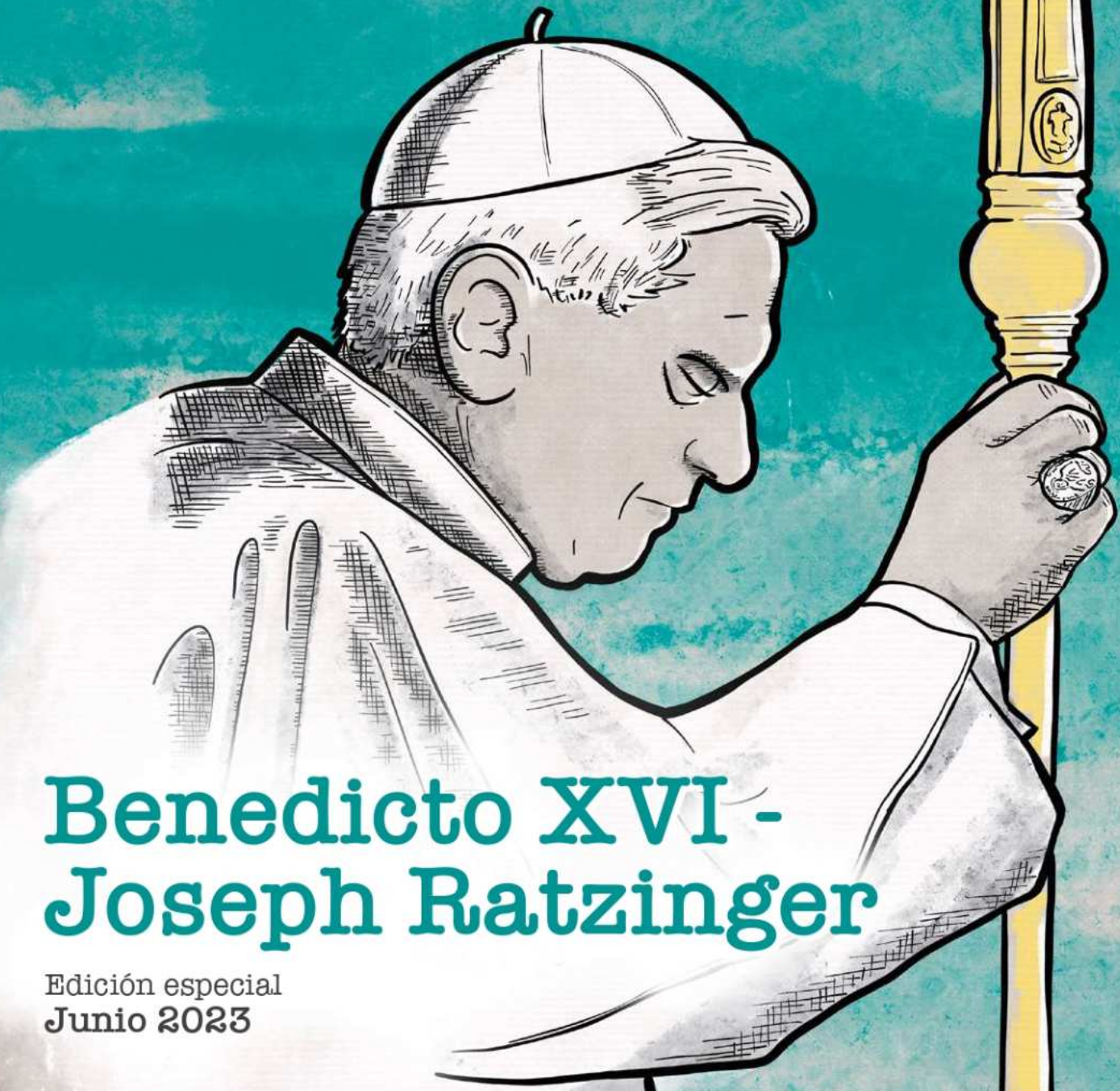




**SUROESTE**  
actualidad con identidad



# Benedicto XVI - Joseph Ratzinger

Edición especial  
Junio 2023

**BENTO XVI**

**JOSEPH RATZINGER**

**EDIÇÃO ESPECIAL DA REVISTA**



**Tradução por IA (ChatGPT) do  
*original espanhol***

## Participaram nesta edição especial

Vicente Hargous	Um homem de fé, um homem de razão
Mariano Crespo	O Papa da razão. O pensamento filosófico-teológico de Bento XVI
Carlos Peña	Joseph Ratzinger, um teólogo também para não crentes
Mariano Bártoli	Uma conferência muito actual: O concílio frente ao pensamento moderno
Rosario Izquierdo	A família Ratzinger: Um exemplo de família
M <sup>a</sup> Eugenia Lascano	Uma pergunta crucial. A última tentação de Cristo segundo Bento XVI.
Cristián Rodríguez	Encarnação e Cruz. Notas sobre algumas páginas da Introdução ao Cristianismo.
Manfred Svensson	A destruição da Teologia. Ratzinger lido por um protestante
Pedro Madrid	Verdade, liberdade e poder. Democracia e Cristianismo em Ratzinger
Eugenio Yáñez R.	Não nova, mas nove. O pontificado de Bento XVI
Jaime Antúnez	“Ratzinger, defensor de Logos e do diálogo” Bento XVI, o Papa da modernidade
James Cleary L.C.	Ecologia humana. O conceito de Lei Natural em Bento XVI
Pablo Blanco S.	Linhas de fecundidade do pensamento de Joseph Ratzinger/Bento XVI
Juan Ignacio Brito	Um pastor rodeado de lobos. Bento XVI e os meios de comunicação
Álvaro Pezoa B.	Caritas in veritate. Bento XVI e a Doutrina Social da Igreja
Sofía Brahm	Bento e a Teologia da Libertação na América Latina. Proclamar íntegra a mensagem de Salvação
Ignacio Pizarro	Passar da letra ao espírito. A proposta de hermenêutica bíblica de Joseph Ratzinger – Bento XVI
Álvaro Ferrer	Bento XVI e Chesterton. Obras que irradiam luz

ESCRITORIO DEL EDITOR



# Um homem de fé, um homem de razão

Por Vicente Hargous,  
Editor Revista Suroeste

## I

Esta comunidade de autores e leitores que é a Suroeste forjou, na sua brevíssima existência, a sua própria identidade. Não se trata de uma revista de um sector político, mas expõe temas políticos hispano-americanos a partir de uma posição concreta. Não é uma revista beata ou eclesiástica — nela não há farândola clerical —, mas procura ser um espaço para o pensamento católico sobre os assuntos temporais. Não é uma revista de divulgação cultural que se apresente como politicamente neutra, mas os seus colaboradores procuram reflectir sobre temas profundos a partir da literatura, do cinema, da arquitectura e das manifestações da nossa maneira hispano-americana de ser... Não é, enfim, uma revista de arte, mas procuramos que a pena dos autores exponha a verdade com toda a sua beleza — como dizia Santo Agostinho: *ut veritas pateat, ut veritas luceat, ut veritas moveat!* <sup>[1]</sup> —, que a estética do nosso sítio web e das edições seja atractiva, que as ilustrações comuniquem uma identidade própria com beleza e alegria. Podemos dizer, conseqüentemente, que somos um projecto que procura abranger muitos tópicos, com um estilo particular.

A alguns poderá causar estupefacção ver ilustrações de Bento XVI — um Papa teólogo, com muito menos protagonismo político do que João Paulo II — numa revista onde se criticou Milei ou Gustavo Petro, onde se debateu o processo constitucional chileno, onde se reflectiu sobre o nosso modelo económico. Que tem para nos dizer um velhinho alemão que se retirou para rezar e escrever nos seus últimos anos?

Joseph Ratzinger, o *Panzerkardinal*, o *Rottweiler* de Deus, passará sem dúvida à posteridade como um gigante da teologia e da história do pensamento. Não poucos o consideram o mais sábio dos pensadores católicos do último século. A grande novidade da sua forma de apresentar a teologia, próxima das inquietações do homem contemporâneo, dá-lhe uma frescura e uma proximidade que eram necessárias às nossas sociedades. Mas o seu estilo discursivo, dotado de uma flexibilidade que vai além dos tecnicismos — sem os contradizer nem negar —, não retira profundidade nem luz às suas reflexões.

Bento caracterizou-se também por ser um homem de extraordinária humildade, sempre aberto ao diálogo com aqueles que não pertencem à Igreja, e até com não crentes — famosa é, por exemplo, a sua conversa com Jürgen Habermas —, mas sabendo servir-se do diálogo para a sua finalidade mais própria, que é precisamente o *Logos* (λόγος). A verdade, com efeito, dá sentido ao diálogo — que, de outro modo, se torna num grito vazio imposto pelo poder —, pois a palavra remete necessariamente para um significado. Os cristãos acreditamos no *Logos*, termo que implica tanto palavra como razão, precisamente porque é a razão comunicada, a razão que se abre aos outros, a verdade que, através da linguagem, se partilha em comunidade. Não foi em vão que Aristóteles dizia que o homem é um animal político porque possui palavra, mediante a qual dialogamos “*sobre o conveniente e o prejudicial, o justo e o injusto*” (Aristóteles; “*Política*”, I). O Papa teólogo integrou perfeitamente, na sua obra escrita e nas suas intervenções orais, esta linha segundo a qual acreditamos no amor que é *Logos*, na síntese sem antítese do amor e da razão, aquele que criou com harmonia e beleza, com ordem e sinfonia, o cosmos e tudo o que ele contém.

Ratzinger foi igualmente um autor que, mesmo como Papa, não se acobardou perante as questões contingentes da nossa época (reconhecendo, em todo o caso, que “*o Papa não é nenhum oráculo e [...] só é infalível em raríssimos casos*”). Os seus escritos abarcam não apenas a teologia dogmática, mas também a teologia moral, a ética e a política. Encarregou-se de enfrentar com firmeza o relativismo e os perigos da ideologia democrática — “*a verdade não se determina mediante um voto da maioria*” —, mas sem se recusar a viver na nossa época nem a aceitar certas vantagens dos regimes políticos modernos. Soube enfrentar a teologia da libertação e o marxismo, a moral da situação e o vazio produzido pelo niilismo da juventude actual.

Que tem então para nos dizer um velho teólogo falecido em Roma? Talvez a melhor resposta seja a que ele próprio dá: “*temos de nos libertar da falsa ideia de que a fé já não tem nada a dizer aos homens de hoje*”. Não se trata de propor teocracias fanáticas nem nada semelhante, mas sim de acolher a boa nova — o εὐαγγέλιον <sup>[2]</sup> — do *logos* que dá sentido às nossas vidas, à história e ao mundo, mostrando que esse sentido é o dom do

amor que é a nossa origem e o nosso destino, que nos configura a cada um como pessoas abertas a conviver em amizade uns com os outros, que nos liberta das estreitezas ideológicas da dialéctica imposta pelo liberalismo, que nos chama a ver com esperança que, para além da morte e do poder do mal, existe um amor mais forte.

ENSAIO

# O Papa da **razão**

O pensamento  
filosófico-teológico  
de Bento XVI

Por **Mariano Crespo**



## II

**A fé – sem perder a sua dimensão de mistério – quer «falar racionalmente» e apelar à razão. A fé, portanto, está unida à racionalidade.**

Um dos aspectos centrais do pensamento filosófico-teológico de Joseph Ratzinger/Bento XVI, de feliz memória, é a reflexão acerca das relações entre fé e razão. Mas de que «razão» se trata? Penso – utilizando uma expressão cunhada por John Haldane e que é difícil de traduzir para castelhano – que se trata de uma «razão fiel». Esta «fidelidade» da razão exprime-se, por um lado, no reconhecimento da riqueza de dimensões da realidade e no carácter inteligível da mesma e, por outro, na abertura a deixar-se «*informar*» pela fé.

Certamente, há muitas coisas que não compreendemos ou das quais temos apenas uma ideia pobre, mas nada daquilo que compreendemos com base na razão aparece como contradizendo aquilo em que acreditamos com base na fé. Neste aspecto, a nossa fé parece razoável e a nossa razão «fiel». Esta «razão fiel» é uma razão que não se autolimita, que considera que as proposições acerca da vida e da morte, de Deus e da eternidade, acerca das questões fundamentais da existência humana, podem legitimamente pretender ser verdadeiras. Contudo, falar hoje de uma «razão fiel» não está isento de problemas. Depois das duas guerras mundiais e do holocausto, muitos já não partilham o optimismo da Modernidade, segundo o qual a razão funda o progresso humano irreversível. Perante esta situação, impor-se-ia – pensam alguns – um «*pensamento fraco*», segundo o qual não existiria uma cosmovisão verdadeira, mas apenas «histórias», «narrativas», válidas unicamente dentro de uma comunidade.

Penso que a solução desta crise, isto é, a superação desta desconfiança na razão, deverá passar precisamente por uma revisão do conceito da mesma. É precisamente nesta tarefa que, a meu ver, Joseph Ratzinger/Bento XVI quis empenhar-se, a fim de mostrar – ou melhor, de «*voltar a mostrar*» – a racionalidade interna do Cristianismo. Nesta ordem de ideias, a fé cristã tem essencialmente que ver com a razão, e a razão com a fé. Como Ratzinger – na esteira de autores como São Tomás – afirma, a fé cristã foi e é a opção pela prioridade da razão e do racional. A fé – sem perder a sua

dimensão de mistério – quer «*falar racionalmente*» e apelar à razão. A fé, portanto, está unida à racionalidade.

Este último aspecto está ligado ao facto de nós, cristãos, não pensarmos que a questão acerca de Deus seja uma questão meramente pessoal, no sentido de uma simples preferência subjectiva. Desta convicção nasce a necessidade do diálogo e não da violência. Além disso, se é essencial à mensagem cristã a ideia de que esta não é uma mensagem esotérica reservada a um círculo de iniciados, mas dirigida a todos os homens, então é-lhe também essencial que tenha de ser formulada na linguagem geral da razão humana.

Esta desconfiança na razão que, segundo Ratzinger, está na base do relativismo denunciado por ele, leva-o a considerar que um dos problemas fundamentais do cristianismo do início do terceiro milénio tem que ver com a desconfiança generalizada relativamente à sua pretensão de verdade. Esta desconfiança manifesta-se na formulação da questão de saber se faz sentido aplicar o conceito de verdade à religião; dito de outro modo, se é dado aos homens conhecer em sentido próprio a verdade acerca de Deus e das coisas divinas. Ratzinger reconhece que, neste ponto, o cristianismo não se encontra numa posição melhor do que as outras religiões. Não é raro considerar-se que as proposições destas estariam desprovidas de qualquer pretensão e de qualquer valor de verdade. Todas seriam compatíveis entre si porque, em definitivo, nenhuma delas seria verdadeira.

De acordo com esta lógica – como assinala Ratzinger em “*Fé, verdade e tolerância*” – “*não teria qualquer importância para a religião cristã que Cristo tivesse efectivamente realizado algumas das coisas que dele se dizem, ou até mesmo que tivesse existido ou não*”. Assim, poderia, por exemplo, acreditar-se num Deus criador do céu e da terra sem que isso significasse que Deus tenha realmente criado o céu e a terra, mas apenas que alguém se entende a si próprio como criatura e que, desse modo, vive uma vida mais significativa. Dito por outras palavras, as crenças religiosas não poderiam ser refutadas por qualquer evidência, da mesma forma que ninguém pode refutar, em sentido estrito, as proposições relativas ao amor que sinto pela minha amada.

Mas como se chegou a esta situação? Como é sobejamente conhecido, um dos marcos da Modernidade é dado pelo enorme desenvolvimento das ciências naturais. Este desenvolvimento traz logicamente consigo uma especialização da razão. Assim, o uso desta no âmbito dessas ciências não parece ser o mesmo que se exerce, por exemplo, no campo das ciências humanas. Em princípio, esta limitação revela-se correcta e necessária. Ora, ***o problema surge quando o modo como a razão procede no âmbito das ciências naturais é considerado como a forma do pensamento humano.***

Esta «*amputação*» que a razão efectua sobre si própria pressupõe, por um lado, a convicção de origem platónica, claramente perceptível em Galileu e em Descartes, de que a natureza apresenta uma estrutura matemática e, por outro, a convicção empirista de que, mediante a experimentação, é possível conquistar a natureza. Desta forma, verifica-se um desligamento da ciência relativamente à «*ordem moral do ser do homem*» ou, na linguagem de Guardini, a «*separação da unidade de vida e obra que a ciência moderna efectua*». A excessiva parcialização do âmbito do racional conduz, em última análise, a uma racionalidade «*atomizada*».

O resultado último de todo este processo é a consideração de que, sobre esses interrogantes essenciais a que antes nos referíamos, não pode existir qualquer certeza, do mesmo modo que esta não pode existir entre as diversas opiniões. Aquilo de que se trata, em definitivo, é de saber se a razão ou o racional estão ou não no princípio e na raiz de todas as coisas, se o real é fruto do acaso e da necessidade, isto é, do irracional.

Perante a constatação desta autolimitação da razão que teria lugar na Modernidade, apresentam-se, em princípio, duas opções: ou uma rejeição total das convicções dessa época mediante uma crítica negativa das mesmas, postulando assim um regresso ao período anterior ao Iluminismo, ou então uma crítica da Modernidade e da razão moderna a partir do seu interior, reconhecendo os elementos positivos presentes no desenvolvimento do espírito moderno. **Um dos aspectos centrais do contributo de Joseph Ratzinger a este respeito consiste precisamente nesta tentativa de reconhecer as possibilidades que a Modernidade abriu ao homem no que se refere, por exemplo, à valorização da razão, e em colocar, a partir dela própria, a necessidade de ampliar o seu**

**conceito de razão e o seu uso, abrindo assim o horizonte desta em toda a sua amplitude.**

A tarefa que se impõe é, pois, a de explicitar os aspectos centrais de uma razão que procura superar a autolimitação que ela própria se tinha imposto na Modernidade. Víamos como a limitação da investigação filosófica àquelas questões susceptíveis de serem estudadas exclusivamente a partir do prisma de uma «*racionalidade científica*» supunha a expulsão do âmbito da razão das perguntas acerca da vida e da morte, acerca de Deus, etc. Logicamente, a «*razão fiel*» de que aqui se fala é uma razão que questiona «*aquele tipo de procedimento científico que corta ao homem o caminho para colocar essas questões*». Esta «*fidelidade*» da razão exprime-se, como víamos, no desejo de fazer justiça à realidade e, por outro lado, na sua abertura a deixar-se informar pela fé. A realidade possui muitas dimensões e seria um erro pensar que ela se reduz àquela dimensão que pode ser estudada pela racionalidade científica. A própria «*racionalidade científica*» não esgota a razão enquanto tal. Por outro lado, a razão que se abre à fé vê-se enriquecida no seu próprio trabalho devido à concordância existente entre ambas.

Mas qual é o fundamento desta concordância? Creio que Bento XVI se referiu a ele na sua lição de Ratisbona, quando fala da «*estrutura racional da matéria*» e da «*correspondência entre o nosso espírito e as estruturas racionais que actuam na natureza*». Na medida em que a fé e a razão se referem a esta estrutura inteligível da realidade, nessa mesma medida ambas são complementares; a fé é razoável e a razão fiel. Cooperando, podem fazer plena justiça à realidade que se lhes apresenta.

