEZ HERNANDEZ, O. A nova consciência eclesial e seus pressupostos histórico-teológicos. In: BARAUNA, G. (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 267-299.

HERVADA, J. *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*. 2. ed. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2002.

HERVADA, J. *Introducción al estudio del derecho canónico*. Pamplona: EUNSA, 2007.

HERVADA, J. *O que é o direito? A moderna resposta do realismo jurídico*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

KLOPPENBURG, Boaventura; VIER, Frederico (Orgs.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LIBÂNIO, João Batista. *Igreja contemporânea. Encontro com a Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 14-15

LOMBARDIA, P. *Lições de direito canônico*. São Paulo: Loyola, 2008

MANZATTO, Antonio. Fundamentos teológicos da Gaudium et Spes. *Revista de Cultura teológica*. V. 17. n. 68. Jul/dez. p. 75-92, 2009.

MARQUES, Silvestre Antônio Ourives. Caracterização da natureza teológica do Direito Canônico. In: VV.AA. *O Direito Canônico ao serviço da Igreja. Os 25 anos do Código de Direito Canônico (1983-2008)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 53-65

PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (org.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2015.

PERINE, Marcelo. O Sagrado e o Moderno. *Revista de Estudos da Religião REVER*, São Paulo, PUCSP, ano 6, n.2, 2006. Disponível em <<http://www.pucsp.br/rever>>. Acesso em: 28 de Abril de 2024.

SCHMAUS, Michael. *A Fé da Igreja*. Vol. IV. Petrópolis: Vozes, 1978.

STEFFEN, CARLOS JOSÉ MONTEIRO. IGREJA E DIREITO CANÔNICO: A dimensão jurídica do mistério da Igreja. Em <https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/5886/1/459184.pdf>. Acesso em 20 de julho de 2024.

TURBATI, Giovanni. A atitude da Igreja em face do mundo moderno durante o Concílio e no pós Concílio. *Concilium*, n. 6,p. 105-116, 1992.

VAZ, Henrique C. de Lima. "Religião e Modernidade filosófica". Síntese Nova Fase, v. XVIII, n. 53, abr./jun., 1991, p. 155. 19 In. VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, v. 1, 2000.

PASTORE TEDESCO SOBRE A COMPLEXIDADE DO PAPA BENTO XVI ¹

Wolfgang Beinert*

Tradução do alemão: Monika Ottermann**

*Sacerdote, professor universitário e companheiro de longa data de Joseph Ratzinger/Papa Bento XVI. De 1972 a 1978 foi professor de dogmática na Universidade de Bochum. De 1978 a 1998 foi professor titular de dogmática e história do dogma na Faculdade Teológica Católica da Universidade de Regensburg, ambas da Alemanha. Tem uma ampla gama de livros e artigos publicados em alemão e em outros idiomas na área de dogmática e eclesiologia.

✉ profbeinert@web.de.

**Graduada em Administração Pública pelo Instituto de Ensinos Administrativos da Cidade de Düsseldorf e em Teologia pela Universidade de Würzburg. Doutora e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Assessora do CEBI (Centro de Estudos Bíblicos), ex-sócia da Nhanduti Editora, membro da ABIB (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica) e da RIBLA (Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana).

✉ monicacebi@uol.com.br.

Recebido em 01/04/2024
Aprovado em 20/08/2024

Os lendários encontros do “círculo de alunos” com Bento XVI em Castel Gandolfo foram essencialmente seminários avançados com as características distintivas de: brevidade e orientação pelo Prof. Dr. Papa. No final, porém, sempre havia uma meia horinha em que o professor virou amigo e abria uma pequena janela sobre seus pensamentos pessoais. Em 2009, pouco antes do encontro, ele havia realizado a sua primeira viagem à África. Um furacão estourou na imprensa mundial: ele havia novamente afirmado que a Igreja estava proibindo absolutamente as camisinhas, mesmo diante da ameaça altamente perigosa da AIDS no Continente Negro. Foi isso que ele agora contou aos alunos. E, de repente, sua cabeça caiu sobre o peito. Ele murmurou, quase inaudível: “Mas nesse tipo de situações talvez não dê sem preservativos”.

I.

Para mim, aquele momento revelou, sem véu, a personalidade de Joseph Ratzinger – Ratzinger *in a nutshell*. Há o pensador perspicaz e de claras análises, o pastor de almas carinhoso para com as pessoas necessitadas, o avaliador sóbrio. E há também o defensor impiedoso da posição magistral que, desde que o Papa Pio XI publicasse a Encíclica *Casti connubii*, foi defendida sem

1 **Texto publicado originalmente em:** Über die Komplexität des Papstes Benedikt XVI., in: “zur Debatte”. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, Jahrgang 53, Heft 2/2023, p. 30-34.

recuos até o seu antecessor João Paulo II, o verdadeiro autor da Encíclica *Humanae vitae* publicada pelo Papa Paulo VI em 1968, e agora também foi defendida por ele – sem enfrentar de forma realista a fraqueza da posição que já havia se tornado visível.

Este paradoxo, este caráter contraditório de posições, tem se mostrado frequente e abertamente desde que ele assumiu a responsabilidade em nível da Igreja universal – primeiro como prefeito do Dicastério para a Doutrina da Fé, depois como *summus pontifex*. Por um lado, havia a preocupação com a fé das pessoas tipo “gente pequena”, como ele sempre as chamava, a bondade sincera com que conseguia tratar as pessoas, mas por outro lado, havia também um tradicionalismo rígido que pouco se preocupava com as reais preocupações destas mesmas pessoas; havia também a dureza com que ele destruiu muitas existências teológicas através das suas sanções de magistério. A lista poderia continuar dando numerosos exemplos. Talvez tenham razão aqueles italianos que lhe deram o apelido de *pastore tedesco*, pastor alemão, no sentido de um agente de pastoral da Alemanha, mas também no sentido daquele cão de guarda. Ele foi ambas as coisas.