É a este mesmo ponto que Pedro Morandé se refere na sua aguda reflexão sobre essa lição e sobre a «*surpreendente*» afirmação de João Paulo II no número 17 da *Fides et Ratio*: “*Não há, pois, qualquer motivo de competitividade entre a razão e a fé: uma está dentro da outra, e cada uma possui o seu próprio espaço de realização.*” Pedro Morandé comenta: “*(...) não encontrei entre os comentadores desta encíclica uma explicação suficiente acerca do que significa este estar «dentro» da razão na fé e da fé na razão e, não obstante, cada uma com o seu próprio espaço. (...) A leitura desta conferência do Papa Bento XVI sugere-me que este «dentro»*

*bem poderia definir-se como «a correspondência entre o nosso espírito e as estruturas racionais que actuam na natureza», onde a expressão «natureza» poderia muito bem ser substituída pela expressão «realidade», para incluir não apenas aquela realidade que é dada ao ser humano no seu ser biofísico, mas também aquela que é descoberta, criada, transmitida e constantemente recriada pela cultura.»*

Esta chave da concordância entre fé e razão constitui, a meu ver, a chave para compreender a afirmação central de Bento XVI em Ratisbona, a saber, que “**não agir segundo a razão equivale a não agir «segundo» Deus.**” Este manifestou-se como *logos*, ligado à verdade e ao bem. A nossa razão, o nosso sentido da verdade e do bem constituem – sem prejuízo de que as diferenças sejam muito maiores do que as semelhanças – «*autênticos espelhos de Deus*». Entre Deus e nós, entre Ele e a nossa razão criada, existe uma analogia que, por mais abismais que sejam as diferenças, não é anulada.

Agir, pois, contra a razão, enquanto lugar de manifestação de Deus, equivale a agir contra a sua natureza. A «*razão*» é «*fiel*» à realidade na medida em que reconhece nela os «*vestígios*» de Deus e na medida em que deixa que a fé a ajude a perceber melhor esses vestígios presentes na estrutura inteligível e racional da realidade.

Voltando ao ponto da estrutura inteligível da realidade, é preciso constatar que afirmar esta inteligibilidade não significa sustentar que ela seja sempre percebida «*em acto*» pelos sujeitos. Poderá dar-se o caso de existirem pessoas que não reconheceram essa inteligibilidade da realidade. Nesse caso – e esta é outra das ideias-força da lição de Ratisbona – não se pode forçar ninguém a reconhecer essa estrutura. Bento XVI não hesita, nesta ordem de ideias, em qualificar como «*pecado grave*» o pensar que, se a razão não percebe essa inteligibilidade, ela deva ser «*ajudada*» pela violência. Não se pode, pois, obrigar ninguém a reconhecer a estrutura inteligível da realidade.

É precisamente no contexto da percepção da estrutura inteligível da realidade que se coloca a questão, essencial para a fé cristã, da verdade. Neste sentido, a fé tem de se relacionar necessariamente com a razão e com a filosofia. Sem a questão da verdade, como assinala Ratzinger de forma

muito expressiva, a fé “*ficaria sem ar para respirar*”. Assim, um dos resultados deste processo é a consideração dos conteúdos cristãos como meramente simbólicos, como mitos da história das religiões. Aquilo que anteriormente era compreendido como algo verdadeiro e, por conseguinte, vinculativo para todos os homens, é agora visto como uma forma cultural de expressão da sensibilidade religiosa da nossa cultura ocidental. Deste modo, chega-se a pensar que agir segundo a verdade não é senão uma forma intolerável ou «*arrogante*», até mesmo «*violenta*», o que tornaria impossível um autêntico diálogo inter-religioso e intercultural.

Mas será isto realmente assim? Não acontece antes que é precisamente a constatação de uma verdade comum a todos os homens aquilo que constitui a base do diálogo entre as culturas e as religiões? Defender uma resposta positiva a esta pergunta constitui outra das ideias centrais dos escritos de Joseph Ratzinger. Este sustenta que o encontro das culturas é possível porque, em última análise, o homem, apesar de todas as suas diferenças históricas e sociais, é um só, uma mesma e única essência.

Mas se isto é assim, como se explica a diversidade? Em primeiro lugar, Ratzinger põe em evidência que a diversidade procede primariamente da finitude do espírito humano. Nenhum homem, nenhuma cultura, é capaz de apreender o todo. Entre as diversas culturas existe uma complementaridade. Uma necessitam das outras. O que é então que pode unir essas culturas entre si?

A verdade, apreendida pela «*razão fiel*», aparece assim como o “*espaço aberto em que todos podem encontrar-se mutuamente e onde nada perde o seu valor e a sua dignidade próprios*”. Isto supõe, evidentemente, a recuperação da convicção de que é possível formular enunciados teológicos verdadeiros e distingui-los daqueles que são falsos. Dito por outras palavras, seria legítimo colocar a questão da verdade no âmbito da religião e da fé. Nem tudo estaria justificado em nome destas.

Hoje é muito comum interpretar estas palavras como uma espécie de arrogância ou até de «*imperialismo religioso*». De algum modo, as reacções às palavras de Bento XVI em Ratisbona tornaram manifesta esta percepção de todo o discurso acerca da verdade como «*ameaçador*». Paradoxalmente, a reacção contra o presumido dogmatismo daqueles que consideram que a

verdade é o espaço de encontro entre as diversas culturas e religiões desembocou num dogma – que já não é presumido, mas real –, a saber, a ditadura do relativismo.

Como recordávamos acima, uma leitura desapaixonada não apenas desse discurso, mas também de outros trabalhos daquele que o pronunciou, deixa suficientemente claro que *“a verdade não pode procurar outros meios para se impor senão precisamente a força da convicção”*.

Seria um erro interpretar que aquilo que aqui foi exposto – em consonância com as análises de Ratzinger/Bento XVI – supõe uma concepção excessivamente intelectualista do cristianismo, na qual a razão adquire uma primazia que não lhe corresponde, como se este fosse mero conhecimento, uma forma, em definitivo, de gnosticismo. O eixo da resposta do nosso autor a esta presumida objecção consiste em reconhecer que pertence à essência do cristianismo o facto de a sua vontade de racionalidade ser tal que, não obstante, *“quebra sempre a razão para que esta se ultrapasse a si própria”*. Este ir mais além – próprio do cristianismo – das coisas acessíveis à razão é possível, em última análise, pelo amor.

Esta ligação entre razão e amor constitui precisamente uma das chaves do pensamento de Joseph Ratzinger. Assim, no seu livro *Cooperadores da verdade*, assinala que *“a pessoa (...) necessita de uma razão que chegue até ao fundo do coração”*. Posteriormente, no decurso de um diálogo com o filósofo italiano Paolo Flores d’Arcais, Ratzinger referia-se a um texto da Epístola aos Efésios, assinalando como São Paulo punha em evidência que a fé cristã apela à razão e como a fé, ao mesmo tempo, vai além daquilo que é acessível à razão, sem por isso a contradizer.

Deus é *Logos*, mas *Logos* não é apenas razão, mas uma razão que fala, que está em relação. Deste modo, assinala Ratzinger, encontramos-nos perante uma nova concepção da razão, que vai muito mais além do modo como o cientificismo moderno a entendia, mas que *«continua a ser»* razão. Uma concepção que parece estar em contradição com um conceito puramente filosófico de Deus, mas que ao mesmo tempo mostra que *“a maior liberdade e grandeza da razão consiste, em última análise, no amor, isto é, no facto de ela ultrapassar aquilo que a nossa especulação puramente filosófica sobre o divino pode estabelecer”*. Nesta ordem de

ideias, resulta especialmente significativo, assinala o nosso autor, que nos seus primeiros dois, três ou quatro séculos o cristianismo se tenha relacionado mais com o seu ambiente cultural do que com as religiões existentes naquela época. Deste modo, o cristianismo percebeu-se a si próprio, nesses momentos iniciais, como a continuação e o aperfeiçoamento da filosofia grega, tomando desta a crítica da religião mítica, do politeísmo e do culto pagão. Por conseguinte, o encontro do cristianismo com o mundo grego teve repercussões que vão muito para além do momento concreto em que esse encontro se produziu.

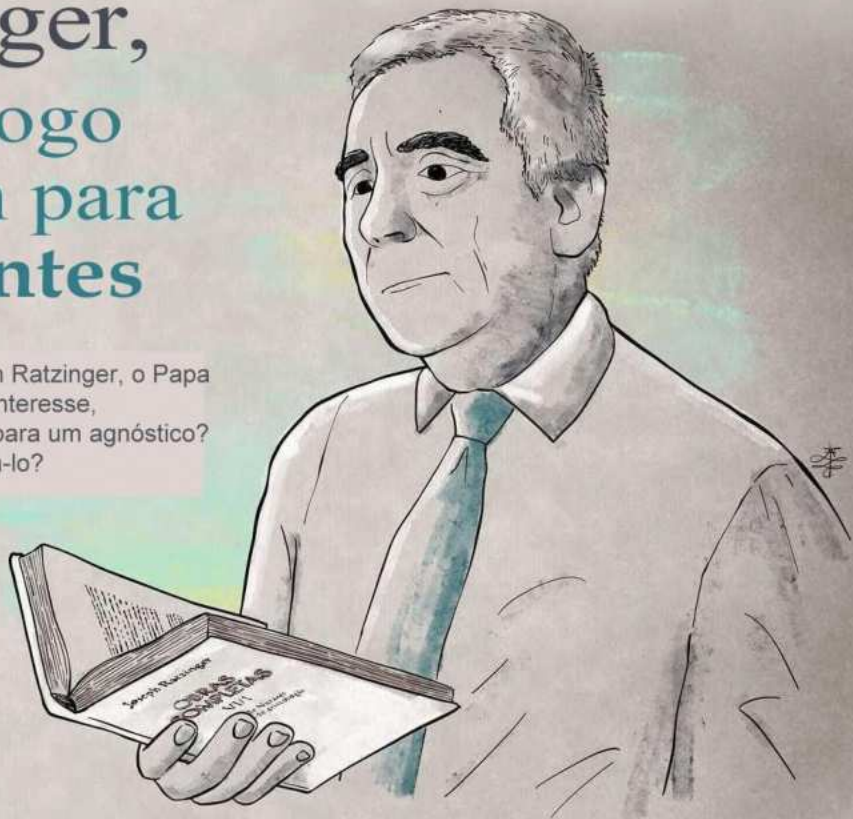
Em definitiva, e como afirmava Bento XVI fazendo suas as palavras de Paulo, o amor «*ultrapassa*» o conhecimento e, por isso, é capaz de perceber mais do que o simples pensamento; contudo, continua a ser o amor do Deus-Logos. Em última análise, “*a razão verdadeira é o amor, e o amor é a razão verdadeira. Na sua união constitui-se o verdadeiro fundamento e o objectivo do real*”.

COLUNA

# Joseph Ratzinger, um teólogo também para não crentes

Porquê a obra de Joseph Ratzinger, o Papa Bento XVI, pode ser de interesse, e motivo de admiração, para um agnóstico? Porque poderia iinterpelá-lo?

Por **Carlos Peña**



### III

Um dos preconceitos frequentes a respeito de Bento XVI – que circula na opinião pública alimentada pelo simplismo de alguns meios de comunicação – é o de que ele teria sido uma espécie de inquisidor, alguém que defendia os aspectos mais anacrônicos do cristianismo, impedindo assim que este e a sua mensagem chegassem às grandes audiências. Uma leitura de apenas algumas das milhares de páginas que escreveu (Bento XVI há-de ser o papa de maior produção intelectual) basta para demonstrar precisamente o contrário. Revelam um teólogo brilhante e erudito que sublinha a íntima ligação do cristianismo com a razão e que, precisamente

por isso, está aberto ao mais amplo diálogo com as diversas correntes da cultura contemporânea.

O cristianismo, ensina ele, seria uma religião esclarecida, desmistificadora, como explica o facto de se ligar, desde o início, à filosofia.

O Deus dos filósofos, ensina ele na sua aula inaugural de 1959, seria o mesmo Deus da fé. No mundo grego, o Deus dos filósofos representava o absoluto que podia coexistir com o mais amplo politeísmo. Isto acontecia porque o Deus dos filósofos era um *deus otiosus*, um primeiro motor afastado, um Deus distante que representa o absoluto. A novidade do cristianismo deriva do facto de conceber esse absoluto numa relação íntima e pessoal com o indivíduo humano. O absoluto, o Deus dos filósofos, interpela o homem.

Essa ligação entre o Deus dos filósofos e o Deus da fé é também consequência da compreensão da totalidade que a filosofia procura. Se a verdade não existisse, se a verdade da fé não existisse, argumenta Ratzinger, então o mundo estaria desagregado e seria incompreensível e nele “*o piedoso e o ímpio*”, como se diz no *Eutífron*, seriam equivalentes.

O cristianismo, concebido em íntima ligação com a razão, entende-se a si próprio como a religião absoluta, verdadeira, que não pode reconhecer ao seu lado nenhuma outra com igualdade de direitos. O cristianismo não é então uma interpretação mais – uma entre outras – da existência humana, nem uma crença que nos ofereça cura para as tribulações da vida, nem uma ideologia acerca da justiça, nem uma ética para a convivência, nem um compêndio de moral sexual.

Naturalmente, possui consequências em todos esses planos; mas não se reduz a eles. O cristianismo, insiste Ratzinger repetidas vezes, seria a revelação do próprio Deus ao homem, uma interpelação de Deus realizada mediante a sua encarnação, morte e ressurreição. É dessa interpelação que decorre tudo o resto: a antropologia, a ética que caracteriza o cristianismo.

O cristianismo seria então a religião por antonomásia verdadeira e legítima para todos os homens. E, nessa medida, o cristianismo não apenas se pretenderia verdadeiro, mas possuiria também uma profunda vocação

pública, pois seria portador de uma notícia destinada a todos os seres humanos, queiram eles ouvi-la ou não.

E o dever do cristão e da Igreja, como ele explica nos seus escritos sobre o Concílio Vaticano II, é proclamar essa notícia que iluminaria a cultura sem a relativizar, nem sequer sob o pretexto de ampliar a audiência da Igreja. O dever da Igreja seria proclamar a verdade e não colocá-la ao nível das expectativas do momento, ansioso por alcançar assentimento ou adesão.

A abertura ao mundo, um dos lemas do Concílio, não deve então ser entendida como uma vontade de sincretismo com a modernidade. ***A fé do cristianismo supõe abertura porque é Deus quem se abriu ao mundo. Assim, uma Igreja aberta ao mundo é a reafirmação dessa verdade, a de que é Deus quem se mostra ou se abre ao ser humano.*** Nada mais seria, explica ele, o facto que está na base do cristianismo: que Deus se fez homem.

O ponto de vista que Joseph Ratzinger sublinhou repetidas vezes possui várias consequências no debate contemporâneo. Menciono aqui as mais evidentes.

Uma delas é o alerta contra um catolicismo descafeinado, ligeiro, que reinterpreta a mensagem cristã como se ela fosse apenas mais uma cosmovisão no âmbito da cultura. Trata-se desse catolicismo que se assimila ou se assemelha à ideologia dominante ou às modas do momento; esse catolicismo, em suma, que tem horror a ser minoria e que se mede a si próprio pela amplitude da audiência que é capaz de seduzir.

Este alerta a que conduz o ponto de vista de Ratzinger possui ensinamentos até para o não crente: a capacidade de persuadir uma audiência ou de ser popular diante dela não é um critério epistémico, não é uma medida da verdade nem da correcção daquilo que se diz.

A isto acrescenta-se que, se o anterior é assim, se a verdade não se mede pela audiência que a ela adere, então a democracia, para ser duradoura, requer conservar em seu favor alguma verdade que a fundamente. Por

outras palavras, o relativismo não pode ser o fundamento da democracia ou, falando de modo mais geral, da comunidade política.

A democracia não pode ser um simples *modus vivendi*, um âmbito no qual as perguntas fundamentais da existência sejam retiradas. Aparentemente isso favorece a tolerância; mas, bem vistas as coisas, não é assim. Os direitos fundamentais exigem invocar a verdade em seu favor, sob pena de deixar a vida humana exposta ao abandono.

Este é o sentido profundo – que interpela também o não crente – da frase evangélica “*a verdade tornar-nos-á livres*”. Sem verdade não é possível fundamentar coisa alguma e, nesse caso – como recorda o *Eutífron* –, tanto faz o piedoso como o ímpio.

Este aspecto da mensagem cristã, no qual Joseph Ratzinger insiste com especial lucidez, desafia boa parte do pensamento contemporâneo que se empenha em sustentar que a verdade não existe, que todo o ponto de vista é, quando muito, a interpretação de uma interpretação e que nunca poderemos ler o texto original.

A liberdade, recorda Ratzinger repetidamente, assenta na verdade. De outro modo, a liberdade seria mera natureza, simples expressão daquilo que se deseja.

Mas se a verdade não se mede pela anuência do público, também ela não depende da certeza subjectiva, como por vezes costuma afirmar-se até por aqueles que se dizem católicos. Agir em consciência, entendendo por esta última a certeza do eu, não desculpabiliza. Se assim fosse, a verdade moral estaria entregue aos vaivéns da psicologia.

Isto, naturalmente, sabe-o a melhor filosofia – de Kant a Husserl – que coincide neste ponto com o pensamento de Ratzinger. A consciência, enquanto juiz último do agir, não pode equivaler a inclinar-se perante a individuação moderna, perante o eu soberano. Nem a razão, nem a fé, podem ser reduzidas a mero psicologismo.

E, enfim, o ponto de vista que Joseph Ratzinger sublinha mostra um novo sentido da tolerância. A tolerância não pode consistir numa renúncia à

verdade do próprio ponto de vista, nem em calar verdades para não incomodar. A tolerância é uma virtude, por assim dizer, prática, exigida pelo respeito para com o outro; mas não consiste na tendência para considerar correcto algo apenas porque alguém o diz ou o profere.

Daqui decorre que a tolerância não exige que o crente coloque entre parênteses a verdade em que acredita quando comparece no espaço público. Assim, relativamente à tolerância, o cristianismo pode invocar dois princípios: um deles é que ***o cristão não pode calar-se sem trair a fé, visto que esta conhece uma notícia que ele deve comunicar ao mundo***; o outro é que reivindicar firmemente a verdade em que acredita é perfeitamente compatível com a tolerância e rejeita a violência, uma vez que essa verdade inclui o amor ao outro por amor a Deus.

Esses aspectos que a obra de Joseph Ratzinger sublinha – deve haver outros, sem dúvida – podem constituir pontos firmes de encontro entre o crente e o não crente, entre o cristianismo e uma modernidade reflexiva: a ideia de que a verdade não se mede nem pela audiência, nem pela certeza subjectiva, mas pela razão; que a democracia necessita então de um fundamento ou de uma orientação normativa que não surja da maioria, porque de outro modo o piedoso e o ímpio, o correcto e o incorrecto, seriam intercambiáveis; e, enfim, que a tolerância não pode exigir aos participantes da esfera pública o abandono da verdade a que cada um chegou reflexivamente.

Mas, acima de tudo o que foi dito, há algo no cristianismo que aponta para uma dimensão central da existência na qual até mesmo o não crente deve reconhecer-se. Trata-se do facto de que a realidade humana se estende sempre e inevitavelmente para algo que está para além dela própria, algo que a transcende.

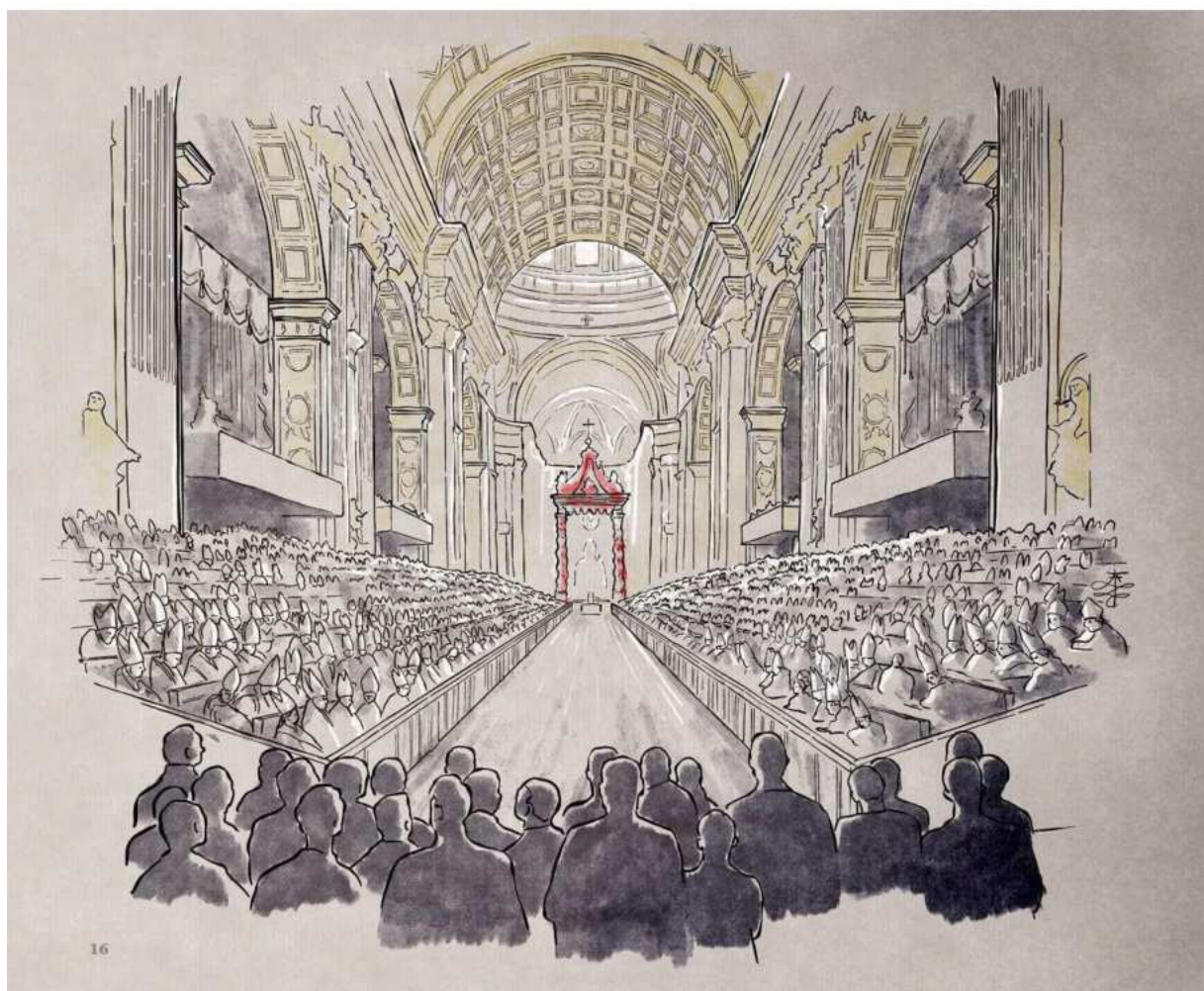
O catolicismo institui o reconhecimento dessa experiência como o próprio centro da vida do crente. Trata-se da liturgia. Ratzinger observa que a liturgia, para o cristão, é uma festa, uma autorização para a alegria; mas essa autorização só é válida, acrescenta ele, “*se for capaz de enfrentar a questão da morte*”.

A liturgia, vista do ponto de vista do não crente, é assim a recordação permanente de que a realidade individual e colectiva deve sempre constituir-se a partir de algo que a excede, algo capaz de conferir sentido às experiências-limite da existência.

ENSAIO

# Uma conferência muito actual “O concílio frente ao pensamento moderno”

Por Mariano Bártoli



## IV

Não é nada provável que, a curto ou médio prazo, venha a ser convocado um concílio ecuménico pelo Papa Francisco, e muito menos pelos seus possíveis sucessores. De modo que dificilmente poderá parecer interessante voltar a uma conferência realizada a 20 de Novembro de 1961, algumas semanas antes do início do Concílio Vaticano II, na qual se reflectia precisamente sobre o Concílio e a relação com aquele momento e situação cultural particulares.

No entanto, nem tudo é o que parece. Em primeiro lugar, porque o conferencista era o idoso arcebispo de Colónia, o cardeal Joseph Frings, que a realizava a pedido do cardeal Giuseppe Siri, arcebispo de Génova. Isto tornava-a muito atractiva pela personalidade do expositor e pela relevância de quem o convocava e, efectivamente, revelou-se, para aquele momento, muito esclarecedora, tanto que o próprio Papa João XXIII, numa audiência posterior, abraçou o cardeal Frings dizendo-lhe: «*Precisamente, estas eram as minhas intenções ao convocar o concílio.*»

Em segundo lugar, o que torna esta conferência interessante e especial (e que o Papa não sabia) era ***algo mais que se escondia por detrás desse texto, algo que o cardeal Frings conhecia e que se viu na obrigação de revelar ao Papa: o autor não tinha sido ele, mas sim o jovem professor Joseph Ratzinger, futuro Papa Bento XVI.*** A profundidade da sua pena não só mereceu os elogios do Papa, como conseguiu produzir uma reflexão que, ainda hoje, mais de 60 anos depois, continua a ser de especial proveito e de uma impressionante actualidade.

O texto expõe as profundas transformações que tinham ocorrido depois do Concílio Vaticano I (1869-1870) e que exigiam convocar um novo concílio, numa época que apresentava características muito especiais, as quais obrigavam os Padres do Concílio a serem especialmente prudentes, de maneira que, mesmo com o auxílio do Espírito Santo, fossem capazes de iluminar de forma clara todos os fiéis que viviam naquele particular momento da história.

Dito de outro modo, a Igreja, como mãe e mestra, devia compreender e perscrutar adequadamente as principais certezas desse tempo cultural para poder realizar a sua missão, dando glória a Deus e procurando o maior proveito para as almas. O professor Ratzinger dá, neste sentido, um contributo especialíssimo ao desvendar as chaves intelectuais da realidade cultural dessa época.

### 1. Unidade do género humano

Em primeiríssimo lugar, já no início da década de 60 constata o futuro Bento XVI que o mundo se tinha tornado pequeno, as distâncias tinham-se encurtado e surgira na humanidade uma nova unidade. Uma experiência que existia, de certo modo, desde a descoberta da América, mas que, com o desenvolvimento tão profundo da técnica, alcançou uma proporção até então impensável.

O mundo tinha-se estreitado, fazendo com que as culturas particulares se vissem cada vez mais ocultadas por uma unidade cultural superior que ultrapassava as fronteiras e que tinha inclusivamente constituído uma linguagem intelectual unitária.

Isto é de uma importância transcendental porque, por um lado, supõe novas possibilidades para a Igreja, que se torna plenamente “*católica*” (universal), facilitando a unificação da humanidade e superando uma certa identificação entre cultura europeia e cristianismo que nem sempre resultou benéfica para a própria Igreja.

***A unidade do género humano, graças à técnica, é vista por Ratzinger como uma oportunidade para que surja fortalecida a consciência da cristandade, dos valores propriamente cristãos, que, desligados de uma cultura concreta, podem favorecer mais energicamente as culturas particulares, respeitando as suas singularidades próprias.***

No século de um catolicismo que se torna verdadeiramente global e, assim, verdadeiramente católico, diz o jovem professor alemão, “*deverá assumir que nem todas as leis poderão ser igualmente válidas em cada país, que, antes de tudo, a liturgia deve ser um espelho da unidade, bem*

*como uma expressão adequada das respectivas particularidades espirituais, se pretende conduzir os homens a um verdadeiro culto espiritual de Deus”.*

Isto foi intensamente cultivado pelo Concílio Vaticano II e representou um caminho que deu enormes frutos à Igreja Universal e continua a dá-los.

Essa unidade de que falava Ratzinger acentuou-se, evidentemente, de forma exponencial e ultrapassou largamente aquilo que ele próprio poderia ter imaginado, em resultado do desenvolvimento das tecnologias e das comunicações. O mundo tornou-se ainda mais pequeno, ao ponto de podermos tê-lo não apenas em casa graças à rádio e à televisão, como se afirmava na conferência, mas numa mão, graças às possibilidades oferecidas por um telemóvel.

Tudo se tornou mais próximo. Se nos anos 60 era possível tomar o pequeno-almoço na Alemanha e almoçar no Egipto para uma reunião de trabalho, actualmente já não é necessário sair do lugar para assistir e realizar essa mesma reunião.

No entanto, essa proximidade, essa unidade, não significou um verdadeiro aperfeiçoamento humano, nem supôs necessariamente uma melhoria cultural e humana daqueles que vivem hoje, o que coloca enormes dificuldades e desafios.

Essa nova realidade é vista com grande preocupação pelo próprio Ratzinger, mas já como Papa, na encíclica *Caritas in Veritate*. Nela, preocupado com o mesmo tema que já então o inquietava, afirmava: “*A sociedade cada vez mais globalizada torna-nos mais próximos, mas não mais irmãos.*”

Esta realidade deve também ser assumida e enfrentada pela própria Igreja, que naturalmente procura tornar mais humana (e mais cristã) a existência.

## **2. O relativismo**

Em parte derivada do anterior, uma segunda característica da sociedade intelectual dos anos 60 que Ratzinger identifica é o relativismo. Um

relativismo que, em certo sentido, aparece como “*positivo*”, entendido como a não absolutização de realidades relativas, porque permite reconhecer a diversidade de todas as culturas e adoptar uma postura discreta recíproca, de fraternidade, que não faça surgir uma cultura acima de outra e assim gere formas de compreensão entre os homens e ajude a abrir fronteiras que costumavam estar fechadas.

Isto deu enormes frutos a partir do Concílio, não apenas em termos da chamada inculturação, mas em todo o movimento de aproximação e unidade dos cristãos. Uma reflexão que, tal como a anterior, foi aprofundada no seu magistério posterior e na qual, actualmente, o Papa Francisco também tem insistido de modo especial, mas que já naquele tempo o jovem Ratzinger via como necessária e conveniente.

Mas, sobretudo, denuncia já naquela época com dureza o relativismo “*negativo*”, aquele que, como ele próprio afirma, “*suprime todo o absoluto e deixa exclusivamente coisas relativas*”, negando desse modo não apenas a verdade, mas a própria fé.

Um defensor da fé cristã como ele não podia aceitar essa realidade intelectual e enfrenta-a e denuncia-a com firmeza.

Este relativismo é o mesmo que depois condenou como Papa, desde o próprio momento de assumir o pontificado, na Missa *pro eligendo Pontifice*, onde afirma que “*enquanto o relativismo, isto é, deixar-se «levar ao sabor de qualquer vento de doutrina», parece ser a única atitude adequada nos tempos actuais, vai-se constituindo uma ditadura do relativismo que nada reconhece como definitivo e que deixa como última medida apenas o próprio eu e os seus desejos.*”

Foi um exemplo no combate contra esta exaltação do relativo que afecta todos os âmbitos da vida humana, desde o religioso, passando pelo psicológico, afectivo e educativo, até ao social e cultural.

### 3. A fé na ciência

De mãos dadas com o progresso da técnica, Ratzinger afirma que “*uma das conseqüências mais surpreendentes resultantes da marcha triunfal da*

*técnica é aquilo que se poderia chamar fé ou crença das massas na ciência*”. Mais do que no século das Luzes, mais do que na Modernidade, aparece nos tempos do Concílio uma verdadeira adoração da ciência, da qual se espera o mesmo que outrora se esperava da religião.

Aquilo que surgia, às portas do Concílio, como algo preocupante, aparece contudo, aos olhos do futuro Bento XVI, também como um motor e um incentivo para a religião, que deve fazer um esforço para se apresentar como aquilo que verdadeiramente dá sentido ao ser humano.

Nessa linha, não hesita em afirmar que *“a religião assumirá, em muitos aspectos, outra forma, será mais reduzida em conteúdo e em forma, mas talvez mais profunda”*. Isto é realmente interessante, porque foi precisamente o que surgiu de forma clara no Concílio Vaticano II, sob a forma de uma mudança no modo como a Igreja se aproxima do mundo, mas não de uma mudança de doutrina e de ensinamento, que, pelo contrário, se tornava mais fiel à profundidade do cristianismo dos primeiros tempos.

A doutrina parece procurar tornar-se mais próxima do essencial, e este é um processo que, embora se inicie no Concílio, vai acentuando-se progressivamente nos pontificados posteriores. E é que a ciência não deve ser vista como um mal, nem como uma rival da religião, porque está enraizada na verdade de Deus, que não pode contradizer-se. Se é verdadeira ciência, tem o seu fundamento último em Deus e contribui para o bem do homem, podendo até ordenar-se ao aprofundamento da religiosidade humana. Neste sentido, contar com uma religiosidade mais profunda é, sem dúvida, uma melhoria.

Na actualidade, fenómenos como o transumanismo fazem-nos descobrir que essa fé na ciência continua ainda mais enraizada e é mais beligerante, adquirindo até um certo carácter absoluto, pelo que estas palavras de Ratzinger ganham nova força. A pretensão de que o homem melhore e se desenvolva é profundamente humana e cristã, mas aspirar a transformá-lo ao ponto de deixar de ser quem é, porque renuncia à carne, é perder o sentido da própria vida humana.

Perante esta espécie de fé cega na ciência, é necessário recuperar o olhar de Ratzinger, que nos propunha uma religião mais profunda unida a uma

ciência que não o seja menos.

#### 4. As ideologias

Finalmente, surge a presença ameaçadora, tal como já acontecia desde o século XIX, das ideologias. Esta é a grande característica do ambiente intelectual e cultural do século XX.

Em primeiro lugar, e de forma evidente, apresenta-se a tarefa de opor a fé às ideologias como a verdadeira resposta perante a procura de sentido do homem. Mas talvez se possa acrescentar algo mais. Mesmo quando o homem se engana, fá-lo sempre porque é atraído por um bem, que falsamente prefere a bens superiores e que, apesar de tudo, continua a ser um bem.

Deste modo, nos caminhos errados do tempo devem existir valores visíveis que atraem os homens, e a tarefa da Igreja será voltar a trazer à luz esses valores e colocá-los no lugar que lhes corresponde.

Esta denúncia das ideologias, que em parte foi assumida na Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, torna-se hoje mais actual do que nunca, porque ***a força e a presença da ideologia continuam a ser uma praxis revolucionária que pretende transformar o homem e a sociedade, afectando assim o desejo de que a fé se torne presente na vida humana.***

Na actualidade, é a ideologia de género a grande ameaça contra a Humanidade e, de modo especial, contra a família cristã; daí que, tanto naquele tempo como agora, seja necessário opor a realidade à ideologia: a realidade do ser humano, do mundo e de Deus às elucubrações de uma razão desligada da natureza.

Mas, juntamente com a ideologia, já na década de 60 Ratzinger vislumbrou um mal que hoje ocupa o centro da vida pós-moderna, sobretudo na Europa e na América: referimo-nos à sociedade do bem-estar.

O bem-estar pode, certamente, substituir com força o anseio de sentido no homem, levando-o temporariamente à procura da comodidade. Tal é a força desta realidade que, de algum modo, fez com que o desejo de alcançar

um mundo melhor se tenha transformado no desejo de que a vida seja mais fácil e confortável.

No entanto, Ratzinger já nos advertia de que, embora o bem-estar pareça promissor e agradável num primeiro momento, a longo prazo acaba por asfixiar a pessoa, porque não passa de uma falsa aparência de felicidade.

O ser humano não foi feito apenas para “*estar bem*”, mas para ser bom e feliz e isso implica, muitas vezes, estar incómodo, sacrificar-se, esquecer-se de si mesmo.

O homem está sujeito a um totalitarismo que não é o da força e da prepotência próprios daqueles do século XX, mas de um totalitarismo consumista, hedonista, que se serve em bandeja de prazeres e facilidades.

Isto foi, a todos os títulos, uma verdadeira profecia, mais de 30 anos antes de se expandir esta sociedade consumista em que hoje nos cabe viver.

#### Conclusão

Podem ser mais ou podem ser menos, mas o certo é que estas características que predominavam na sociedade de meados do século XX e que levaram à convocação de um concílio na Igreja continuam igualmente presentes na actualidade, mas radicalizadas.

Isto, embora não signifique que deva convocar-se um concílio, advertenos, contudo, de que é necessário estar atento àquilo de que o homem verdadeiramente necessita para superar estas ameaças e dispor-se a receber a mensagem salvífica.

E, neste sentido, vale a pena prestar atenção ao que o jovem Ratzinger ensinava acerca do homem naquela conferência elogiada por João XXIII, como dissemos.

Dizia Ratzinger: ***“O amor continua a ser o grande milagre que desafia todo o cálculo; a culpa continua a ser a obscura possibilidade que nenhuma estatística pode esgotar; e, no fundo do coração humano, existe uma solidão que apela ao infinito e que, em definitivo, não pode ser***

***silenciada por mais nada, porque continua válido que «Só Deus basta»; somente o infinito é suficiente para o homem, cuja medida não pode ser inferior ao infinito.»***

É esse desejo de infinito que só pode ser preenchido por um Deus que se deu ao homem e o amou até ao extremo, entregando até à última gota do seu sangue na cruz.

Voltar a um Deus que é amor é, ontem como hoje, o antídoto contra as dificuldades do mundo presente. Não foi por acaso que a sua primeira encíclica como Papa tenha sido *Deus Caritas est*.

COLUNA



## A família Ratzinger

# Um exemplo de família

Por Rosario Izquierdo

## V

Joseph Ratzinger – pai do futuro pontífice que levaria o seu mesmo nome – era um gendarme alemão de fervorosa fé católica. Embora tivesse estudado apenas até ao ensino primário, ao longo da sua vida cultivara muito bem as diversas ciências, tornando-se assim uma pessoa culta e instruída. Possuía um engenho excepcional que lhe permitia compreender e analisar as mais variadas situações.

Em 1920, contando 43 anos, considerando a sua idade e o facto de já possuir estabilidade profissional e os meios económicos necessários para viver tranquilamente, decidiu empreender a procura de uma esposa com quem partilhar a vida e formar uma família.

Com a sua habitual determinação, decidiu redigir um anúncio para o semanário católico local *Altöttinger Liebfrauenbote*, onde manifestava a intenção de encontrar uma mulher católica, boa dona de casa e com algum dote que ajudasse na situação económica da futura família. Passou algum tempo sem receber qualquer resposta, pelo que voltou a tentar alguns meses mais tarde:

*“Funcionário do Estado de categoria média, solteiro, católico, de 43 anos, passado irrepreensível, de origem rural, procura para casar quanto antes rapariga asseada, boa católica, que saiba cozinhar e realizar todas as tarefas domésticas, tenha experiência de costura e possua mobiliário.”*<sup>[1]</sup>

O anúncio chegou finalmente às mãos de Maria Peintner, uma jovem *“vitalista, espontânea, bondosa e sociável”*<sup>[2]</sup>. Embora viesse de uma família humilde (o pai era um padeiro vindo da Suíça e a mãe uma empregada doméstica), e até carregasse o estigma de ter nascido fora do matrimónio, preenchia todos os requisitos do gendarme: era piedosa, trabalhadora e de costumes virtuosos.