Mas como se explica esta simultaneidade das incompatibilidades? Esta não é absolutamente uma pergunta acadêmica. Desde 1981, quando Ratzinger, como chefe da Congregação Romana para a Doutrina da Fé, começou a definir a linha teológica do papa polaco, ele ocupou uma posição relevante para a história da Igreja, a partir da qual ele – *nolens volens* – devia ter uma influência duradoura e marcante primeiramente sobre o destino da comunidade de fé contemporânea, mas igualmente da Igreja futura. Quem era ele, e o que ele realizou? A resposta a estas perguntas é também a resposta à pergunta sobre o que pode e vai persistir desta pessoa, deste pontífice.

Nesse sentido devemos primeiro olhar para a sua biografia. O filho de um policial da cidadezinha de Markl am Inn absorveu com o leite materno valores como a confiança fácil, a honestidade profunda, as formas da antiga piedade bávara – tudo isso podendo ser resumido como ingenuidade no sentido original da palavra, ou seja, como originalidade, integridade, boas intenções. Isto também incluía uma ampla generosidade ao lidar com desvios da própria posição. Ainda iria se mostrar que isso era tudo menos uma atitude de *anything goes*. Ratzinger permaneceu fiel à condição fundamental do seu ser. Ele sempre insistiu nisso. No entanto, posteriormente, essa condição levou a decisões, principalmente na política de nomeações, que se revelaram contraproducentes para os seus objetivos reais. E ela está também por trás do paradoxo que identificamos como característica de Ratzinger.

Durante a sua formação universitária em Freising e Munique, ele nunca teve verdadeiro contato com a teologia dominante da época, a neoescolástica tal como era ensinada nas universidades romanas, mas também não com as discussões filosóficas modernas que também não foram abordadas em Roma. Em vez disso, foi fortemente atraído pela teologia dos primórdios que não começou com Tomás de Aquino, mas com os Padres da Igreja do primeiro período pós-bíblico. Mais especificamente, ficou fascinado por Agostinho, com quem tinha certas semelhanças: poder de pensamento, horizonte amplo, responsabilidade episcopal, rigor contra quem pensava diferente e paixão pastoral. Juntamente com a ideologia do Bispo de Hipona, ele também absorveu seu platonismo de vertente cristã, ou seja, o filosofar e teologizar de forma dualista, idealista e requintada.

Por isso, para muitos contemporâneos, Ratzinger parecia um ser de outro planeta que, de alguma forma, avaliou mal os problemas do nosso planeta. Ele também partilhava o foco de Agostinho na eclesiologia – mas a Igreja sobre a qual ambos refletiram não era a Igreja do século XX, sujeita a muitas tempestades. “Igreja” era acima de tudo: hierarquia, infalibilidade, regime clerical. Significativamente, em sua extensa obra, os leigos quase não aparecem. O índice da bibliografia editada por Vinzenz Pfnür lista 9 documentos, mas nenhuma dessas obras trata deles *in recto*, mas apenas (e às vezes muito) *in obliquo*. O verbete *Bischof* (bispo; com derivações), em comparação, possui 53 entradas, incluindo muitas de tratados diretos sobre o tema. Nesta luz, as tão invocadas pessoas do tipo “gente pequena” aparecem mais como objetos de cuidados paternalistas do que como sujeitos eclesiais independentes que possuem o sacerdócio comum e o *sensus fdelium* como fundamentos da fé. Pelo menos foi isso que sugeriu o Concílio Vaticano II.

No entanto, aquela assembleia eclesial é um marco importante na vida de Joseph Ratzinger. Depois da sua tese de doutorado sobre a doutrina da Igreja em Agostinho (*Volk und Haus Gottes*, Povo e Casa de Deus, 1953), ele foi rapidamente nomeado para a sua primeira cátedra universitária: em 1954, aos 27 anos – um adolescente teológico, como Michael Schmaus mais tarde observou com certa maldade. Em 1959, o Papa João XXIII anunciou o Concílio, e no mesmo ano, Ratzinger assumiu a cátedra de teologia fundamental em Bonn. Sua reputação de professor brilhante havia se espalhado rapidamente, chegando também ao Cardeal Frings, o pastor supremo responsável por Bonn.

Assim, quando a assembleia eclesial finalmente começou em 1962, Frings o levou consigo para Roma como perito do conselho (*peritus*). O jovem professor e o idoso bispo estavam em sintonia, apoiando o lema do Papa: *aggiornamento* – a Igreja só pode fazer justiça à sua tarefa se estiver na altura das correntes de pensamento da época. O cardeal de Colônia estava quase cego. Ele mandou o seu perito escrever em latim os discursos que queria proferir no auditório, decorou-os e os recitou – e juntamente com o Cardeal Liénart de Lille, ele mudou fundamental e revolucionariamente a situação conciliar. Em última análise, é Ratzinger a quem a Igreja tem a agradecer (ou, dependendo da perspectiva, a culpar) pelo fato de o Vaticano II ter-se tornado o impulso para reformas radicais. Ratzinger contribuiu com ideias essenciais, especialmente para os documentos concernentes à Igreja. Afinal, era ali que residiam seus conhecimentos especiais. Em particular, defendeu uma maior independência do episcopado em relação ao primado.

II.

As faculdades alemãs começaram a competir pelo brilhante teólogo. 1963-1966 Münster, professor titular de dogmática e história do dogma. Em 1966, a partir do segundo semestre, chamado para a universidade de Tübingen, altamente conceituada, embora a sua reputação fosse ligeiramente prejudicada. Muitos colegas da faculdade nem o queriam. Mas outro jovem professor colocou na balança todo o seu peso científico, igualmente considerável. Seu nome: Hans Küng. Sua intenção: os estudantes deveriam conhecer o maior número possível de posições teológicas, não apenas as do suíço. E Ratzinger veio.

Mas a sua hora fatídica estava se aproximando. Em 1967, ele era reitor e organizou o 150º aniversário do retorno da faculdade católica ao rio Neckar (ela havia sido transferida por certo tempo para Ellwangen). Não se esperava que ele o conseguisse, mas com a habilidade de um prefeito de Munique [no Oktoberfest], ele abriu o barril de cerveja da festa – como se nunca tivesse feito outra coisa. Mas, sem ninguém o conseguisse imaginar, a antiga glória universitária já estava chegando ao fim. Aproximava-se o ano decisivo de 1968, um ano que se tornou um sinônimo do colapso da estrutura mundial estabelecida. As tropas do Pacto de Varsóvia ocuparam Praga e, involuntariamente e sem saber, provocaram o fim do Império Soviético. O papa Paulo VI publicou *Humanae vitae* e iniciou a ruptura com a ordem eclesial absolutista que havia se tornado dominante desde o Concílio Vaticano I (1869/70).

E houve a revolução estudantil que especialmente em Tübingen se manifestou em todo o seu radicalismo. Durante anos, os estudantes haviam pedido educadamente uma renovação das incrustadas estruturas universitárias. Finalmente, não aguentaram mais. Com atitude revolucionária, expuseram os discursos de poder dos professores. Toda autoridade era questionada criticamente e, se necessário, derrubada. A crítica às instituições torna-se um princípio. Liberdade e igualdade para todos, autorrealização e tornar-se sujeito são os slogans com os quais as fortalezas do establishment são atacadas. Olhando bem, os estudantes são movidos pelo mesmo impulso que a maioria dos padres conciliares. *Aggiornamento*. Mas que diferença na sua implementação!

Hoje quase não conseguimos imaginar como era a posição de um professor catedrático alemão na universidade. Com um quê de exagero podemos dizer: ele tinha uma dignidade quase divina, *de facto* infalível, inegavelmente quase onipotente. Mas agora os/as estudantes gritavam: “Debaixo das togas, o mofo de mil anos”. Deitaram-se nos degraus da escadaria que levava aos escritórios dos professores, silenciaram os professores aos gritos nos auditórios, humilharam-nos de todas as maneiras imagináveis.

Para o dogmático bávaro sensível, de nervos delicados, corpo frágil e comprometido com a ordem estética, isso foi um puro apocalipse. “Vi a face cruel dessa piedade ateísta”, observa ele em suas memórias. Enquanto seu colega Küng tenta compreender as reais preocupações dessa juventude, Ratzinger foge. Na nova faculdade teológica de Regensburg ainda havia uma cátedra vaga que, originalmente, deveria ser preenchida com um especialista em judaísmo. Agora foi modificada para ser a segunda cátedra de dogmática – produzindo o orgulho de poder oferecer asilo ao famoso jovem teólogo. Ele parecia salvo! Foi no ano 1969.

Até aqui a situação exterior. Para Joseph Ratzinger, ela foi o impulso para uma reorientação completa do seu pensar e agir. Não foram apenas as mudanças na fachada que o preocuparam. Ele ficou atormentado pela ideia de que ele próprio, com o seu liberalismo, tinha dado uma contribuição significativa para a revolução, embora não detestasse nada tanto como esta. Em todo o caso, desde então ele se viu com o dever de reparar, ou seja, de defender resolutamente as coisas antigas, a ordem *pré-conciliar in genere et in singulari*, em suma, o que ele sempre havia vivido e ensinado na tradicionalidade bávara.

Como mencionado, ele sempre dizia enfaticamente que não havia mudado em Tübingen, como muitas vezes as pessoas tentavam provar com citações comparativas de tendências contraditórias. Mas a realidade era um pouco diferente. Correto é: ele continuava entendendo a fé católica como um espaço grande e amplo. Quem se movia “dentro” dele podia contar com a sua tolerância. Não lhe importava se alguém agia na extrema direita ou na extrema esquerda, desde que os limites desse espaço não fossem violados. Esta atitude também o dominou depois de Tübingen – na verdade, neste aspecto, ele nunca mudou. Apenas acontece que o espaço para a tolerância ficou reduzido.

As marcações delimitadoras haviam mudado, e as novas foram reforçadas com muros altos. De repente, teólogos que sempre estiveram “dentro” estavam “fora”. E ali foram duramente atingidos pela espada de Ratzinger: Johann Baptist Metz, Edward Schillebeeck, o colega Küng e muitos outros. Agora, a espada já não consistia em meras palavras, mas na quase absoluta *potestas* do supremo guardião da fé no Vaticano. O bom pastor tornou-se o cão pastor que trabalhava incansavelmente para apoiar o seu mestre, o também tradicionalista João Paulo II. O homem que podia mostrar tanta bondade cordial transbordante tornou-se o “Cardeal Tanque”.

Quando sucedeu ao papa polaco em 19 de abril de 2005, Ratzinger deu continuidade ao antigo programa com novo poder. Até 1968, ele havia sido bastante crítico em relação a Roma e cético quanto à abundância de poder do sumo pontífice conforme a definição pelo Vaticano I. Mas agora, justamente essa abundância lhe parecia ser a única garantia real da preservação da substância da Igreja Romana. Isto estava associado a uma atitude reservada em relação ao ecumenismo. Em geral, ele o afirmou: poucas pessoas sabem que a famosa declaração de convergência sobre a doutrina da justificação de Augsburg (1999) não teria acontecido, até o último minuto, sem o seu engajamento. Mas ele também é o autor do documento *Dominus Jesus* do ano 2000, no qual insiste com palavras ásperas na reivindicação de a “Igreja do Papa” ter um direito exclusivo e sobretudo nega às comunidades eclesiais da Reforma qualquer real significado eclesiológico.

Em 1968 ele havia, por assim dizer, mudado de faixa na estrada. De modelador teológico do Concílio Vaticano II reformador, ele agora está se tornando – para dizê-lo muito, muito suavemente – um acompanhante crítico. Como pontífice, ele se insere conscientemente na longa linha dos *partisanos* do Vaticano I. Ele criticou o espírito aberto da assembleia eclesial de 1962/65, inicialmente com cautela, depois de forma cada vez mais direta. Isto pode ser demonstrado muito bem, por exemplo, pela sua atitude em relação ao primeiro documento aprovado pelo Vaticano II, a Constituição sobre a Liturgia *Sacrosanctum concilium*.