Assim o confirmam factos como o de, na infância, a pequena Maria se levantar antes do nascer do sol para ajudar os pais a distribuir pão, dirigindo-se só depois à escola com as outras crianças da localidade.

Estando ambas as famílias conformes com a união de Joseph e Maria, contraíram matrimónio no dia 9 de Novembro desse mesmo ano.

Pouco tempo depois, o Senhor abençoou-os com filhos: Maria em 1921, Georg em 1924 e, finalmente, na madrugada de 27 de Abril de 1927, o pequeno “*Joseph*”, como os pais lhe chamavam.

***Embora levassem a vida comum de qualquer família alemã de classe média, conseguiram formar um lar onde se viviam virtudes extraordinárias, que permitem apresentá-los como exemplo de família católica.***

Segundo recorda o próprio Bento XVI, o pai possuía um carácter austero: “*essa severidade manifestava-se no facto de exigir pontualidade e exactidão, mas também em que, quando fazíamos algo que não devíamos fazer, podia ralhar-nos seriamente*”<sup>[3]</sup>. A mãe, pelo contrário, era “*cordial, carinhosa, mais emocional, não tão racional*”<sup>[4]</sup>.

Além dos princípios evangélicos, os pais fizeram tudo o que podiam para transmitir aos filhos dois grandes amores: a música e a leitura. Georg recorda na sua biografia o amor pela música cultivado pelo pai e que depois partilhou com os filhos: “*Um dia comprou uma cítara e teve algumas aulas. Tudo o resto aprendeu de forma autodidata*”<sup>[5]</sup>.

Era habitual que, durante as tardes, o pai cantasse e tocasse para a família, mas também cantava no coro da paróquia, da qual chegou a ser organista.

O pequeno Joseph aprendeu a tocar piano em idade muito tenra e recorda com ternura que, em criança, tocava a quatro mãos com o pai a *Eine Kleine Nachtmusik* de Mozart. Também Georg cultivou esta arte: já sacerdote, dirigiu durante muitos anos o coro da Catedral de Ratisbona.

As crianças Ratzinger destacavam-se ainda pelo vasto património cultural e pela inquietação de aprender que receberam dos pais. Como recorda Georg, “*os livros desempenharam sempre um papel importante na nossa família. A mãe contava-nos sempre aquilo que estava a ler*”<sup>[6]</sup>.

Desde muito cedo, os pais liam em voz alta aos filhos biografias edificantes que os estimulassem na vida de fé e no exercício das virtudes, fomentando neles a formação de um pensamento robusto e crítico.

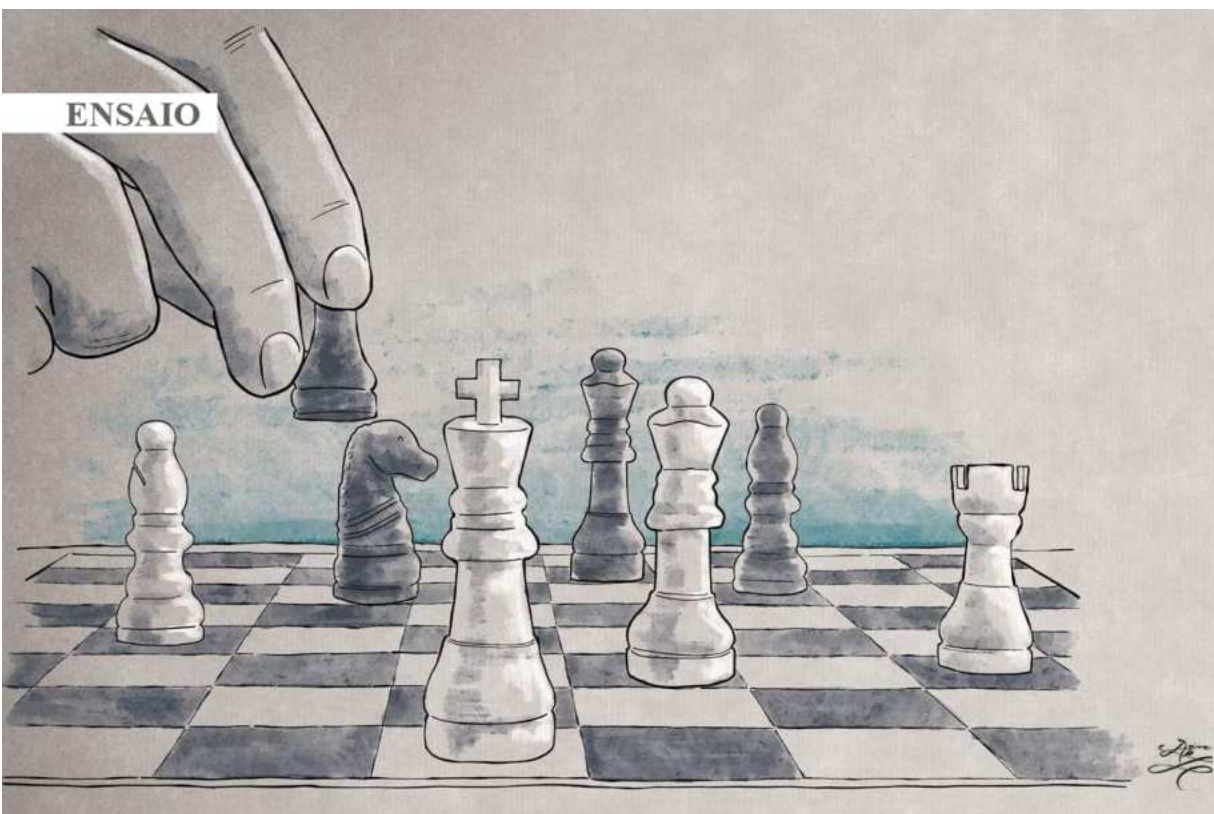
Tal como o testemunham as vidas exemplares levadas pelos três irmãos, a família Ratzinger foi um modelo de educação doméstica. ***Os pais procuraram conduzi-los a uma vida plena no plano natural, proporcionando também os meios para que pudessem alcançar a plenitude da graça.***

Maria, a filha mais velha, ingressou na terceira ordem franciscana e escolheu passar a vida ao lado do irmão Joseph, ajudando-o nas tarefas quotidianas e desempenhando-se como sua secretária pessoal.

Georg foi um sacerdote exemplar e um magnífico músico.

E o próprio Joseph, que entra para a história como Bento XVI, ilumina gerações não apenas pela sua teologia, mas também pelas suas virtudes e pelo seu legado espiritual.

Parece, pois, que estes pais de família fizeram algo de muito correcto.



# Uma pergunta crucial

A última  
tentação de  
Cristo  
**segundo**  
**Bento XVI**

Por **M. Eugenia Lascano**

## VI

Li Bento pela primeira vez no ano de 2007 durante uma curta estadia de trabalho em Itália. Com o objectivo de melhorar o meu domínio da língua italiana, comprei a tradução italiana do seu então recentemente publicado livro *Jesus de Nazaré* (Ratzinger, J.; *Jesus de Nazaré*). Nessa altura eu já tinha lido tanto *A Vida de Cristo*, de Fulton Sheen, como também *O Senhor*, de Romano Guardini. Para minha grata surpresa, encontrei no livro *Jesus de Nazaré* uma mensagem original, não por não estar alinhada doutrinalmente com as vidas de Cristo anteriormente mencionadas e com a Tradição da Igreja, mas porque encontrei que o livro de Bento falava ao nosso tempo de uma forma eficaz e relevante.

A parte do livro que mais me impressionou neste sentido foi a apresentação das tentações de Cristo no deserto. A apresentação e a análise que Ratzinger faz dessas tentações trouxeram maior clareza e profundidade ao meu entendimento de Cristo enquanto Messias e Salvador do mundo. Para ilustrar aquilo a que me refiro, apresentarei aqui as reflexões de Bento sobre a terceira tentação de Cristo, seguindo a ordem das tentações apresentada em Mateus 4:1-11.

Na última tentação de Jesus no deserto, Satanás mostra a Cristo, numa visão, todos os reinos da terra e o seu esplendor, e oferece-lhe o domínio mundial em troca de se prostrar diante dele e o adorar. Em que consiste esta tentação e de que maneira é ela relevante para o mundo de hoje?

Bento explica que esta tentação contrapõe o reino de Deus aos reinos deste mundo. A alternativa que aqui se apresenta, explica Bento, é entre o reinado do servo sofredor, a quem Deus deu todo o poder no céu e na terra (Mateus 28:18), e o dos poderosos deste mundo, isto é, um reinado político. Bento explica depois que esta alternativa que Satanás apresenta a Jesus é a mesma que Pilatos ofereceu ao povo de Israel quando lhes deu a escolher entre Barrabás e Jesus, isto é, entre um messias que procurava resolver os problemas temporais mediante a força e Jesus, cujo reino não é deste mundo e que anuncia o caminho da libertação como um perder-se a si mesmo seguindo o seu exemplo: o caminho da Cruz. Aquilo que o Papa aqui nos explica está de acordo com o que ensina a tradição da Igreja.

Podemos citar brevemente e a título de exemplo a encíclica *Quas Primas*, referindo-se ao reinado de Cristo:

*Este reino opõe-se unicamente ao reino de Satanás e ao poder das trevas (Quas Primas, 14).* Fica também claro nesta citação que existe uma contraposição irreconciliável entre o reino de Deus e os domínios de Satanás.

Bento mostra-nos que esta tentação, no fundo, procura politizar a missão de Cristo e da Igreja; recorda-nos também que ela se apresentou sob diferentes formas ao longo da história e indica-nos de que maneira concreta esta tentação se apresenta nos nossos tempos: “... *interpretar o cristianismo como uma receita para o progresso e reconhecer o bem comum como o verdadeiro objectivo de toda a religião, incluindo a cristã, esta é a nova forma desta tentação*” (Ratzinger, J.; *Jesus de Nazaré*). Ou seja, a terceira tentação consistiria em despojar o religioso da sua dimensão transcendente e não apenas reduzi-lo a mais um actor deste mundo, mas também subordiná-lo ao progresso material do mesmo.

Desta maneira, Bento prossegue: “*a terceira tentação de Jesus revela-se deste modo como aquela fundamental — diz respeito à pergunta sobre o que deve fazer o salvador do mundo*” (Ratzinger, J.; *Jesus de Nazaré*). Esta pergunta pode também formular-se desta forma: “*Não deveria ser precisamente Ele (Cristo) o rei do mundo que unisse toda a terra num grande reino de paz e bem-estar?*” (Ratzinger, J.; *Jesus de Nazaré*).

Quer isto dizer: não deveria o Messias ser o melhor funcionário público de toda a história? E não deveria a Igreja ser o suporte da sua visão política ao longo da história? Num mundo onde a aspiração e a promessa de sistemas políticos que asseguram por si mesmos o paraíso na terra nos rodeiam, a tentação de reduzir e subordinar tudo à edificação desse paraíso terreno espreita-nos e interpela-nos constantemente. De facto, muitos homens, desconfiando da mensagem de salvação de Cristo, procuram outros consoladores e apoiam-se, colocando as suas esperanças em teorias políticas e ideológicas que oferecem consolações terrenas quando a vida se revela um vale de lágrimas. Perante esta tentação, Bento recorda-nos: “*O Senhor explica imediatamente que o conceito de Messias deve compreender-se a partir da mensagem profética na sua totalidade: não*

*significa poder mundano, mas a Cruz e a comunidade completamente diferente que nasce através da Cruz” (Ratzinger, J.; Jesus de Nazaré).*

**Ou seja, à procura de maior bem-estar e comodidade neste mundo como fontes últimas da nossa felicidade e plenitude, Cristo oferece-nos, em contraposição, o caminho da Cruz.** É uma grande contraposição. Ratzinger assinala aqui, em harmonia com os ensinamentos da Igreja, que “o reinado de Cristo é principalmente espiritual e refere-se às coisas espirituais” (*Quas Primas*, 14). Ora, o facto de o reinado ser espiritual significa que exclui a ordem temporal e humana? Porque, afinal, que mal existe em aspirar ao bem-estar e a que todos sejamos felizes? Que pode haver de mais importante nesta vida do que lutar pela felicidade de todos nesta terra?

Seguindo esta linha de questionamentos, podemos atrever-nos a fazer a mesma pergunta que Bento nos apresenta no seu livro: “*Mas que trouxe Jesus realmente, se não trouxe a paz mundial, o bem-estar para todos, um mundo melhor? Que trouxe Ele?*” (Ratzinger, J.; *Jesus de Nazaré*). Escutemos a sua resposta: “*A resposta é simples: trouxe Deus! Trouxe Deus!... Jesus trouxe Deus e, com Ele, a verdade sobre o nosso destino e a nossa proveniência; a fé, a esperança e o amor. ... Só a dureza do nosso coração nos faz pensar que isto seja pouco*” (Ratzinger, J.; *Jesus de Nazaré*).

Por outras palavras, Cristo é a fonte de todo o bem; somente n’Ele devemos procurar a salvação e a felicidade (Cf. *Quas Primas*, 16). Isto é importante porque, se compreendemos que Deus nos ama e que vimos d’Ele e para Ele caminhamos, compreendemos também que fomos feitos para muito mais do que comodidade e ausência de conflitos. Fomos feitos para Deus e somente n’Ele o nosso coração encontrará a felicidade que tanto anseia. Sob esta perspectiva, apercebemo-nos de que compreender e enfrentar a realidade através de uma lente puramente materialista nos coloca numa séria desvantagem quanto a alcançar não só a nossa felicidade pessoal, mas também o bem comum. Ou, nas palavras de Bento: “*Neste mundo devemos opor-nos às ilusões das falsas filosofias e reconhecer que não vivemos somente de pão, mas sobretudo da obediência à palavra de Deus. E somente onde se vive esta obediência nascem e crescem aqueles*

*sentimentos que permitem também procurar pão para todos” (Ratzinger, J.; Jesus de Nazaré).*

Aquilo que Bento aqui explica é fundamental: se reduzirmos o homem meramente à sua dimensão material e ignorarmos a sua dimensão espiritual, os desejos que temos de tornar o mundo um lugar melhor não encontrarão o seu adequado canal de realização. Podemos compreender, então, que as cosmovisões materialistas do homem e os projectos delas derivados estão intrinsecamente destinados ao fracasso, apesar de quão encantadoras e inspiradoras sejam as suas promessas. Mais ainda, aquilo que Bento exprime ajuda-nos a compreender que seria errado afirmar que não compete a Cristo o reinado sobre as suas criaturas, apesar de o seu reinado não ser de ordem política. Como nos ensinam as Escrituras, Ele é “*Rei dos Reis e Senhor dos Senhores*” (Ap. 19,16) e ao seu nome todo o joelho se dobra, no céu, na terra e nos abismos (Flp. 2,10).

Em resumo, Bento desenvolve magistralmente, no seu livro *Jesus de Nazaré*, o significado e o alcance da última tentação de Cristo no deserto e de que maneira específica ela se apresenta também a nós no nosso tempo. Como contraparte, oferece-nos igualmente a chave para não cairmos no engano e compreendermos que somente tomando a nossa Cruz e seguindo Cristo encontraremos não apenas a nossa salvação eterna para a vida futura, mas também uma vida mais plena para todos nesta terra.

COLUMNA

Notas sobre  
algumas páginas  
da Introdução ao  
Cristianismo.

# Encarnação e Cruz

Por Cristián Rodríguez



## VII

Na sua influente *Introdução ao Cristianismo*, o teólogo Joseph Ratzinger estabelece uma distinção entre duas orientações estruturais da cristologia. Ao longo da tradição cristã, pode reconhecer-se uma teologia da encarnação e uma teologia da cruz, cujos traços diferenciais já podem ser delineados desde os padres apostólicos e a patrística. Historicamente, ambas as cristologias ter-se-iam ido afastando e tornando praticamente contraditórias, especialmente após a reforma protestante e a modernidade.

A teologia da encarnação, argumenta Ratzinger, é a reflexão cristã centrada no ser de Cristo. Deus encarna na pessoa de Cristo, unindo assim o plano da criação e da humanidade com a divindade. O radical, o decisivo da pregação cristã é o facto inaudito de Deus feito homem, o que torna possível que o homem possa unir-se a Deus. De certo modo, na história da humanidade, a divisão entre antes e depois de Cristo remete, como um ponto de fuga, para o próprio momento do anúncio do anjo. A nossa tarefa, dir-se-ia, é viver de tal modo que honremos essa união com Deus e sejamos capazes de estar à altura da vocação cristã.

Por outro lado, a teologia da cruz centra-se na acção de Cristo. O fundamental da mensagem cristã é que Deus Se entrega por nós, realizando o acontecimento redentor no Gólgota. Jesus Cristo entregou-Se a Si mesmo até à morte, sem reservar nada para Si, e nisso consiste a nossa esperança. ***É o facto histórico da crucifixão que diviniza o homem e que modela paradigmaticamente a nossa forma de actuar no mundo.***

A partir destes dois acentos cristológicos podem extrair-se consequências divergentes ao nível da exegese bíblica e da teologia dogmática, mas também, e sobretudo, ao nível da teologia moral e da doutrina social da Igreja. O amplo panorama das teologias contemporâneas dá conta disso. A teologia da encarnação tende para uma “*visão estática e optimista*”, na qual a vida cristã se orienta para a união com Deus, já tornada possível pela encarnação. A história do cristianismo entende-se como as diferentes maneiras e estilos através dos quais se vislumbrou a realidade da encarnação, compreendendo-se e complementando-se mutuamente. Assim, por exemplo, a monumental teologia estética de Hans

Urs von Balthasar teria como fio condutor as manifestações históricas da beleza religiosa e laica, como resplendores da presença de Deus na história.

A teologia da cruz, por contraste, apontaria para uma visão dinâmica e histórica — por vezes historicista — do cristianismo, “*entendendo-o como uma ruptura descontínua e reiterada da segurança e certeza que o homem tem em si mesmo e nas suas instituições*”. O acontecimento salvífico do Calvário deve ir-se renovando nos cristãos, o que se converte num convite a rever crítica e constantemente a própria pregação da Igreja, à luz dos novos acontecimentos históricos, culturais e políticos. Talvez o caso mais evidente desta última visão seja a teologia da libertação, na qual o princípio marxista de transformar o mundo em vez de o interpretar se plasma na subordinação da ortodoxia à ortopraxis, presente em autores como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino ou Enrique Dussel.

Há que reconhecer que é tentador ver ambas as cristologias como duas vertentes excludentes, que começam a partir de metafísicas distintas e terminam em propostas políticas opostas. Falaríamos de um cristianismo tradicional e conservador oposto a um liberal e progressista; um que resgata a fidelidade ao Evangelho e outro que o actualiza aos sofrimentos da humanidade. Inclusive, o próprio Ratzinger reconhece que não pode fornecer-se uma síntese simplificadora que resgate o fundamental de ambas as visões. E é porque não podemos. O cristianismo repousa sobre um mistério inapreensível: o ser de Cristo e a sua acção são uma e a mesma coisa.

Fazer uma cristologia ontológica é necessariamente uma cristologia histórica, e vice-versa. A encarnação só se entende à sombra do Gólgota: segundo Tomás de Aquino, Jesus Cristo devia encarnar em corpo humano porque devia padecer e morrer, realizando assim a nossa redenção. A metafísica estremece e fende-se ao tentar compreender uma pessoa que é, ao mesmo tempo, acontecimento. Cristo não é “*um ser que repousa em si mesmo, mas no acto da missão, da filiação, do serviço (...). Este ser é êxodo, mudança*”.

Estas notas não procuram esgotar o tema, mas abrir a reflexão. Os nossos pobres aparelhos cognitivos sentem-se confortáveis ao estabelecer dicotomias excludentes, entre ideias certas e falsas, entre os justos e os

corruptos. Pois não nos resta outra coisa. *Mais uma vez, Ratzinger*, nestas breves páginas, *vem recordar-nos que a mensagem cristã é um mistério de abertura radical, também intelectualmente falando, onde tanto a rigidez estática como a fluidez dinâmica são estruturas parciais e parcializantes.* Não se pode categorizar o mistério.

REFLEXÃO



Ratzinger lido por um protestante

# A destruição da Teologia

Por **Manfred Svensson**

## VIII

“Na Faculdade de Teologia Luterana a situação era muito mais dramática do que entre nós. E, no entanto, estávamos no mesmo barco. Juntei-me a dois teólogos luteranos para tentar desenvolver um plano comum de acção”. Assim descrevia Ratzinger, em memórias publicadas em 1997, a sua vida na Universidade de Tübingen no final dos anos sessenta. O que então ocorrera, segundo narra, foi uma profunda mudança no paradigma dentro do qual se desenvolvia a teologia. Se durante algum tempo predominara alguma forma de existencialismo, “*de um dia para o outro o modelo existencialista colapsou e foi substituído por um marxista*”. Era uma década agitada, também no plano teológico. Estas memórias concentram-se, de facto, nestas mudanças de carácter intelectual e guardam, pelo contrário, um silêncio notável relativamente ao movimento estudantil desses anos.

Vale a pena sublinhar a natureza da mudança a que Ratzinger alude nesta passagem. As suas palavras revelam que ***não se tratava da simples mudança da filosofia dominante no ambiente***. Há algo disso, sem dúvida, mas o decisivo é que essa filosofia dominante era agora uma cuja relação parasitária relativamente ao cristianismo é mais clara. “***A destruição da teologia que estava a ocorrer [...] era incomparavelmente mais radical precisamente porque tomava como base a esperança cristã; invertia-a, mantendo o ardor religioso, mas eliminando Deus e substituindo-O pela actividade política do homem***”. É este clima, então, o que o leva a desenvolver não apenas amizade, mas também uma acção comum com alguns teólogos protestantes. O “*ecumenismo de trincheiras*” de que hoje por vezes se fala tem, como podemos ver, várias décadas de existência. E podemos afirmar que, quando vai ao fundo dos problemas, deixa de ser um ecumenismo de trincheiras.

### Instituição e convicção

O episódio que acabo de comentar não é a única passagem das suas memórias que, de algum modo, nos remete para o presente. Se recuarmos ao início dessas memórias, quando Ratzinger relata a sua vida durante os anos trinta, encontramos um ambiente revolucionário muito diferente. Não se trata da revolução dos anos sessenta, mas da nacional-socialista.

Também esta revolução, certamente, pode caracterizar-se por traços ao mesmo tempo políticos e religiosos. Mas penso agora num elemento menos conhecido: o modo como se formulavam discursos sobre a relação entre cultura e visão do mundo. “Quando hoje ouço críticas ao modo como o cristianismo destruiria as identidades culturais particulares e impor valores europeus”, escreve Ratzinger, “não posso deixar de me admirar com o quão parecidos eram os argumentos de então e com o quão familiares me soam até algumas frases”. Também a recuperação de uma cultura e religião germânicas se procurava através de uma agenda de “desconfessionalização”, um programa que libertaria os alemães da alienação que teriam sofrido relativamente à sua própria cultura. É preciso guardar as devidas distâncias, certamente, mas há aí perguntas que ainda hoje nos acompanham.

Entre os campos em que se travava essa luta dos anos trinta encontra-se, naturalmente, o da educação. E aqui vale bem a pena deter-nos. A batalha pela manutenção das escolas paroquiais é relativamente bem conhecida, pois foi uma das matérias que cedo levou a confrontos abertos dos cristãos contra o regime nazi. Mas as memórias de Ratzinger não adoptam, a esse respeito, um tom minimamente triunfalista; pelo contrário, escreve que os frequentes protestos dos bispos, no seu entender, ignoravam a realidade. Tinham, certamente, toda a razão na defesa de um espaço institucional independente. Mas a preservação das instituições, como bem escreve, “é inútil se não houver pessoas dispostas a apoiar essas instituições a partir de uma convicção interior”. Parecia-lhe faltar precisamente esse ingrediente nada trivial.

Detenho-me nesta frase. Se olharmos para a história dos séculos precedentes, não é raro encontrar quem caracterize o catolicismo pela sua mentalidade institucional e o protestantismo por essa convicção interior. Trata-se, sem dúvida, de uma caracterização grosseira, mas possui alguma validade. Contudo, se esses foram os seus pontos fortes, a reacção de Ratzinger alerta-nos para um facto fundamental: nenhuma tradição confessional pode hoje subsistir sem esta dupla preocupação. ***A necessidade de uma convicção interior não reduziu a importância de uma rica vida institucional, e não há rede de instituições que possa suprir a falta de orientação pessoal.*** Não é que essa pertença careça de importância, e a

força do individualismo contemporâneo pode exigir que se continue a insistir bastante sobre o lugar da comunidade no florescimento humano. Mas é uma ênfase que também pode desorientar mais de uma pessoa.

Este ponto é levantado por Ratzinger com uma lucidez notável numa conferência de 1959 intitulada “*Os novos pagãos e a Igreja*”. A sua preocupação aí é a “*Igreja de gentios que continuam a chamar-se cristãos*”, a Igreja daqueles que têm “*uma certidão de baptismo, mas não uma convicção cristã*”. Estas não são palavras de quem defende uma tradição inerte. Como reconheceu Ben Myers entre os protestantes, “*durante mais de meio século Ratzinger desafiou a subordinação da verdade à pertença comunitária*”. As suas palavras de 1959 dizem-nos muito, por outro lado, sobre a consciência que tinha do fim da cristandade (e dos vícios que esta arrastara durante séculos). Mas, por detrás da corrente alusão a um “*fim da cristandade*”, podem ocultar-se projectos muito distintos. Vejamos mais de perto o seu.

#### De Agostinho a C. S. Lewis

Durante cerca de cinco anos, o papado de Bento XVI coincidiu com Rowan Williams como arcebispo de Cantuária. Não é este o lugar — nem sou eu, de longe, a pessoa competente — para dizer algo sobre eles nessa função pastoral e de governo. Interessa-me, contudo, notar que durante esses anos ***a Comunhão Anglicana e a Igreja Católica coincidem em ter à sua frente um importante estudioso de Agostinho***. Não se trata de uma coincidência trivial. Afinal, a Reforma protestante foi um movimento eminentemente agostiniano. Décadas atrás isso costumava formular-se de tal modo que o lado católico da divisão parecia ligado a posições menos agostinianas. Hoje parece haver maior consenso em compreender as disputas do século XVI como uma divisão interna do agostinianismo. Diferentes elementos da visão de Agostinho foram sublinhados e relacionados de forma diversa por cada tradição confessional. Em qualquer caso, o que aqui me interessa é que, ao iniciar-se o nosso próprio século, o agostinianismo voltava a ser um património visivelmente partilhado.

Mas, tal como no século XVI, pode dizer-se que hoje existem diferentes agostinianismos, ainda que não sejam causa de divisão eclesial. Agostinho é uma figura complexa que pode ser recebida de modos muito

diversos. Noutra lugar expliquei, por exemplo, como em certos momentos o protestantismo se caracterizou por um agostinianismo muito antipelagiano e como, noutros momentos, os restantes ingredientes do pensamento agostiniano (um platonismo que foi não apenas antipelagiano, mas também antimaniqueu e antidonalista) foram bem integrados. Se isto é assim, parece importante perguntarmo-nos qual o tipo preciso de agostinianismo encarnado por Ratzinger.

Como leitor muito parcial da sua obra, a minha impressão é que Ratzinger pode ser caracterizado por esse tipo de integração. Não é, por outras palavras, obsessivamente antipelagiano, antidonalista ou antimaniqueu, embora cada um destes acentos esteja presente no seu pensamento. Do mesmo modo, talvez se acrescente no seu caso mais um ponto. Como afirmou certa vez, *“todos os caminhos da literatura cristã latina conduzem a Hipona”*. Talvez se possa dizer que o seu Agostinho funciona, antes de mais, como síntese do pensamento patrístico anterior. E esse pensamento patrístico desenvolveu-se num contexto notavelmente semelhante ao nosso, pelo que não surpreende que, nutrido por ele, Ratzinger pudesse falar ao presente.

Contudo, o seu agostinianismo — e a sua ampla orientação patrística — vincula-se também a um pano de fundo intelectual mais vasto: ***Ratzinger inscreve-se no amplo movimento de ressourcement teológico do século XX***. Ler as suas memórias é, em parte, vê-lo descobrir esse mundo — lendo, por exemplo, de Lubac — e inscrever-se nele. Dentro desse amplo movimento, ***Ratzinger destaca-se por uma firme resistência ao projecto de deselenização do cristianismo que uma parte da teologia moderna — em versões conservadoras e progressistas — impulsionou***. No seu célebre discurso de Ratisbona, retrata esse projecto de deselenização em três passos, e a Reforma protestante desempenha aí um papel central: *“A deselenização surge inicialmente em ligação com os postulados da Reforma do século XVI”*, afirmava então. Segundo a sua explicação, a Reforma surgiria como uma tentativa de libertar o cristianismo de uma *“teologia totalmente dominada pela filosofia”*. À deselenização protestante seguir-se-ia depois a deselenização impulsionada pela teologia liberal — que convertia Jesus no *“pai de uma mensagem moral humanitária”* — para passar finalmente ao projecto de deselenização levantado em nome da

primazia da cultura e à denúncia, por conseguinte, de um cristianismo helenizado como um cristianismo colonizador.

O esquema que permite enquadrar estes momentos como passos de uma mesma lógica é muito sugestivo. E o terceiro passo é de vital importância para as discussões que temos no nosso país a respeito da relação entre o cristianismo e a nossa diversidade cultural. Mas será correcto no que diz respeito à sua interpretação da Reforma? Pode ela razoavelmente entender-se como um programa de libertação relativamente à tradição filosófica clássica e medieval? Não é uma questão a considerar aqui extensamente, mas vale a pena assinalar quão discutível é esta tese. Parece-me, de facto, que é uma interpretação que se tornou insustentável à luz do que hoje sabemos sobre a continuidade da tradição intelectual cristã nos séculos XVI e XVII. Mas, se isto é verdade, não se trata apenas de um facto a tomar a sério pelo pensamento católico, eventualmente modificando algum esquematismo na sua narrativa. Significa também que os protestantes temos boas razões para nos juntarmos ao olhar crítico relativamente ao projecto deselenizador. Aqui caminham lado a lado corrigir a visão histórica sugerida por Ratzinger — que, aliás, não é nada exclusiva dele — e abraçar o seu projecto de fundo. Afinal, a orientação universalista da mensagem cristã não podia deixar de entroncar com o universalismo da filosofia grega, ainda que o encontro implicasse tanto apropriação como correcção. Não há razão para que as diferentes confissões cristãs tenham hoje um juízo distinto sobre este complexo processo.

Tudo isto remete, por sua vez, para o lugar que deve ocupar o compromisso com a razão na actuação dos cristãos de hoje. Em “*O materialismo consumista e a esperança cristã*”, uma conferência de 1988 na Universidade de Cambridge, Ratzinger abordava este problema — e, em particular, o da fundamentação racional da moralidade — referindo-se a *A Abolição do Homem*, de C. S. Lewis. Ratzinger alude aí à ampla visão de Lewis sobre as civilizações humanas e ao lugar de um Tao comum nelas, sublinhando de modo especial “*a herança moral dos gregos e a sua articulação por Platão, Aristóteles e os estóicos*”. Como observou Russell Hittinger, esta conferência em Cambridge, com as suas alusões a Lewis, constitui a primeira referência pública de Ratzinger à ideia de uma lei natural falando como teólogo em posição oficial. À fascinante discussão de

Hittinger talvez devamos acrescentar que, precisamente nesse texto, Lewis fala também de “*ampliar a palavra Razão para incluir aquilo a que os nossos antepassados chamavam Razão Prática*”. Trata-se de uma afirmação notável para um texto de 1943, pois só duas décadas mais tarde estaria em curso o grande movimento de reabilitação da racionalidade prática do século XX. Mas este apelo ao alargamento da razão deve também chamar a nossa atenção pelo modo como se vincula à obra de Ratzinger. Ninguém que conheça algo do seu pensamento — como o próprio discurso de Ratisbona ou a igualmente conhecida conversa com Habermas — ignora quão central é para ele esta intuição acerca do alargamento da razão e do modo como a aplica às patologias de uma racionalidade puramente instrumental. São, certamente, várias as tradições intelectuais do século XX, em parte convergentes e em parte divergentes, que de um modo ou de outro embarcaram neste projecto de ampliação da nossa compreensão da racionalidade. A inserção de Ratzinger no meio delas, em qualquer caso, recorda-nos quão longe esteve de ser o pensador rudemente antimoderno que por vezes se imagina.

#### **A ditadura do relativismo e a verdade do cristianismo**

Concluo com uma consideração acerca da “*ditadura do relativismo*”. Esta é a expressão que Ratzinger celebrou num sermão perante o conclave que acabaria por o eleger papa. É o tipo de fórmula que levou a que lhe fossem aplicadas as etiquetas mais superficiais (segundo o jornal *El País*, por exemplo, tratava-se de um apelo ao imobilismo). Também é o tipo de fórmula pela qual conquistou o respeito de uma importante parcela dos evangélicos. Mas é importante ir além de empunhar essa fórmula contra a cultura contemporânea. Mais ainda, talvez se possa dizer que o maior risco para o mundo evangélico em relação a Ratzinger seja precisamente este: a sua simples celebração como porta-voz de uma tese e de uma disposição antirrelativista.

Mais fundamental do que isso é a orientação conseqüente para a verdade. Talvez convenha recordar também certo escândalo surgido quando, na declaração *Dominus Iesus* do ano 2000, Ratzinger afirmou que as igrejas nascidas da Reforma não são igrejas em sentido próprio. Pode, evidentemente, afirmar-se e procurar demonstrar-se que o futuro papa estava equivocado. O que não cabe, parece-me, é tratar como imprópria a

pretensão de verdade ao mesmo tempo que se celebra a crítica do relativismo.

Mas cabe notar, além disso, que, se algo caracteriza a obra de Ratzinger, é desenvolver teses fortes com consciência da elaboração que elas requerem se se deseja fazer-se entender. O seu “*absolutismo*” nada tem do espírito de guerra cultural que se compraz em afirmações politicamente incorrectas. Pelo contrário, uma e outra vez — em escritos que atravessam décadas — vê-se nele a pergunta sobre como pode hoje ser apresentável afirmar o cristianismo como verdadeiro; como singularmente verdadeiro, e não como mais uma forma de apresentar uma verdade presente em todas as religiões. Assim sucede já na sua conferência de 1959 sobre “*Os novos pagãos e a Igreja*”. De forma mais elaborada, é essa a pergunta que se encontra no seu importante texto sobre “*A unidade e pluralidade das religiões*”, um texto que merece toda a nossa atenção pela clareza com que enfrenta este problema. Concluo com um breve olhar sobre o núcleo do seu argumento.

Ratzinger enfrenta nesse texto a difundida tendência contemporânea para tratar todas as religiões como tendo igual valor de verdade. Haveria uma espécie de cidadania religiosa mundial que tornaria até estranhas a missão e as conversões, fenómenos que, afinal, pressupõem que as diferenças entre uma religião e outra são reais. Em vez disso, considera-se, no fundo, que elas são idênticas.

Nessa visão, como bem observa, há algo distinto do mero relativismo. Há um certo tipo de disposição religiosa, mas introduzida clandestinamente sob a forma do respeito. Qual é essa disposição religiosa? Ratzinger trata-a recorrendo à categoria do misticismo. Não se refere com isso aos elementos místicos que também fazem parte da tradição religiosa do judaísmo, do islão ou do cristianismo. Refere-se antes àquela visão segundo a qual, por detrás da variedade de símbolos da experiência humana, se oculta uma unidade fundamental. Esta visão reconhece, certamente, diferenças entre as religiões históricas, mas afirma que precisamente naquilo em que são diferentes devemos tratá-las como indiferentes: no núcleo essencial existe identidade. E o místico é aquele que conseguiu atravessar as aparências indiferentes para captar essa identidade. Mas é característico dessa disposição que o místico procure mergulhar na experiência da identidade,

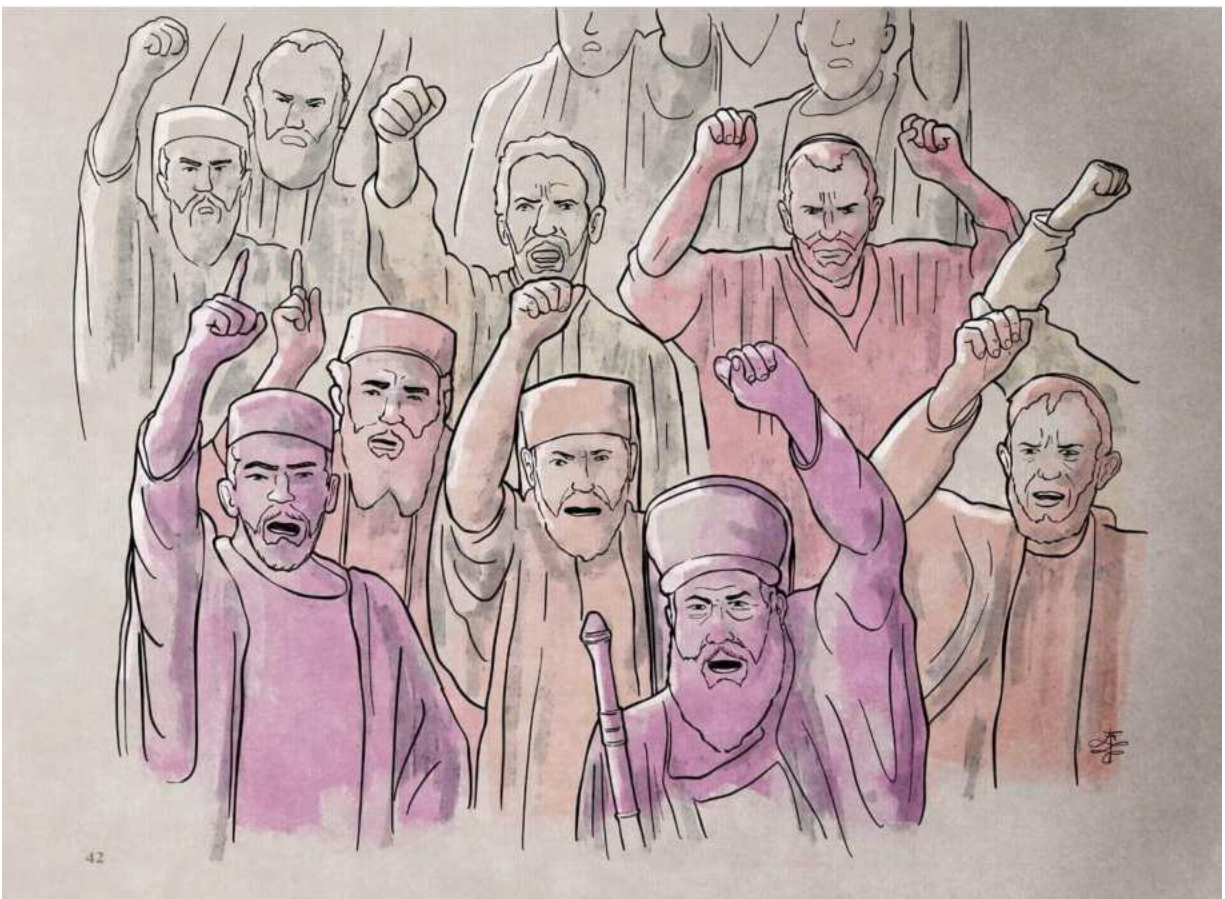
quer conceba isso como uma fusão com o todo, quer como uma dissolução no nada. “No último degrau de semelhante experiência”, escreve Ratzinger, “o místico já não dirá ao seu Deus ‘Eu sou Teu’, mas a fórmula passa a ser ‘Eu sou Tu’”. A equivalência ou identidade de todas as religiões, continua ele, “revela aqui o seu pressuposto dogmático”. Tratar-se-ia de uma visão, em última análise, ancorada numa religião da identidade: da identidade entre o mundo e Deus, entre a alma e a divindade. Pode-se, naturalmente, acreditar que essa visão é adequada; o que não cabe é tratá-la como uma posição neutra a partir da qual humildemente se constata a igualdade das religiões. Trata-se antes de uma visão tão “arrogante” nas suas pretensões de verdade como a daqueles que abraçamos o “misticismo da palavra” (como Ratzinger descreve o da fé cristã).