Desde o início, Ratzinger viu com reserva a reforma ali iniciada. Seu senso estético desempenhou um papel bastante significativo: ela não era mais bonita, parecia-lhe banal: “A liturgia tem [...] uma ligação intrínseca com a beleza”, diz a Carta Pós-sinodal *Sacramentum unitatis* de 2007. Mas o novo desenho é um “*escurecimento de Deus*”, a extinção do “*brilho da verdade*”, acrescenta ele no prefácio da edição russa do Volume 11 dos “Escritos Coletados”. Isto também pode explicar a excessiva indulgência para com os Irmãos de Pio que rejeitam a reforma litúrgica radicalmente. Ele abole quase todas as restrições em relação a eles. Declara a missa tridentina um “rito extraordinário” e a missa vaticana o “rito ordinário”. Segundo o dicionário alemão *Duden*, a palavra *extraordinário*

[*ausserordentlich*] tem dois significados: pode significar *desviante do habitual* (“uma situação extraordinária”) e também *indo além do habitual, sendo excepcional* (“um talento extraordinário”). Que importância teve esta medida para o papa? De qualquer forma, ele ficou muito triste quando o seu sucessor a revogou em 2021.

III.

Penso que a tentativa de analisar o carácter de Ratzinger nos levou naturalmente à pergunta pelo significado duradouro do seu mandato. O mais tardar, com as investigações no contexto do escândalo dos abusos ficou bem claro que a Igreja Católica Romana sofre de déficits sistêmicos. Na maioria dos casos, os/as perpetradores/as não eram monstros sexuais. Antes, seu interesse era manter o poder e a demonstração de poder através daquela atitude que o Papa Francisco chama de “clericalismo”, ou seja, humilhar as pessoas leigas que são vistas como súditos, como gente pequena (em todos os aspectos).

Além disso, estudos afins destacaram com a mesma clareza que esta atitude, na realidade, só foi gerada no Concílio de 1869/70. Nele se tratava de uma demonstração de poder inédita da Igreja contra os crescentes poderes e forças seculares. Todo o poder da Igreja estava agora concentrado numa única pessoa, e esta precisava agora fazer de tudo para manter este poder. No interior da Igreja, isso resultou numa intransigência doutrinária e disciplinar por parte dos detentores de cargos em todos os níveis.

A longa sombra do Concílio Vaticano I também paira sobre o mandato de Bento XVI. Seu idealismo platônico, sua piedade singela, sua confiança ingênua e não crítica, sua ampla falta de conhecimento dos panos de fundo das tendências atuais impediram que o poder analítico do seu pensamento, seu brilhantismo teológico e o confronto oficial com muitas formas de pensamento ganhassem vantagem. Ele poderia ter iniciado poderosamente aquela virada que – e isso parece cada vez mais claro – é inevitável para a existência da comunidade de fé. A contradição na sua natureza impediu isso e acabou por levá-lo ao fracasso.

Podemos dizer: Ratzinger/Bento é uma figura trágica *kat'exochen*. Talvez a sua verdadeira vocação tenha residido no estudo da teologia – algo para o qual, olhando bem de perto, ele nunca teve tempo verdadeiramente. A maioria de seus escritos pós-qualificação são escritos ocasionais; obras estritamente científicas são muito raras na sua bibliografia. Desde o início, ele foi sobrecarregado com muitas outras tarefas no serviço à Igreja, especialmente aquela para a qual ele não estava realmente preparado: exercer liderança. Que tesouros teológicos perdemos por causa disso? Talvez uma análise epocal sobre o tema “fé e razão” que o preocupou desde o seu tempo em Bonn, mas que nunca foi tratado de forma abrangente.

Mas será que ele realmente fracassou? O fator determinante final é a honestidade ingênua (no melhor sentido) da sua natureza. Ela o fez tomar a decisão que, sem dúvida, ficará nos livros de história. Quando ele viu que lhe faltavam as forças para governar pra valer, ele saiu da sua missão. Isto pode ser dito com certeza, mesmo que não esteja totalmente claro quais eventos e

ocorrências *de facto* o motivaram a fazê-lo. Contudo, não devemos ignorar que isso exigiu uma coragem inimaginável para a maioria das pessoas.

O último papa antes dele que renunciou (mais ou menos) voluntariamente ao cargo foi em 1294 Celestino V, o ingênuo eremita Pietro da Morrone da Serra dos Abruzos. Seu mandato durou seis meses. Seis anos depois, Dante descreve a viagem ao além, dentro da sua Divina Comédia, escrita entre 1307 e 1320, poucos anos após a morte de Celestino (1296 em Fumone). O poeta encontra o papa abdicado no inferno. No inferno? Sim, porque ele foi “*colui che fece per viltà il gran rifiuto*” (Inf. 3,59s), ou seja, aquele “que covardemente rejeitou a grande missão” (conforme tradução alemã por Karl Vossler).

Este veredicto do grande poeta nunca foi completamente esquecido – nem mesmo na hora da renúncia de Ratzinger. O ex-secretário de João Paulo II e posterior cardeal-arcebispo de Cracóvia (nomeado por Bento XVI), Stanislaw Dziwisz, não resistiu em afirmar: Jesus também não teria descido da cruz. *Il gran rifiuto* – Bento XVI conhecia muito bem esta associação. Mas ele não se deixou confundir.

Então, o que permanecerá deste cristão que era grande em todas as coisas? Neste momento, isso está longe de poder ser dito de forma definitiva. A história de impacto de uma personalidade inclui sempre também a história posterior que, neste caso, mal começou. No entanto, podemos fornecer algumas peças do quebra-cabeça que são permanentemente válidas e por isso também pertencem à imagem final. Em todo caso, uma dessas peças é a decisão de 2013 que, aliás, possui a sua própria ironia.