Não é este o lugar para desenvolver com maior atenção o carácter do artigo que comento, digno de uma meditação atenta. O escrito está, aliás, longe de esgotar a controvérsia entre as diferentes tradições religiosas. O seu percurso reflexivo apenas sugere algo acerca de uma dessas controvérsias, insinuando o que a razão pode e não pode fazer na disputa entre o “misticismo” e a “revolução monoteísta”. Mas, evidentemente, tudo isto abre perguntas sobre como dialogar quando alguém se situa, dentro do plano da revolução monoteísta, na discussão entre judeus, muçulmanos e cristãos. Contudo, a disputa que ele aborda mostra também, ainda que de forma tangencial, as consequências sociais destas diferentes visões religiosas em conflito. A perspectiva que Ratzinger descreve como mística é uma visão para a qual a pessoa não constitui uma realidade última. ***O próprio Deus não é concebido em termos pessoais; mas a verdade é que também nos seres humanos, para tal visão, não existe uma realidade pessoal destinada a subsistir.*** Estas não são questões cujas consequências saltem imediatamente à vista, mas mais cedo ou mais tarde tornam-se visíveis. Ratzinger não é o primeiro nem será o último a notá-lo, mas a forma como pensamos acerca de Deus repercute-se de maneira decisiva sobre a nossa própria autocompreensão.

Verdade, liberdade e poder

# Democracia e Cristianismo em Ratzinger

Por Pedro Madrid



## IX

Em 24 de Dezembro de 1944, o Papa Pio XII enviou ao mundo uma já célebre mensagem radiofónica de Natal. Esta mensagem, como seria de esperar, foi marcada pelo acontecimento então em curso: a Segunda Guerra Mundial. Nela, o Papa faz um especial elogio do sistema de governo democrático, afirmando as suas virtudes, mas também advertindo para as suas ameaças, cujas consequências o mundo estava precisamente a testemunhar naquele momento.

As esperanças que o Papa deposita na democracia como sistema de governo levam-no a insinuar que, se ela tivesse estado em vigor, provavelmente teria sido possível evitar a guerra em curso, uma vez que nesse sistema de governo existe para o povo “*a possibilidade de controlar e corrigir a actuação dos poderes públicos*”.

É necessário, contudo, precisar que Pio XII se referia à “*sã democracia, fundada sobre os imutáveis princípios da lei natural e das verdades reveladas*”. Se o Papa afirma a existência de uma democracia “*sã*”, é porque também pensava na possibilidade de uma democracia “*doente*”, isto é, aquela que sustenta que “*a autoridade do Estado é ilimitada*”, perante a qual “*não se admite qualquer apelo a uma lei superior moralmente obrigatória*”; democracia que é, em última análise, “*apesar das aparências contrárias, mas vãs, um puro e simples sistema de absolutismo*”.

Ao aprofundarmos o pensamento de Ratzinger acerca do regime democrático, é fácil perceber como as suas reflexões estão profundamente enraizadas nesta concepção magisterial da democracia expressa claramente por Pio XII na mensagem radiofónica citada.

Joseph Ratzinger constata o facto de que no mundo contemporâneo existe a convicção de que, sem ser ideal, a democracia é o único sistema de governo adequado, pois parece oferecer “*a mais alta garantia contra a arbitrariedade e a opressão, e o melhor aval da liberdade individual e do respeito pelos direitos humanos*”<sup>[1]</sup>. Contudo, por detrás desta convicção subjaz a ideia de que o bem que se procura com a participação de todos no

poder é uma liberdade sem conteúdo que, por essa mesma razão, “*se anula a si própria*”<sup>[2]</sup>.

Para que isso não aconteça, a liberdade “*necessita de uma medida, sem a qual se transforma em violência contra os outros*”<sup>[3]</sup>. A liberdade, afirma Ratzinger, para ser verdadeiramente tal, necessita de um conteúdo. Esse conteúdo é a verdade, a verdade acerca do bem.

O problema surge porque, na actualidade, “*a verdade, também a verdade sobre o bem, não parece algo que possa ser conhecido comunitariamente*”<sup>[4]</sup>, o que equivale a dizer que não existe uma verdade que possa ser partilhada por uma comunidade política, pelo que “*o conceito de verdade é relegado para a esfera da intolerância e do antidemocrático*”<sup>[5]</sup>. ***A democracia moderna parece estar indissoluvelmente unida ao relativismo, “que se apresenta como verdadeira garantia da liberdade*”<sup>[6]</sup>.**

Com isto, na democracia contemporânea fica absolutizado o princípio maioritário. Isto é, será bom ou será mau aquilo que uma maioria circunstancial determinar num dado momento, princípio que nos conduz inevitavelmente a um niilismo.

O niilismo a que nos conduz a absolutização do princípio maioritário é o terreno fértil onde cresce o totalitarismo: “*o nacional-socialismo era apenas o instrumento de que o niilismo se servia (...) nem a ditadura nacional-socialista nem a comunista consideravam imoral ou má em si mesma uma única acção*”<sup>[7]</sup>.

Negar a verdade moral é negar a liberdade. Se não existe uma verdade moral a descobrir mediante a deliberação no momento de agir, o único critério de acção que nos resta é o apetite sensível, as paixões, que por definição não são livres; em princípio, não somos responsáveis por elas. Por isso, renunciar à verdade é renunciar à responsabilidade e à liberdade. Assim, uma sociedade democrática, libertada da verdade, pressupõe a completa tirania. “*A libertação em relação à moral não é outra coisa, na sua própria essência, senão uma libertação para a tirania*”<sup>[8]</sup>.

Deste modo, uma concepção da democracia, regime político que tem por fim a salvaguarda da liberdade, sustentada no relativismo moral, na negação da possibilidade de conhecer a verdade acerca do bem do homem e de a ter como fundamento de uma sociedade, transforma-se num regime político onde a liberdade fica inteiramente destruída. A sociedade que procura uma liberdade sem conteúdo acaba por esmagar a própria liberdade. A libertação que desvincula da verdade não gera liberdade, mas antes a suprime<sup>[9]</sup>. *“A liberdade sem verdade não é liberdade”*<sup>[10]</sup>.

A sobrevivência da sociedade e da democracia contemporâneas depende, no pensamento de Ratzinger, do reconhecimento de que a razão é capaz de conhecer a verdade moral, de que essa verdade moral pode ser posta em comum e constituir o fundamento sobre o qual se sustenta o regime democrático. O Estado moderno vive de pressupostos que ele próprio não pode garantir<sup>[11]</sup>: *“um núcleo de verdade — isto é, de verdade ética — parece ser irrenunciável precisamente para a democracia”*<sup>[12]</sup>.

Ora, essa verdade moral não se esgota naquilo que a luz natural da razão é capaz de alcançar. A democracia precisa do cristianismo para se constituir como um regime político que seja verdadeira garantia de liberdade para o homem. A sociedade democrática contemporânea necessita especificamente da verdade cristã: *“a verdade sobre o bem proveniente da tradição cristã transforma-se em conhecimento para a razão e em princípio razoável”*<sup>[13]</sup>. É a fé cristã que *“constitui o fundamento de uma fé moral razoável e sem a qual nenhuma sociedade pode subsistir”*<sup>[14]</sup>. A história do Ocidente mostrou-nos como *“a razão necessita da revelação para proceder racionalmente”*<sup>[15]</sup>.

No pensamento de Ratzinger, a Igreja desempenha um papel fundamental na sobrevivência de uma sociedade livre, papel que não exerce a partir de uma actividade meramente privada, mas sim a partir de uma *“dimensão pública absoluta, que ultrapassa o Estado”*<sup>[16]</sup>. O Estado, por sua vez, *“deve reconhecer como base da sua própria entidade uma estrutura fundamental de valores cristãmente fundamentados (...) deve aprender que existe uma base de verdades que não está submetida ao consenso, mas que o antecede e o torna possível”*<sup>[17]</sup>.

Voltamos assim ao início da nossa reflexão: uma sã democracia, uma democracia verdadeira e não apenas aparente, deve estar fundada nos princípios imutáveis da lei natural e da verdade revelada. A rejeição deste fundamento é o caminho seguro para o absolutismo. Nas palavras de Ratzinger, *“afastar-se das grandes forças morais e religiosas da própria história é o suicídio de uma cultura e de uma nação. Cultivar as evidências morais essenciais, defendê-las e protegê-las como um bem comum sem as impor pela força, constitui, a meu ver, uma condição para manter a liberdade perante todos os niilismos e as suas consequências totalitárias”*<sup>[18]</sup>.

ENSAIO

# Não nova, mas nove

O pontificado  
de Bento XVI

Por Eugenio Yáñez R.



## X

“A fé e a razão são como as duas asas com as quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade” *Fides et ratio* 1998. .

Desde a sua partida para a Casa do Pai, em 31 de Dezembro de 2022, muito se escreveu e comentou sobre a sua pessoa, o seu pontificado e o seu período como “*Papa emérito*”. E seguramente continuará a escrever-se sobre Joseph Ratzinger/Bento XVI. Afirmemos, por agora, que governou a Igreja Católica com o amor e a fé do pastor, com a profundidade e inteligência do teólogo e com a simplicidade de um humilde servo da vinha do Senhor. Como ele próprio assinalou na última entrevista concedida a Peter Seewald, no ano de 2016, a fé e a razão foram uma espécie de fio de Ariadne que o conduziu pelos intrincados labirintos do seu pontificado, isto é, governar uma “*nação*” de aproximadamente 1300 milhões de habitantes pertencentes a culturas e geografias muito diversas.

Ao assumir o papado, Bento não ignorava os graves problemas internos da Igreja enquanto instituição ou “*construção humana*”, como também os problemas derivados da sua relação com “*o mundo*”. Sabia igualmente que a superação desses problemas não se resolve com reformas estruturais ao estilo de “*mais democracia*” ou “*mais abertura ao mundo*”. Em consequência, não se necessita de um reformador das supostamente anquilosadas estruturas eclesiais, nem de um gestor que administre eficientemente a fé dos leigos, “*o que a Igreja necessita para responder em todo o tempo às necessidades do homem é santidade, não management*”<sup>[1]</sup>, pois “*por detrás da fachada humana está o mistério de uma realidade supra-humana sobre a qual não têm autoridade para intervir nem o reformador, nem o sociólogo, nem o organizador*” (ibid.).

Tendo em conta estes “*dados*”, e num mundo cada vez mais marcado pelo ateísmo tanto teórico como prático, assumiu que a sua missão principal como Papa era “*restabelecer a centralidade da fé em Deus*” e encorajar os cristãos a viver a sua fé no mundo com valentia e coerência. Na referida entrevista, Seewald pergunta-lhe: “*Qual seria para si, a posteriori, o ‘fio condutor’, o traço distintivo do seu pontificado?*” O Papa emérito responde: “*Diria que o ‘Ano da fé’ exprime bem isto: um novo estímulo para crescer, uma vida a partir do centro, a partir do dinâmico, redescobrir*

*Deus, redescobri-Lo em Cristo, isto é, reencontrar a centralidade da fé”. Não é demais recordá-lo: **um Papa não é um reformador social, nem um líder político; a natureza própria do pontificado é a comunicação e preservação do tesouro da fé.** Infelizmente, uma fé cada vez mais débil e difícil de viver num ambiente hostil à religião cristã e secularizado. A crise da e na Igreja não será superada, então, com mais reformas, com mais democracia no seu interior, mas com santidade. Em certa medida, o pontificado de Bento XVI moveu-se entre dois eixos: entre a crise e a esperança. Crise da Igreja, mas dessa mesma crise surge a esperança. Nas palavras de Hölderlin: “*Próximo está o Deus / E difícil é captá-Lo. / Mas onde há perigo / Cresce também aquilo que nos salva*”.*

Estamos a assistir ao fim da civilização enquanto cristã? Chantal Delsol, no seu livro *La Fin de la Chrétienté*, responde afirmativamente. Segundo ela, embora persistam algumas religiões cristãs, a civilização cristã ocidental morreu. A fé cristã já não possui a influência que outrora teve no Ocidente, já não influencia as leis, não permeia a cultura, não oferece uma cosmovisão. Já não é a religião, mas o Estado, quem decide o que é moralmente legítimo nas nossas sociedades. Isto já era intuído pelo jovem teólogo Ratzinger. Na última das cinco lições lidas na *Hessian Rundfunk*, em 1969, afirmava que “*da crise actual surgirá uma Igreja que terá perdido muito. Será mais pequena e terá de recomeçar mais ou menos desde o início. Já não será capaz de habitar os edifícios que construiu em tempos de prosperidade*”.

Não é necessário ser historiador, filósofo ou sociólogo para constatar que, 53 anos depois, a Igreja Católica já não é uma instituição hegemónica, quase não exerce influência nas decisões políticas, sociais ou económicas dos países e, culturalmente, é uma instituição pouco relevante.

No meu entender, ainda é prematuro elaborar um diagnóstico exaustivo e um juízo categórico sobre os seus quase oito anos de pontificado (19 de Abril de 2005 – 28 de Fevereiro de 2013) e sobre o seu legado, não apenas para os católicos ou para os cristãos, mas para toda a humanidade. Em consequência, neste artigo apenas esboço aquilo que me parece terem sido alguns dos grandes marcos do seu pontificado, os quais respondem, por sua vez, à missão que o próprio Bento se impôs: “*ao empreender o seu*

*ministério, o novo Papa sabe que o seu dever é fazer resplandecer diante dos homens e das mulheres de hoje a luz de Cristo: não a sua própria luz, mas a de Cristo*". Na sua encíclica *Deus caritas est*, recorda-nos que "não se começa a ser cristão por uma decisão ética ou uma grande ideia, mas pelo encontro com um acontecimento, com uma Pessoa, que dá um novo horizonte à vida e, com isso, uma orientação decisiva".

Especulou-se que o seu papado seria intranscendente, de transição, com um Vaticano de portas fechadas a defender-se do mundo, esse *locus peccati*, e um Papa a tentar ordenar e reconciliar a casa por dentro, que já mostrava sinais de desordem e falta de unidade... Foi assim? Vejamos por partes.

### I. Um destacado teólogo na cátedra de Pedro

Quando Karol Wojtyła assumiu como João Paulo II, em Outubro de 1978, para a grande maioria dos católicos e não católicos era um ilustre desconhecido. Sabia-se muito pouco sobre a sua pessoa, o que foi, sem dúvida, uma vantagem, pois não pesava sobre ele qualquer "hipoteca" (teológica, "política" ou doutrinal) que desse lugar a desconfiança, receio, preconceitos ou simples rejeição. Quando Joseph Ratzinger foi eleito Papa não teve essa sorte, dado que era muito conhecido, tanto no interior da Igreja Católica como fora dela. À sua longa trajectória como teólogo excepcional juntava-se o seu trabalho pastoral (arcebispo de München e Freising entre 1977 e 1982) e doutrinal como Prefeito da Congregação para a Fé (1981-2005). Embora tenha recebido a ovação dos milhares de fiéis reunidos na Praça de São Pedro e no mundo inteiro, teve de suportar, ainda antes de ser consagrado Papa, uma série de críticas que o qualificavam de "ultraconservador", "reaccionário", "direitista", "inquisidor", "Panzer Kardinal", "Rottweiler de Deus" e outras caricaturas semelhantes. Os seus quase oito anos de pontificado encarregaram-se de desmentir todos esses epítetos. A sua humildade, modéstia, capacidade de escuta e de diálogo foram reconhecidas por mouros e cristãos.

A necessidade de preservar, transmitir e aprofundar a fé (sem descurar a razão) é um sinal distintivo, uma espécie de pano de fundo do seu pontificado. Desde a sua primeira encíclica (*Deus caritas est*) até à sua última audiência, o tema da fé esteve presente, pois o Papa está consciente de que a fé articula toda a vida do cristão e de que o seu dinamismo não se

exprime apenas de maneira privada, mas possui também uma dimensão social. O homem contemporâneo, esse soberbo neo-Prometeu, egoísta e autônomo que desafia Deus, esse Deus que amorosamente vem ao seu encontro, necessita mais do que nunca da fé, pois a fé é a verdadeira esperança, a alegria sã e a beleza genuína. Só a partir da fé se pode responder às perguntas mais urgentes do homem. Nem as ciências, nem a técnica, nem a política podem responder verdadeiramente ao mistério da dor ou ao sentido da vida. Do mesmo modo, elas não proporcionam verdadeira felicidade. Em última análise, a crise do homem é uma crise do amor, não do pensamento ou das ideologias. Deus é amor e, portanto, fonte da verdadeira alegria e felicidade. Neste contexto, atrevemo-nos a afirmar que o pontificado de Bento XVI foi marcado por três grandes amores: a) amor a Deus, b) amor à sua Igreja e c) amor ao próximo.

## II. Dois grandes marcos do seu pontificado

### 1. Tolerância zero perante os abusos (sexuais e de consciência) cometidos por sacerdotes e religiosos

Tendo em conta que um marco é um acontecimento significativo que assinala um ponto de referência importante dentro de um processo, o primeiro grande marco do seu pontificado é, no meu entender, a forma como enfrentou o problema dos abusos sexuais e de consciência no interior da Igreja. Qual foi essa forma?

a) corajosa: deu a cara, enfrentou os seus “*adversários*” e não teve receio de falar da “*sujidade da Igreja*”;

b) transparente: não ocultou nem os problemas nem os casos de abuso no interior da Igreja;

c) verdadeira: teve tolerância zero para com os abusadores e encobridores, independentemente da sua hierarquia (sacerdote, bispo, cardeal), e toda a compreensão e pedido de perdão para com as vítimas.

Desde que assumiu como Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, encarregou-se directamente da questão dos abusos. Influenciou o Papa João Paulo II para endurecer as sanções, modificou cânones e promulgou novas leis que penalizavam tais abusos. Fez mais do que qualquer outro

Papa, mas, dada a magnitude dos abusos, a sua tarefa tornou-se inoportuna. Ele próprio expressou, na sua primeira audiência geral, a sua **“comoção interior perante a magnitude da tarefa e da responsabilidade”** que Deus lhe confiou. Mas, como humilde servo da vinha, sabe que **“os caminhos do Senhor não são cómodos, mas também não fomos criados para a comodidade, mas para coisas grandes, para o bem”**.

Apesar de os abusos sexuais terem sido sempre considerados pecados graves e sancionados pela Igreja, as investigações e sanções dependiam exclusivamente de cada bispo ou de cada superior de uma ordem religiosa, sem supervisão do Vaticano. Isto gerou uma espécie de *“cultura”* de encobrimento ou de indolência, pois por vezes não se acreditava nas denúncias. Não foram poucos os casos que foram ocultados para manter o *“bom nome”* da diocese, da ordem religiosa, do movimento religioso ou da própria Igreja, conforme o caso. Era prática recorrente transferir o culpado para outro cargo ou outra diocese, ou enviá-lo para tratamento psicológico. Isto aconteceu até ao ano 2001: nesse ano, o cardeal Ratzinger, tomando nota da inação dos bispos, adoptou uma série de medidas destinadas a castigar estas condutas, mas mais ainda, obrigando a tornar transparente cada caso. Neste contexto, preparou o rascunho do documento *“Sacramentorum Sanctitatis Tutela”* (A tutela da santidade dos sacramentos), publicado em Abril de 2001, o qual exigia aos bispos o envio de todos os antecedentes de *“denúncias credíveis”* à Congregação para a Doutrina da Fé. Assim, o Vaticano — mais vale tarde do que nunca — começava a investigar e castigar os abusos em todo o mundo. No ano de 2002 conseguiu que João Paulo II aprovasse uma norma que permitia expulsar rapidamente do sacerdócio os sacerdotes e religiosos abusadores, sem longos mecanismos de recurso. Pouco antes de ser eleito Pontífice, ordenou rever rigorosamente todos os casos pendentes, incluindo os processos de Marcial Maciel, fundador dos Legionários de Cristo, que foi declarado culpado e afastado do ministério público nos primeiros meses do seu pontificado, como já assinalámos. A este respeito, Monsenhor Charles Scicluna, responsável no Vaticano pelas investigações de abuso sexual, comentou que *“o cardeal Ratzinger demonstrou sabedoria e firmeza ao tratar esses casos. Mais ainda: deu prova de grande coragem ao enfrentar alguns casos muito difíceis e espinhosos, sem aceção de pessoas”*.

Já como Papa, enviou uma *“Carta aos católicos da Irlanda”* em 2009, onde exprime às vítimas: *“Sofrestes imensamente e isso entristece-me verdadeiramente. Sei que nada pode apagar o mal que suportastes. (...) É compreensível que vos seja difícil perdoar ou reconciliar-vos com a Igreja. Em seu nome, expresso abertamente a vergonha e o remorso que todos sentimos. Ao mesmo tempo, peço-vos que não percais a esperança”*. Juntamente com isso, nessa carta fala com firmeza aos sacerdotes e religiosos que abusaram de crianças: *“Deveis responder por isso diante de Deus omnipotente e diante dos tribunais devidamente constituídos”*. Aos bispos diz: *“não se pode negar que alguns de vós e dos vossos predecessores falharam, por vezes gravemente, ao aplicar as normas, codificadas desde há muito tempo no direito canónico sobre os delitos de abuso de menores. Foram cometidos graves erros na resposta às acusações”*. No nosso país, no ano de 2010, o sacerdote Fernando Karadima foi publicamente acusado perante os tribunais civis, reactivando-se a investigação na Igreja e, em consequência, em Janeiro de 2011, o Vaticano declarou Karadima culpado de abusos sexuais de menores, sancionando-o com uma vida de retiro em oração e penitência, proibindo-lhe, além disso, de forma perpétua, o exercício público de qualquer acto ministerial, em especial a Confissão e a direcção espiritual. Em 2018 seria expulso do estado clerical. Outro facto relevante foi o acolhimento das vítimas de abusos sexuais no Vaticano e os encontros com elas em todas as suas viagens. Por último, pediu perdão em reiteradas ocasiões. A última vez foi em 8 de Fevereiro de 2022: *“Mais uma vez só posso expressar a todas as vítimas de abuso sexual a minha profunda vergonha, a minha profunda dor e o meu sincero pedido de perdão”*.

## 2. Unidade da Igreja Católica, dos cristãos e da “família humana”

O recém-eleito Bento XVI, na sua primeira mensagem ao mundo católico em 20 de Abril, na Capela Sistina, junto do corpo cardinalício, exprimiu a sua preocupação com a (falta de) unidade, não apenas dos católicos, mas também dos cristãos e da *“família humana”*. Este é, no meu entender, outro dos grandes factos significativos do seu pontificado: ***os seus esforços pela unidade não apenas da Igreja, mas de todos os cristãos e do mundo inteiro, pois da unidade surgem, entre outros bens, a paz social.*** Como teólogo, como arcebispo, posteriormente Cardeal e como Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e como Bento XVI, estava consciente

das dissidências teológicas, doutrinárias e pastorais no interior da Igreja. Dissidências de longa data. Algumas delas vieram a público durante o pontificado de Paulo VI. Mais ainda, costuma dizer-se que o Papa temeu pela unidade da Igreja, inclusive por um eventual cisma, depois de que *“por alguma misteriosa fresta — não, não é misteriosa; por alguma fresta, o fumo de Satanás entrou no templo de Deus”*. Infelizmente, esta apreensão papal não desapareceu; pelo contrário, aumentou. Estará ameaçada a unidade da Igreja, ao ponto de se experimentar um cisma? Poderá parecer delirante pensar nessa possibilidade, mas talvez não seja exagerado sustentar que pelo menos essa ideia percorre como um fantasma o mundo católico. Consciente desta situação, o recém-eleito Papa pede aos cardeais para *“estarem estreitamente unidos entre si, como o reafirmou com força o Concílio (...). Esta comunhão colegial, embora sejam diversas as responsabilidades e as funções do Romano Pontífice e dos bispos, está ao serviço da Igreja e da unidade na fé de todos os crentes, da qual depende em grande medida a eficácia da acção evangelizadora no mundo contemporâneo”*.

Quanto à unidade dos cristãos, Bento XVI afirmou que *“os católicos não podem deixar de se sentir impelidos para a plena unidade que Cristo desejou tão ardentemente no Cenáculo (...). Portanto, com plena consciência, no início do seu ministério na Igreja de Roma que Pedro regou com o seu sangue, o seu actual Sucessor assume como compromisso prioritário trabalhar com o máximo empenho no restabelecimento da unidade plena e visível de todos os discípulos de Cristo. Esta é a sua vontade e este é o seu urgente dever. Está consciente de que para isso não bastam manifestações de bons sentimentos. São necessários gestos concretos que penetrem nos espíritos e abalem as consciências, impulsionando cada um à conversão interior, que é o fundamento de todo o progresso no caminho do ecumenismo”*. Este compromisso ecuménico é, segundo o recém-eleito Papa, irreversível. Assiste-lhe a convicção de que *“o empenho ecuménico, neste período da história da Igreja, é parte integrante do desenvolvimento da fé”*. Reunido na Sala Clementina (25 de Abril de 2005), recebeu os representantes das confissões cristãs e das outras religiões. Nessa ocasião exprimiu que, seguindo *“as pegadas dos meus predecessores, particularmente de Paulo VI e João Paulo II, sinto a necessidade de reafirmar novamente o compromisso irreversível, assumido*

*pelo Concílio Vaticano II*” de procurar com todas as religiões “*o caminho para a plena comunhão desejada por Jesus para os seus discípulos*”. Bento XVI manifestou, por exemplo, a sua estima pelo “*crescimento do diálogo entre muçulmanos e cristãos, tanto no âmbito local como internacional*”. Acrescentou que “*a Igreja quer continuar a construir pontes de amizade com os seguidores de todas as religiões para procurar o verdadeiro bem de todas as pessoas e da sociedade inteira*”.

Um desses gestos concretos foi a eliminação, em Julho de 2007, das restrições à celebração da antiga missa em latim, num gesto importante para com os católicos tradicionais. Nesta mesma linha, em 4 de Novembro de 2009 publicou *Anglicanorum coetibus*, uma constituição apostólica dirigida aos fiéis, leigos e sacerdotes anglicanos que quisessem regressar ao catolicismo, mantendo os seus ritos e tradições. O documento contém as disposições a seguir para “*a instituição de ordinariatos pessoais para os anglicanos que desejam regressar à plena comunhão com a Igreja Católica*”.

No ano de 2011 recebeu uma delegação da Igreja Luterana Alemã. Esta propôs-lhe participar na comemoração dos quinhentos anos da Reforma. Convite que foi aceite pelo Papa, como gesto ecuménico e destacando aqueles aspectos comuns a ambas as religiões, em particular a crença na Santíssima Trindade.

Desconheço se a Igreja Católica experimentará um cisma, mas é possível advertir que muitos católicos vivem uma espécie de cisma interior que debilita a inteligência e arrefece o coração, flagelos estes que se manifestam numa tríplice ruptura: da criatura com o seu Criador (o ateísmo teórico e prático), da criatura com a Criação (a crise do meio ambiente), e da criatura consigo mesma e, por extensão, com os seus irmãos (as guerras, a violência, o genocídio do aborto, o terrorismo e um longo etc.). Preocupado com estas múltiplas manifestações de desunião ou falta de caridade na sociedade, Bento XVI conclui a sua mensagem com a seguinte exortação: “*peço a Deus a unidade e a paz para a família humana e reafirmo a disponibilidade de todos os católicos para colaborar no autêntico desenvolvimento social, respeitador da dignidade de todo o ser humano*”. Noutra ocasião, por motivo da primeira audiência geral diante de

mais de vinte mil peregrinos, assinalou: *“desejo colocar o meu ministério ao serviço da reconciliação e da harmonia entre os homens e os povos, com a profunda convicção de que o grande bem da paz é, antes de tudo, um dom de Deus, frágil e precioso, que temos de invocar, defender e construir todos os dias com a colaboração de todos”*.

### III. Grandes problemas

Como em todas as realidades humanas, o seu pontificado não esteve isento de problemas. Para alguns observadores e/ou especialistas vaticanistas, factos como os abusos sexuais já referidos, o escândalo conhecido como *Vatileaks* ou os problemas com o Banco do Vaticano terão precipitado a sua renúncia. Convém esclarecer este ponto, pois muito se especulou sobre os motivos *“reais”* dessa renúncia. Não faltaram teorias conspirativas que provavelmente desconfiavam das razões apresentadas pelo próprio Bento XVI, que em 11 de Fevereiro de 2013 anunciou a sua renúncia ao cargo, alegando falta de forças: *“Cheguei à certeza de que as minhas forças, devido à idade avançada, já não são adequadas para o exercício do ministério petrino. Com total liberdade declaro que renuncio ao ministério de bispo de Roma e sucessor de Pedro (...). Para governar a barca de São Pedro e anunciar o Evangelho é necessário vigor tanto do corpo como do espírito, vigor que nos últimos meses diminuiu em mim de tal forma que devo reconhecer a minha incapacidade para exercer bem o ministério que me foi confiado”*. O anúncio foi feito em latim durante um consistório, causando, como seria de esperar, surpresa entre os presentes. Recentemente, Peter Seewald, o seu biógrafo, tornou pública uma carta do Papa emérito, datada de 28 de Outubro de 2022, na qual explicava que renunciou ao papado porque sofria de insónias e os soníferos tinham deixado de fazer efeito: *“a insónia acompanha-me ininterruptamente desde a Jornada Mundial da Juventude de Colónia (em 2005)”*.

Examinemos brevemente em que consistiu cada um destes problemas. Dos abusos sexuais já falámos. Escusado será dizê-lo: ao Papa, se me é permitida a expressão, explodiu-lhe nas mãos a bomba dos abusos sexuais e de consciência a menores e adultos por parte de sacerdotes, religiosos, etc. E, embora tenha enfrentado estas situações com firmeza e coragem, sem dúvida elas minaram as suas forças, ao mesmo tempo que enfraqueciam a credibilidade da Igreja, geravam desconfiança e provocavam a saída de

muitos católicos que começaram a abandonar a Igreja. Em 2012 rebentou o escândalo conhecido como *Vatileaks*. Um meio televisivo italiano divulgou as cartas enviadas a Bento XVI pelo Núncio apostólico dos Estados Unidos, Carlo Maria Viganò, nas quais denunciava “*corrupção*” e “*má gestão*”. Os documentos foram entregues à imprensa por Paolo Gabriele, o mordomo do Papa. Algum tempo depois, o italiano Gianluigi Nuzzi publicou um livro intitulado em espanhol *Las cartas secretas de Benedicto XVI*, com uma centena de novos documentos. Segundo o seu secretário, Monsenhor Georg Gänswein, estas fugas de informação causaram não apenas danos ao seu pontificado, mas também grande sofrimento ao Papa, dada a proximidade de quem divulgou os documentos.

Vários foram os escândalos que obscureceram a gestão do Banco do Vaticano. Um dos mais conhecidos foi a “*fuga*” de 1,3 mil milhões de dólares em empréstimos a empresas-fantasma na América Latina. O banco estava a cargo do bispo Paul Marcinkus, que havia sido nomeado em 1971 presidente do IOR, sem possuir qualquer experiência. Marcinkus morreu em 2006 alegando a sua inocência. Em 2008 voltaram a ser investigadas as actividades do Banco do Vaticano quando o Papa Bento XVI renovou a comissão cardinalícia e colocou à frente o secretário de Estado desde 2006, o cardeal Tarcisio Bertone. Em 2009, Ettore Gotti Tedeschi foi nomeado presidente do Banco do Vaticano e apenas um ano depois a justiça italiana abriu uma investigação contra dois dirigentes dessa entidade bancária por violação das leis italianas de branqueamento de capitais. A polícia apreendeu 30 milhões de dólares em activos do Vaticano em Setembro de 2010. Nesse mesmo ano, em Dezembro, Bento XVI, através de um *motu proprio*, criou a Autoridade de Informação Financeira do Vaticano, cujo objectivo era “*a prevenção e o combate das actividades ilegais no campo financeiro e monetário no Estado da Cidade do Vaticano*”. Em 2012, Ettore Gotti Tedeschi foi destituído.

#### **Reflexões finais**

O desafio enfrentado por Bento XVI não foi pequeno, tendo em conta que o carismático João Paulo II, após o seu longo pontificado (1978-2005), deixara “*a fasquia muito alta*”. Muitos julgaram ver em Joseph Ratzinger apenas um Papa de transição, ao estilo de João XXIII (1958-1963), dada a

sua idade avançada (78 anos). Sabemos que não foi assim, para bem da Igreja.

Assim como o próprio Bento XVI afirmou que João Paulo II deixou uma *“Igreja mais corajosa, mais livre, mais jovem”*, poderíamos afirmar que Bento deixou uma Igreja mais verdadeira e transparente. Ele pressentiu que o seu pontificado não seria muito longo e, em consequência, não conseguiria realizar todas as reformas necessárias. Sem ignorar a importância das reformas eclesiais, muito mais importante foi para ele que os cristãos não perdessem — ou recuperassem — a fé em Deus e vivessem segundo essa fé. Na sua última entrevista como Papa emérito, perante a pergunta sobre se o facto de saber que o seu pontificado seria breve influenciou o seu programa de governo, responde: *“Claro que sim. Não podia abordar assuntos a longo prazo. Algo assim deve fazer-se quando se tem tempo pela frente. Estava consciente de que o meu encargo era de outra natureza, de que devia esforçar-me sobretudo por mostrar o que significa a fé no mundo actual, por restabelecer a centralidade da fé em Deus e infundir nas pessoas coragem para acreditar, coragem para viver a fé de modo concreto neste mundo. Fé, razão: são facetas que reconheci como parte da minha missão e para as quais não era importante quanto tempo durasse o pontificado”*. Tal como São Bento, de quem tomou o nome, Bento XVI encarnou no seu pontificado a regra do monge de nada antepor ao amor de Cristo: *“que nos nossos pensamentos e em todas as nossas actividades Ele esteja sempre em primeiro lugar”*.

Bento XVI fez todo o esforço humanamente possível para enfrentar os males do mundo representados naquilo a que chamou a *“ditadura do relativismo”* e para recuperar a esperança aprisionada no fundo da caixa de Pandora. Entregou-se de corpo e alma a essa tarefa e, em mais de uma ocasião, deve ter experimentado uma profunda dor. Afinal, não há catolicismo sem a cruz.

---

[1] Citado de Vittorio Messori, *Informe sobre la Fe* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975),54.

## Jaime Antúnez: “Ratzinger, defensor do Logos e do diálogo”

Bento XVI, o Papa da modernidade

Jaime Antúnez Aldunate é presidente da Academia Chilena de Ciências Sociais, Políticas e Morais e foi fundador de *Humanitas*, revista de Antropologia Cristã, da Pontifícia Universidade Católica do Chile.



## XI

**Rosario Izquierdo:** *Em primeiro lugar, D. Jaime, gostaria de lhe agradecer a sua boa disposição para aceitar esta entrevista conosco. O senhor teve a oportunidade de estar pessoalmente com Bento XVI em muitas ocasiões, além de conhecer em profundidade a sua vida e o seu pensamento. Penso que aos nossos leitores interessaria saber um pouco mais da sua relação pessoal com Bento, como e onde o conheceu e, sobretudo, que impressão tem dele como figura humana, para além do seu pensamento teológico.*

**Jaime Antúnez Aldunate:** Sou eu quem deve agradecer a ocasião de recordar a sua vida e o seu pensamento, que foram motivo de admiração desde antes de ter conhecido pessoalmente o Cardeal Ratzinger, no início de 1987. A oportunidade para isso foi proporcionada pela visita apostólica ao Chile que João Paulo II realizaria em Abril desse ano. O director de *El Mercurio* de então, D. Agustín Edwards, empenhou-se em que eu me “instalasse” em Roma em Fevereiro e conversasse com o maior número possível de colaboradores próximos do Papa, entre os quais se destacava, naturalmente, o Cardeal Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. Eram tempos em que estava em auge a discussão sobre a teologia da libertação — depois da *Libertatis nuntio* (1984) e da *Libertatis conscientia* (1986), instruções vaticanas sobre o tema assinadas por Ratzinger a pedido de João Paulo II — com grandes repercussões no plano ideológico-político, especialmente na América Latina e, de modo particular, no Chile. Eu não conhecia pessoalmente o Cardeal, não sabia em que língua falaríamos e, para avançar com segurança numa língua que nos fosse comum, preparei aquela entrevista em francês. Era admirável ouvir as suas respostas, imediatas, claras e precisas nesse idioma, que dominava na perfeição, pronunciando-o com uma ligeira inflexão de sotaque alemão. Dei à entrevista o título, tomando como ponto de partida as suas próprias palavras, “*O núcleo dos problemas actuais*”. Com efeito, como explicou nessa ocasião, a crise que então se manifestava no pensamento cristão, na Igreja e no campo social tinha origem em concepções cristológicas e eclesiológicas erradas, que se explicavam por uma má e errónea assimilação do Concílio Vaticano II. Ou seja, não se dispersava nas ramificações ideológicas ou sociopolíticas do problema, mas atacava o centro da questão.