Justamente o homem que durante quase meio século foi protagonista do pensamento de 1870, que naqueles anos destacou incansavelmente a sublimidade e a excelência do ofício de Pedro, justamente este homem desencantou e desmistificou o papa. Na órbita do Concílio Vaticano I, o Te Deum foi reformulado: “*Te papam laudamus, te Dominum confitemur* – Grande Papa, nós te louvamos...” O bispo de Roma é igual a Deus. Era isso que parecia ser genuinamente católico! A partir de agora, porém, o pontífice é uma pessoa que pode fracassar, que pode ficar sobrecarregada, que não pode mais esconder nenhuma dimensão da fragilidade. Isto traz grandes benefícios para a Igreja. O papa pode assumir o que é – ele não depende nem de eminências cinzentas nem precisa assumir o fardo de encobrir doenças e declínio. Com isso, ele se coloca a serviço daquela veracidade que a Igreja perdeu em grande parte na turbulência das últimas décadas.

Visto dessa maneira, Bento XVI rompeu uma vez por todas com as correntes desastrosas do papalismo moderno e abriu novas perspectivas para o ministério petrino. Em comparação com esta decisão, muitas das outras decisões benéficas do seu mandato passam ao segundo plano. No entanto, não deveríamos deixar de mencionar um pacote de medidas: são as três encíclicas sobre as chamadas virtudes divinas fé, esperança, amor. Especialmente a primeira com o título *Deus caritas est* do Natal de 2005 – a sua encíclica inaugural, na qual os papas geralmente esboçam uma espécie de programa para o seu mandato. Sob este título, ele homenageia, como nenhum documento comparável o fez antes, não apenas o amor espiritual ágape, mas também expressamente o *eros* físico. Isso jamais havia acontecido dessa forma.

IV.

E uma última coisa: uma decisão completamente esquecida, mas muito significativa. Em 2007 ele declarou que o *limbus puerorum*, o paradeiro no além das crianças que morreram sem ser batizadas e que durante séculos foi visto como dogmático, era apenas uma opinião doutrinária não vinculativa. Esta decisão tem consequências significativas para a compreensão do desenvolvimento doutrinário dogmático na Igreja, um principal ponto de discórdia na discussão atual dentro da Igreja, por exemplo, no âmbito do Caminho Sinodal.

Ratzinger viveu ainda quase uma década após o seu mandato. Esse tempo não foi agraciado pelo sol de fim de tarde depois de um longo dia de trabalho. Também aqui, apenas dois exemplos. Por um lado, círculos conservador-tradicionalistas tentaram repetidamente utilizar o emérito para os seus próprios interesses. Nem sempre, ele resistiu, e com isso, certamente não com intenção consciente, comprometeu a agenda do seu sucessor. As declarações de ambos de que nem uma folha de papel caberia entre eles pouco conseguiram mudar os fatos.

Neste contexto, o hábito exterior de Bento XVI também parece irritante: pelo menos as mentes simples não conseguiam evitar a impressão de que, em última instância, havia dois papas. O secretário Gänswein alimentou isso quando afirmou, pouco iluminado, que simplesmente haveria um papa para o espiritual – Ratzinger – e outro para o trabalho pesado – Francisco. O Vaticano deveria adotar urgentemente um regulamento que orienta o estilo de vida de um pontífice resignado.

O segundo exemplo é a lida com as infelizes acusações de abuso. O que pessoas às vezes gostam de esquecer: Bento XVI foi o primeiro representante eclesiástico de alto escalão a tomar uma posição decisiva e robusta contra as anteriores táticas eclesiásticas de encobrimento e minimização. Em 2001, ainda sob a sua égide como o mais alto guardião da fé, a Congregação para a Doutrina da Fé publicou um *vademecum* para a lida com os abusos: todos os casos não deviam mais ser tratados e decididos em nível diocesano, mas em nível do Vaticano. Os prazos prescricionais também foram prorrogados. Em 2010, como papa, ele tornou os regulamentos mais rígidos e voltou a prorrogar os prazos. Mesmo assim, a acusação massiva de que ele mesmo encobriu casos durante o seu tempo como arcebispo de Munique e Freising o assombrou até os seus últimos dias. Ele morreu como réu num processo civil iniciado em Traunstein. Apesar de sua morte, isso ainda não acabou, e novas acusações já surgiram.

Ratzinger foi, em suma, uma figura altamente significativa, mas também profundamente trágica. No final, as suas forças físicas diminuíram rapidamente – a vista, a audição, a fala, a mobilidade. A morte o tomou em suas mãos redentoras em 31 de dezembro de 2022. Era a festa do Papa Silvestre I, cuja característica eram o medo e a ansiedade (afrescos na capela de São Silvestre da igreja romana dos Quatro Santos Coroados). Na véspera da festa de Epifania de 2023, festa da aparição da glória do Senhor, o papa emérito despediu-se do mundo na Praça de São Pedro com um réquiem conduzido pelo seu sucessor marcado por traços de declínio. Foi uma liturgia completamente nova, com a qual o guardião do antigo foi entregue à misericórdia daquele que dissera: “Eis que faço novas todas as coisas” (Ap 21,5).

EXPERIÊNCIAS MISSIONÁRIAS: CAMINHOS PARA UMA FORMAÇÃO PRESBITERAL EM CHAVE MISSIONÁRIA

Rogério L. Zanini*

*Doutor e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUC/RS. Especialista em Metodologia Pastoral pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões - URI. Graduado em Teologia pelo Instituto de Teologia e Pastoral (Itepa) e em História pela Universidade do Oeste de Santa Catarina - UNOESC. Professor da Faculdade de Teologia e Ciências Humanas de Passo Fundo.

✉ zaninipastoral@hotmail.com;

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8771-3799>.

Recebido em 05/08/2024

Aprovado em 17/09/2024

A nossa resenha versa sobre o livro “Experiências missionárias: caminhos para uma formação presbiteral em chave missionária”, organizado pelos autores: Dom Esmeraldo Barreto de Farias; Iracy dos Santos Júnior, Jeferson Felipe Gomes da Silva Cruz e José Bernardi, e publicado no ano de 2024 pela editora Edições CNBB.

O texto, como deixa explícito na apresentação, o cardeal Sergio da Rocha, tem especial importância em um tempo de renovada consciência missionária, impulsionada pelo

Papa Francisco, nos passos do Concílio Vaticano II e da Conferência de Aparecida (p. 10). Não precisamos mais lembrar a insistência e a convicção provenientes do Papa Francisco para que a Igreja seja decididamente missionária, em saída, hospital de campanha, que coloque no centro a opção pelos pobres. A missionariedade da Igreja é o paradigma eclesiológico do pontificado do Papa Francisco (EG 15).

O presente livro, está organizado em três grandes partes, segue o método ver, iluminar e agir e surge com a motivação de ajudar no discernimento dos passos e prioridades a serem assumidas no processo formativo dos futuros presbíteros. Para os organizadores, esta reflexão nasceu com um objetivo preciso: refletir sobre *Experiências missionárias, como forma de abrir caminhos para uma formação presbiteral em chave missionária*. Partindo da prática missionária que tem seu núcleo fomentador e impulsionador, o Bispo Dom Esmeraldo deseja discutir questões importantes para a formação dos novos/futuros ministros ordenados em chave missionária. A tese de fundo é o desejo de superar a compreensão de missão como dimensão da formação, a fim de torná-la como fundamento e eixo da formação presbiteral e de todo o processo evangelizador. Isso não por modismo, ou por influência do Papa Francisco, mas porque a missão faz parte da identidade do sujeito como discípulo missionário, a partir da convicção teológica de que a missão é da natureza da Igreja (p. 13).

Para dar conta da proposta reflexiva, seguindo o método ver, iluminar e agir, o livro

consta com a parte do *ver*. Na primeira parte, descrevem a história e a metodologia das experiências missionárias para perceber como elas, enraizadas na Palavra e na realidade, apontam lacunas e suscitam questões para um projeto de formação em chave missionária. Esta primeira parte tem como núcleo a experiência de Dom Esmeraldo e de outras pessoas que conviveram e participaram dessas experiências, bem como de material de consulta existentes: textos autorais, jornais impressos, vídeos e gravações. Essa parte é constituída por dois artigos escritos pelos organizadores do livro Dom Esmeraldo e os Freis Jeferson Felipe Gomes da Silva Cruz, José Bernardi e Iracy dos Santos Júnior.

Na segunda parte, *iluminar* – considerando as problemáticas que as “experiências missionárias” suscitaram, o livro traz um conjunto de reflexões de temas transversais que contribuem, tanto para reorientar a compreensão de missão, reconhecendo que ela é da ordem do ser e do fazer, quanto para pensar um projeto de formação presbiteral a partir do eixo missionário. A Professora Rita de Cácia Ló, da Estef, aborda a compreensão bíblica da missão e, com o aporte do Pe. Antônio Niemiec, da Pontifícia União Missionária, a compressão teológica e paradigmática da missão. Nesta mesma sessão, o Pe. Rogério L. Zanini da Faculdade de Teologia e Ciências Humanas – Itepa Faculdades, desenvolve a temática da relação entre teoria e prática: entre vida intelectual e vida pastoral no processo formativo, e com o apoio do Pe. Gabriel dos Santos Filhos, da arquidiocese de Salvador, a perspectiva recai sobre como esta relação entre teoria e prática são expressadas e relevantes nas experiências dos missionários. O término, desta segunda parte, provém com as contribuições do Cardeal Dom Leonardo Steiner, que reflete a identidade missionária do presbítero como abertura ao Outro e à Casa Comum.

Na terceira parte – se encontra *o agir* – tecer orientações práticas para um projeto formativo em chave missionária. Abre as reflexões o Pe. Jaldemir Vitória, professor da Faje que se fixa em fornecer elementos pedagógicos (pedagogia mistagógica) que apontam as convicções pessoais e eclesiais que devem ser aprofundadas e assumidas na caminhada formativa e apresenta o processo de gestação e maturação de uma vocação-missionária. Na sequência, Dom Maurício da Silva Jardim, Bispo de Rondonópolis-Guiratinga (MT) e presidente da Comissão Episcopal para a Ação Missionária e Cooperação Intereclesial da CNBB, dá a conhecer as ferramentas institucionais já existentes que podem ajudar na formação presbiteral em chave missionária. Em sintonia com a eclesiologia do Papa Francisco, visando aprofundar a compreensão da sinodalidade como oportunidade para uma conversão pessoal e pastoral e como exigência do processo formativo presbiteral, encontramos a reflexão do professor Pe. Francisco Aquino Júnior, da Universidade Católica de Pernambuco. Fecha este capítulo, Dom Zenildo Lima da Silva, Bispo auxiliar de Manaus, apontando aspectos indispensáveis para um projeto de formação missionário. Enquanto apreciação e considerações fizemos alguns destaques gerais desta obra oportuna e necessária dentro do contexto atual da formação presbiteral.

A primeira, que se refere à índole do nascimento destas reflexões: o chão das experiências de carne e pés de tantas pessoas que com coragem e valentia colocam sua mochila nas costas buscam ser sinal de Deus junto às pessoas. Este é um dos méritos desta obra, partir da preocupação em refletir fatos, acontecimentos, as realidades das pessoas e aqui toda ênfase na perspectiva da Igreja

em saída para as periferias, como tem insistido e testemunhado o Papa Francisco. Isso precisa ser realçado, uma vez que os candidatos devem estar abertos aos sinais de Deus, no contato com as realidades diversas e plurais. Isso pressupõe abertura do coração à novidade do Espírito e à coragem de se deixarem provocar, colocando-se à disposição do projeto e da vontade do Senhor e não das suas vontades pessoais e autorreferencialidades. E aqui o desafio enorme dos seminaristas/vocacionados fazerem de suas vidas – *uma sinfonia* evangélica a serviço da vida dos pobres e dos excluídos, em primeiro lugar. Neste sentido, a reflexão levanta questões importantes e incômodas para quem está no processo da formação vocacional ou exerce o ministério presbiteral.

Como o seminarista pode dialogar com a realidade dos pobres, deixando-se transformar pelo contato com eles? Como podem ajudar os pobres, por meio da escuta e do engajamento, a descobrir sua dignidade e a dar passos em vista de um caminho que atenua as desigualdades sociais? O que fazer para que os seminaristas não tomem distância dos pobres e se sintam como privilegiados porque “receberam o chamado de Deus” e moram em um seminário que lhe supre todas as necessidades? O que o Espírito lhes fala através dos pobres e do clamor que vem das periferias geográficas, sociais, existenciais e eclesiais (p. 250-251).

Na medida em que estas questões são respondidas de forma evangélica, em sua naturalidade, ou seja, fruto desta experiência com os pobres, surge a novidade eclesial – uma Igreja que se parece com o seu fundador: Jesus Cristo, o Bom Pastor que fez da vida das pessoas o centro de seu ministério. A missão conduz ao seguimento e o seguimento já é a missão se fazendo e se concretizando no coração do vocacionado. É na experiência de encontro com o Senhor da Messe que o vocacionado se sente enviado para um caminhar juntos como povo de Deus, sem primeiro ou último, maior ou menor, mas como *Fratelli Tutti* – todos irmãos em Cristo Jesus. É esse *caminhar junto* como povo de Deus em diálogo e de relações horizontais se torna o antídoto para combater o clericalismo – chamado de câncer eclesial – pelo Papa Francisco. O “clericalismo é uma perversão, porque se constitui com base no distanciamento. Quanto penso no clericalismo, me vem ao pensamento também a clericalização do laicato, ou seja, a promoção de uma pequena elite que, ao redor do padre, acaba inclusive por desnaturar a sua missão fundamental: a do fiel leigo” (p. 252-253). E aí a necessidade de uma formação de qualidade iluminada pelo Evangelho e pela vida de Jesus Cristo, que interligue a atividade teórica e a prática pastoral, que faça dos novos presbíteros multiplicadores de uma eclesiologia cujo fundamento teológico é a sinodalidade, superando assim a perversão do clericalismo. Esta é a profecia necessária, que procede inspirada pelos ventos do Concílio Vaticano II, o caminho sinodal desencadeado pelo Papa Francisco que se inscreve nas pegadas do *aggiornamento* sempre em abertura para os *sinais dos tempos* (GS 4).

Outra consideração recai sobre a utilização do método *ver, iluminar e agir* na construção deste livro e sua pertinência na história eclesial, particularmente latino-americana e caribenha. Esta metodologia que lança suas raízes já no alvorecer do Concílio, plenamente assumido em Medellín (1968), mas que começa a perder força devido às críticas em Puebla (1979) ganha pujança neste livro. Em outras palavras, método que foi proibido em Santo Domingo (1993), que volta timidamente em Aparecida (2007); porém, agora com o Papa Francisco é assumido/validado, mas

também reformulado por “contemplar-discernir e propor” (Francisco, 2020, p. 153)¹. Este método que já sofreu por ostracismos no percurso da história, particularmente como crítica à Teologia da Libertação, ressurge mais uma vez como “sal” e “luz” para temperar e iluminar a concretude do reino de Deus nesta hora tão complexa da história brasileira e da humanidade.

Quando avaliamos o conjunto do livro, mesmo constituído de perspectivas diversas e transversais, o núcleo da questão se fixa na missão. Haja vista que o conceito e a compreensão de missão sempre foi o tendão de *aquiles* na eclesialidade da Igreja. Quantos processos de colonialismo e de uma evangelização como marcas sectárias, patriarcais, excludentes e autoritárias. Caminho que desconsiderou a encarnação e que o Evangelho – as sementes do Verbo – já se fazem presentes na realidade do povo antes da chegada do missionário. E isso não porque faltou fundamento por parte do Concílio, destacam os organizadores do livro. Ora, a Igreja é “missionária por própria natureza, já que, segundo o desígnio de Deus Pai, origina-se da missão do Filho e da missão do Espírito Santo” (AG, 2). Acrescentam, nesta direção, que a missão deve ser o princípio unificador de todo o processo formativo (Doc. CNBB 110, n. 228, p. 12). Os autores, chamam a atenção que mesmo sendo uma exigência, segundo os documentos da Igreja, “nem sempre a prática formativa tem como eixo a missão” (p. 12). E aí dizem que o objetivo do livro é colaborar com a formação dos novos presbíteros (p. 13).

A este paradigma missionário se liga outra dimensão que tem provocado os autores deste livro: a relação entre teoria e prática. Na medida em que se assume a missão como um estilo de vida, um modo de ser e de viver, alicerçada na Palavra de Deus, se exige uma afinada relação entre vida intelectual e vida pastoral. Em outros termos, estamos diante do sempre presente desafio de relacionar teoria e prática, fé e vida. Este é um tema relevante, porque surgiu em diversos relatos dos missionários (p. 62). Normalmente, a teoria e a prática são vistas como antagônicas ou concorrentes. Percebemos em muitos estudos sistemáticos uma equivocada convicção de que a dedicação acadêmica afasta da pastoral e das atividades missionárias. No entanto, isso não é algo que se comprova, segundo as *diretrizes para a formação presbiteral dos presbíteros da Igreja no Brasil*, quando fazem questão de afirmar que em relação ao “aspecto teórico, deve-se insistir sobre a perspectiva pastoral-missionária, eixo unificador do processo formativo e, por isso, de grande relevância para os estudos acadêmicos” (Doc. CNBB 110, n. 228) (p. 62).

O que fica claro de diversas formas e de diferentes ângulos que estamos diante da possibilidade de virar a chave na evangelização. A passagem de uma Igreja que faz missão ou de atividades missionárias para a missão como eixo unificador da evangelização. Porque como lembramos acima, a missão é um estilo de vida e conforma o núcleo do Evangelho. Neste sentido, queremos retomar uma das ideias, que para nós é fundamental, a partir da reflexão do Pe. Niemiec, quando reflete em seu artigo: “*a compreensão teológica e paradigmática da missão*”. Depois de fundamentar teologicamente a missão como eixo da evangelização, faz questão de abordar os termos *ad gentes*, *inter gentes* e *congentibus*. Quanto aos dois primeiros têm uma história relativamente consolidada. Afirma que enquanto o primeiro termo é utilizado no magistério,

¹ PAPA FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos*. O caminho para um futuro melhor. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

o segundo está presente nas reflexões teológicas, mas ainda não no magistério oficial da Igreja. No entanto, percebe com esperança o avanço nesta direção, inclusive, hoje, segundo ele, além da missão *inter gentes*, fala-se também da missão *congentibus*. *Congentibus* quer dizer no mesmo nível que o outro, que não é nem melhor e nem pior. Somos todos da família de Deus, em Jesus de Nazaré. Ora, se na missão *ad gentes* – caminhamos em direção ao outro, saída de si; na missão *inter gentes* aprendemos com o outro; na missão *congentibus* é quando estamos no mesmo nível; dignidade batismal. E a motivação fundamental encontramos em Jesus que veio para que todos tenham vida e a tenham em abundância (Jo 10,10) (p. 116).

Do ponto de vista da globalidade do livro, chamaria atenção para um aspecto, ou lacuna quanto à presença das mulheres e do laicato na reflexão. Mesmo considerando a proposta de ser um livro fruto das experiências missionárias, e os protagonistas serem padres ou bispos, não podemos deixar de registrar este aspecto restritivo que limita a visão da reflexão a partir do gênero masculino e dos ministros instituídos/ordenados. O texto contempla apenas a participação de uma mulher que é reflexão da professora Rita de Cácia Ló. Sem entrar no mérito dos motivos, sem culpabilizar os autores, mas registramos este limite como preocupação. Sabemos que é proveniente do Papa Francisco a exigência da incorporação de mulheres nos processos formativos dentro dos

seminários. Por isso, desde o início do seu pontificado, instiga os pastores e os teólogos para “ajudar a reconhecer melhor o que isto implica no que se refere ao possível lugar das mulheres onde se tomam decisões importantes, nos diferentes âmbitos da Igreja” (EG 104). Que sinais visualizamos nesse caminho? Que passos foram dados para uma maior presença da mulher até o momento na formação seminarística? Não estaria aqui uma luz para superar o câncer do clericalismo e das posturas autoritárias muito em voga nos presbíteros de hoje?

Terminamos esta revisão agradecendo a tarefa ousada dos organizadores e dos escritores, mas também com a convicção que o tema da missão é encantador e produz surpresa no caminho quando realizada no seio do povo de Deus das comunidades. Como nos lembram os organizadores deste livro, ao escreverem o posfácio, quando retomam as palavras de Dom Helder. *Missão é partir ... É, sobretudo, abrir-se aos outros como irmãos...* Porque, missão é da ordem do ser – e está alicerçada na vida de Jesus de Nazaré. Missão é da ordem da alteridade, é abertura gratuita e generosa ao Outro e aos outros (p. 247).

REFERÊNCIA

FARIAS, Dom Esmeraldo Barreto de *et al* (Orgs). *Experiências missionárias: caminhos para uma formação presbiteral em chave missionária*. Brasília: Edições CNBB, 2024.

NOMINATA DE PARECERISTAS AD HOC DA REVISTA TEOPRÁXIS

- Edições 136 e 137 de 2024 -

A Revista Teopraxis encaminha seus textos à pareceristas externos, selecionados por especialidade ou afinidade à área temática específica do trabalho, e preserva o anonimato dos autores e dos pareceristas através do modelo *double-blind peer review* (revisão duplo-pares às cegas). Nesse sentido, na listagem a seguir apresentamos os autores que fizeram parte das avaliações nas edições 136 e 137 do ano de 2024.

NOME	INSTITUIÇÃO	CURRÍCULO LATTES
Alexandre Freire Duarte	Universidade Católica Portuguesa – UCP - Portugal	Orcid
Agenor Brighenti	Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR	Lattes
Arcângelo Scolaro	Universidade Estadual de Goiás - UEG	Lattes
Ariél Philippi Machado	Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR	Lattes
Claudecir dos Santos	Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS	Lattes
Dionata Rodrigues de Oliveira	Escola Superior de Teologia - EST	Lattes
João Carlos Tedesco	Universidade de Passo Fundo - UPF	Lattes
Junior Bufon Centenaro	Universidade de Passo Fundo - UPF	Lattes
Lisiane Ligia Mella	Universidade de Passo Fundo - UPF	Lattes
Luísa de Lucas	Pontifícia Universidade Católica - PUCRS	Lattes
Luismar Ribeiro Pinto	Universidade Estadual de Goiás - UEG	Lattes
Miguel Debiasi	Escola Superior de Teologia - EST	Lattes
René Armand Dentz Junior	Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – Puc Minas	Lattes
Selina Maria Dal Moro	Faculdade de Teologia e Ciências Humanas – Itepa Faculdades	Lattes
Valmor da Silva	Pontifícia Universidade Católica de Goiás – Puc Goiás	Lattes
Vitoria Andreatta De Carli	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC RS	Lattes
Wallace Alexsander Alves Cruz	Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE	Lattes



Itepa Faculdades
Rua Senador Pinheiro, 350
Vila Rodrigues, Passo Fundo, RS
CEP 99070-220

Fone/WhatsApp (54) 3045-6272