O “Logos” precede o “Ethos”, disse-me noutra entrevista, anos mais tarde. E, naturalmente, também a “praxis”. Era assim que Joseph Ratzinger raciocinava sempre.

Recordo dessa primeira ocasião, além da sua impressionante clarividência, a grande cordialidade da sua pessoa, que fazia imediatamente sentir à vontade um interlocutor jovem e ainda inexperiente, como eu então era. Recordo igualmente a sua grande cortesia, pela qual reservava tempo para perguntar pelo Chile e por pessoas que aqui conhecia.

**RI:** *E sobre esse ponto, pensa o senhor que existe uma ligação entre essa atitude, entre a personagem mansa que sempre víamos, e a sua forma de entender a fé cristã? Penso, por exemplo, na sua clara consciência da centralidade de Cristo e do amor de Deus como categoria essencial para a compreensão do cristianismo. O que nos poderia dizer sobre isso?*

**JAA:** Sem dúvida. Muitas vezes ouvi comentar a diferentes pessoas, quer quando era o Cardeal Ratzinger, quer mais tarde Bento XVI, que todas as suas expressões, até as mais pequenas, pareciam brotar sempre da fé. Possuía uma imensa cultura no campo da filosofia e da história e, naturalmente, nas ciências teológicas, mas o predominante era que vivia na presença de Deus de um modo que se manifestava em todos os detalhes. É, aliás, conhecida a sua forma de ver as coisas, concretamente o exercício intelectual, implícito na sua proposta de “fazer teologia de joelhos”.

**RI:** *Em algumas ocasiões o senhor chamou a Bento XVI o papa da modernidade. Isto em virtude da grande defesa que fez da capacidade da razão humana de alcançar a verdade da realidade, de si mesmo e, sobretudo, de Deus. Ele afirmou em várias ocasiões que nos encontramos numa sociedade que desconfia da razão, ao mesmo tempo que propugnava a ideia de “razão aberta”. Todos sabemos que Ratzinger era teólogo, não filósofo; no entanto compreendeu tão bem o grande dom da razão. Pode explicar-nos como, para Bento XVI, a teologia não vem substituir a razão, mas elevá-la e levá-la ao máximo das suas capacidades?*

**JAA:** “Bento XVI, o Papa da modernidade” é o título de um próximo livro meu — com prefácio de Rocco Buttiglione e posfácio de Carlos Peña — que será lançado pelas Edições da Universidade Católica. Esse título

provém de um artigo editorial que assinei na *Humanitas* n.º 70, revista que então eu dirigia, onde se fez um balanço do pontificado de Bento XVI, e o seu argumento é basicamente o seguinte: ***a modernidade definiu-se culturalmente como a época do predomínio da razão. Num tempo em que esta se debilita e dá lugar ao que chamamos, com um neologismo, pós-modernidade — isto é, um tempo marcado pela desestruturação da razão — ninguém no mundo ocidental pode ser apontado como um maior defensor da razão do que Joseph Ratzinger-Bento XVI.*** O seu contributo, além disso, não foi apenas a defesa da racionalidade, mas o exercício e o convite a que esta se amplie, a que haja uma extensão do “*logos*” — a razão na acepção grega — que deve encontrar na fé no “*Logos*” (aquela Palavra com que São João abre o seu Evangelho: “*no princípio era a Palavra, o Logos...*”) a sua purificação e o seu horizonte maior.

**RI:** *Como teólogo e como Prefeito para a Doutrina da Fé, era chamado o Rottweiler de Deus; no entanto, como papa e, posteriormente, retirado no mosteiro Mater Ecclesiae, víamo-lo sempre tão pacífico, manso, e do seu olhar silencioso emanavam doçura e sabedoria. Tanto no Concílio, como papa e posteriormente retirado em oração, foi igual ou ainda maior defensor da Verdade que é Deus. Como se conjugam nele essas duas características?*

**JAA:** Foi um recurso mediático, bastante comum em certa imprensa e televisão europeias, esse de apelidar o Cardeal com nomes aterradores, para ver se intimidavam os fiéis católicos quanto a receber serenamente o seu magistério, especialmente quando se desenvolveram longos debates públicos nos anos oitenta, alguns dos quais já mencionei. Outros falavam do “*Cardeal Panzer*”, fazendo temer falsamente que passaria como um tanque por cima de qualquer crítico ou discordante sem escutar nem argumentar. Vãs caricaturas! Precisamente como defensor do “*logos*”, Joseph Ratzinger foi sempre — desde os tempos da sua vida universitária — um grande cultor do diálogo, da lógica argumentativa, com o olhar sempre fixo na Escritura, na Palavra de Deus, ensinando não apenas doutrina, mas também a pensar com o coração posto n’Aquele que era “*no princípio*”.

**RI:** *Numa nota de El Mercurio explicava que, longe de concluir uma época com a morte de Bento XVI, começava uma nova era do legado*

*ratzingeriano. Qual pensa o senhor que será o grande legado de Bento XVI para a Igreja?*

**JAA:** Penso que o legado de Bento XVI possui múltiplas facetas, mas destaca-se nele a sua antevisão daquilo que viria a ser a eclesiologia do Concílio Vaticano II, já expressa na sua tese doutoral — que com o tempo se tornou uma das suas obras mais importantes — intitulada “*Povo e Casa de Deus na doutrina de Santo Agostinho sobre a Igreja*”, escrita em 1953. Uma eclesiologia, a sua, impregnada de cristologia. Reitera-o com luminosidade precisamente no seu comentário ao capítulo consagrado a Maria e à Igreja, na Constituição conciliar sobre a Igreja, a *Lumen gentium*: a proclamação de Maria como *Mater Ecclesiae*, diz ele, corresponde ao “*fio condutor*” da *Lumen gentium* e confirma tudo o que a Igreja quis dizer de si mesma, cujo objectivo intrínseco, o essencial da sua razão de existir, é a conformidade com a vontade de Deus. A santidade.

Nesse sentido, é interessante recolher as palavras deste grande teólogo — que fez da eclesiologia cristológica o centro da sua reflexão — ainda em 1997, oito anos antes de ser Papa, numa entrevista com Peter Seewald, e que aparecem no livro *Sal da terra*: “... tratou o tema da Igreja porque desse modo nasce o olhar para Deus, e nesse sentido é Deus o tema central de todos os meus esforços”.

Gostaria também de destacar, como outro importante legado seu, aquele que brota do seu lema episcopal, “*Cooperador da verdade*”. A vida e a obra inteira de Joseph Ratzinger estão muito representadas pela conjugação entre a busca da verdade e a prática da humildade. Para ele — disse-o em várias ocasiões, e reproduzo no meu livro as suas palavras sobre este tema, retiradas de uma entrevista para *El Mercurio*, em 1988 — a perda da capacidade de percepção da verdade no homem actual, raiz fundamental dos problemas que se vivem, está em consonância com a cegueira perante a realidade de Deus. E aqui interagem o orgulho e a falsa humildade, afirma ele. Primeiro, o orgulho leva o homem a querer emular Deus, a julgar-se capaz de reconstruir o mundo. Paralelamente actua a falsa modéstia, pela qual se considera impossível que Deus se preocupe com os homens. Neste horizonte prevalece apenas a acção, isto é, a *praxis*, deixando-se de lado a

preocupação essencial pela *veritas*, que é onde encontramos a liberdade, segundo as próprias palavras de Jesus Cristo.

**RI:** *Entendo que o senhor teve a oportunidade de ir ao funeral de Bento XVI em Roma. A todos nos surpreendeu a quantidade de pessoas que compareceu, muito mais do que o esperado. Poderia contar-nos um pouco da sua experiência nesses dias?*

**JAA:** Foi um verdadeiro presente estar em Roma nesses dias, ter entrado na Basílica de São Pedro por um corredor central no meio de uma multidão de pessoas de todas as idades, não apenas italianos, mas também alemães e pessoas de outros países da Europa e até de África, num clima de grande oração, dirigindo-nos até ao altar-mor, onde era possível deter-se a rezar diante do seu corpo revestido como pontífice. Havia ali celebrações eucarísticas e orações conjuntas contínuas, grande paz e até alegria por ele, diria eu. Todos sentiam — pelo menos eu senti — que acompanhávamos a páscoa de um grande santo, de uma personalidade única na história da Igreja. Depois, cinco dias após a sua morte — ocorrida na sexta-feira, 31 de Dezembro, às 9h34 — tiveram lugar as suas exéquias na Praça de São Pedro, presididas pelo Papa Francisco. Um dia dez anos distante daquele em que, num helicóptero, sobrevoou São Pedro — enquanto repicavam os seus sinos e os de todas as igrejas de Roma — para se dirigir a Castel Gandolfo, onde assinava a sua já anunciada renúncia ao papado.

**RI:** *Depois do pontificado de João Paulo II e da sua longa doença, assume Bento XVI, já idoso, e depois de oito anos anunciou, para surpresa de todos, a sua renúncia. Alguns chamaram-lhe cobarde, outros heróico. Como interpreta o senhor a renúncia de Bento XVI?*

**JAA:** Muito para além de qualquer juízo dos homens e sobretudo dos meios de comunicação — que habitualmente se antecipam e condicionam os juízos daqueles — o importante aqui é o juízo formulado por este homem de Deus, que conhecia, aliás, muito bem o significado da consciência desenvolvido por São John Henry Newman. Agiu na presença do seu Senhor e em constante oração, como o explicou tantas vezes. Uma decisão tão transcendente e susceptível das mais inesperadas e graves repercussões só pode ser tomada por uma pessoa de grande fortaleza e à luz

de um juízo sapiencial muito profundo, algo que, além disso, caracterizou toda a sua longa vida, cheia de máximas responsabilidades.

Ele sabia perfeitamente que se tratava de um facto único em dois mil anos de história, incomparável, por exemplo, com a renúncia de Celestino V no século XIII — a única que se conhecia de um Bispo de Roma — eremita muito espiritual sem qualquer experiência em questões de governo, que teve de ser ordenado e que aceitou com grande resistência ser Papa e encabeçar uma das muitas reformas curiais da história. Explicável e prudentemente — em tempos medievais em que não existiam megafones e a informação se transmitia oralmente de pessoa para pessoa — Celestino renunciou ao fim de seis meses e regressou ao seu retiro. Sucedeu-lhe Bonifácio VIII, que morreu um mês depois, afectado pelo “*atentado de Anagni*”, dando lugar ao sequestro do papado em Avinhão pelo rei de França...

Bento XVI, que conhecia o governo da Igreja como ninguém — durante 24 anos foi o braço direito de São João Paulo II — podia também avaliar a evolução decadente da sua saúde e, com realismo, sabia medir as consequências que poderia criar para a Igreja actual uma falha grave no seu organismo, em anos que se anunciavam tempestuosos, mas de “*tempestades globais*”, muito diferentes e ainda mais importantes do que as do século XIII. Quando era Cardeal Prefeito, antes da sua eleição, sofrera um acidente vascular, uma das cujas consequências foi perder completamente a visão de um olho. Um dano grave na sua saúde, naquela altura de 2013, poderia gerar uma situação de desconcerto e desgoverno, com grandes danos para a Igreja e para o mundo.

O que ele fez foi, a meu ver, valor humano e sobrenatural, amor à Igreja e confiança absoluta no Senhor, a quem pertence a Igreja e que acreditamos firmemente que a governa até ao fim dos tempos, como o próprio Bento XVI sublinhou com rotundidade nesses dias comoventes.

**RI:** *Bento XVI teve uma vida activa “agitada” no interior da Igreja. Ao longo da sua vida assumiu importantes cargos em universidades, no Concílio, como Prefeito para a Doutrina da Fé e, por fim, quando pensava já ser tempo de se retirar, o Senhor chamou-o à Cátedra de Pedro. Não obstante tudo isto, em diferentes mensagens, Bento XVI manifesta-nos a sua*

*profunda compreensão da importância e até da primazia da vida contemplativa. Tanto assim que passou os últimos anos da sua vida retirado em oração. Pode contar-nos algo sobre a vida de oração de Bento XVI?*

**JAA:** Bastaria ler as suas meditações sobre a oração para saber o que ela significava para ele. Pode também recordar-se o seu último discurso público antes de ser eleito Papa, pronunciado em Subiaco a 1 de Abril de 2005, agradecendo o Prémio São Bento (pela promoção da vida e da família na Europa). Disse então: **“Só através de homens que tenham sido tocados por Deus, Deus pode voltar aos homens”**. Desenvolveu depois a obra daquele santo, declarado Padroeiro da Europa por Paulo VI, como um modelo cuja vida está na raiz das fundações cristãs do Velho Continente. Na verdade, aquelas palavras podiam também ser vistas como uma declaração do ideal de vida que fizera seu, e nada surpreende que dias depois tenha escolhido, como Pontífice romano, o mesmo nome do santo varão que ensinou àqueles povos, através dos seus monges, o *“ora et labora”*.

**RI:** *Encontramo-nos numa sociedade que em tudo procura ir para além dos limites naturais. Não é outra coisa o que encerram todos estes movimentos trans-humanistas e transgeneristas. O mundo moderno, negando Deus, negou o homem. O que tem a teologia de Ratzinger para dizer ao mundo moderno?*

**JAA:** A *“teologia de Ratzinger para dizer ao mundo moderno”* tem demasiado para dizer. Alimenta-me a ilusão de que o meu livro seja, pelo menos, uma modesta ajuda neste sentido, não apenas quanto ao que diz a sua teologia, mas também quanto ao rasto e à luz que nos deixou como homem que viveu plenamente o seu século, edificando sempre, quer como mestre, quer como pai, quer como pastor.

Quanto aos problemas que traz à colação — transgénero, trans-humanismo — gostaria de recordar algo a este propósito que contou o Papa Francisco quando, como é tradição, se reuniu no final de uma viagem apostólica com os seus irmãos jesuítas, neste caso em Cracóvia. Disse então que, preocupado com aquilo que qualificava como *“ideologia de género”*, pensou que o apropriado seria ir visitar no próprio Vaticano o Papa emérito Bento XVI — *“uma pessoa cheia de sabedoria”*, acrescentou — e conhecer a sua opinião. Relatou então qual foi, a este respeito, a resposta de

Bento: “*Santo Padre, vivemos os tempos da revolução contra o Criador e a ordem criada*”. Aqui está a chave que responde à sua pergunta, inteiramente coerente, aliás, com tudo o que foi dito e recordado.

COLUNA

# Ecologia humana

O conceito de  
Lei Natural em  
Bento XVI



Por James Cleary L.C.

## XII

### A adoção da lei natural

Para um católico, a lei natural e a doutrina católica parecem caminhar lado a lado. Embora possa surpreender, Joseph Ratzinger teve inicialmente reservas quanto ao uso do termo “*lei natural*” na derivação de normativas<sup>[1]</sup>, por procurar uma resposta mais teológica para os problemas enfrentados pela sociedade. Para compreender esta perspectiva, é preciso recordar que, como parte do movimento *Ressourcement*, Ratzinger mantinha o desejo de superar a visão escolástica manualística e regressar a uma visão mais bíblica na teologia.

O contexto deste desejo origina-se com a encíclica *Aeterni Patris* (1879) de Leão XIII, que promovia uma restauração do tomismo no ensino eclesiástico. Infelizmente, algumas tentativas dessa restauração produziram

um certo tipo de escolasticismo manualístico. Por isso, enquanto Ratzinger era estudante, queria escapar ao neo-tomismo. Sentia que esse tomismo era demasiado rígido e fechado sobre si mesmo<sup>[2]</sup>. Contudo, isto não pode ser interpretado como uma rejeição do pensamento de São Tomás de Aquino<sup>[3]</sup>. Como afirma Pablo Blanco, *“Ratzinger é habitualmente considerado um seguidor da linha agostiniano-boaventuriana — e realmente o é —, mas existe também uma influência de Tomás de Aquino que poderia passar despercebida”*<sup>[4]</sup>.

Esta tentativa de evitar as respostas escolásticas obrigou-o a procurar uma nova forma de explicar a lei natural. Inicialmente, Ratzinger preferiu uma visão mais bíblica. Com o Concílio Vaticano II, *“houve a esperança de que uma teologia moral renovada pudesse ir além de um sistema da lei natural”*<sup>[5]</sup>. Esta tentativa fracassou por dois motivos, segundo Ratzinger: em primeiro lugar, a Sagrada Escritura não oferece respostas prontas e acabadas, mas antes um caminho (*hodós*); e, em segundo lugar, com a tentativa ecuménica, a lei natural era vista como superada pela dialéctica da lei e da graça, porque na teologia moral se trata das obras (agir) humanas que, segundo a visão luterana, não têm méritos<sup>[6]</sup>.

Só como Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé Ratzinger teria uma mudança nesta posição<sup>[7]</sup>. Como afirma Manfred Spieker, esta mudança foi gradual, mas percebe-se claramente o uso do termo *“lei natural”* no pontificado de Bento XVI<sup>[8]</sup>.

Embora Ratzinger tenha adoptado o termo lei natural, ao mesmo tempo reconhecia as dificuldades do seu uso, especialmente a perda da noção de natureza<sup>[9]</sup>. Como se diz no seu diálogo com Habermas:

*O direito natural continuou a ser — sobretudo na Igreja católica — o argumento com o qual se apela à razão comum no diálogo com a sociedade laica e com as demais comunidades religiosas, procurando as bases para um entendimento sobre os princípios éticos do direito numa sociedade laica e pluralista. Mas este instrumento, infelizmente, deixou de ser fiável e, por isso, nesta minha conversa não quero basear-me nele. A ideia do direito natural pressupunha um conceito de natureza no qual natureza e razão se entrelaçavam e no qual a própria natureza era racional. Com o predomínio*

*da teoria da evolução, esta concepção da natureza quebrou-se: a natureza enquanto tal não é racional — dizem-nos — ainda que nela existam comportamentos racionais; este é o diagnóstico evolucionista, que hoje parece indiscutível*<sup>[10]</sup>.

No que diz respeito à lei natural, “natureza” não pode ser entendida como algo biológico, mas no seu sentido metafísico<sup>[11]</sup>. Como afirma Bento XVI num discurso sobre a lei natural: “**Hoje esta palavra [lei moral natural] é para muitos quase incompreensível por causa de um conceito de natureza que já não é metafísico, mas apenas empírico**”<sup>[12]</sup>.

### **Ecologia humana: uma proposta da lei natural**

Esta incompreensibilidade é a raiz da proposta de Bento XVI acerca da lei natural. A sua proposta foi recentemente estudada num debate entre Kevin Doak<sup>[13]</sup> e Vincent Strand, S.J.<sup>[14]</sup>, no contexto do debate teológico sobre se a pessoa possui uma ou duas finalidades: qual é o papel da graça na consecução da finalidade da pessoa. A natureza funciona “*naturalmente*” sem a graça?<sup>[15]</sup> Se a graça é extrínseca para alcançar esta finalidade, então existem duas finalidades: uma natural e outra sobrenatural. A outra posição afirmaria — na linha de Henri de Lubac — que a pessoa necessita naturalmente da graça<sup>[16]</sup>. Embora pareça uma discussão muito distante de uma teoria da lei natural, para Ratzinger existe uma unidade entre fé e razão: não se podem separar ambas. Portanto, uma reflexão sobre a natureza da pessoa necessita da teologia; e, conseqüentemente, a reflexão sobre a realidade da lei natural também necessita da teologia. Uma posição que afirme a possibilidade de compreender a lei natural apenas com a razão — como a tentativa de Grócio de “*Etsi Deus non daretur*”<sup>[17]</sup> — seria uma visão insuficiente.<sup>[18]</sup>

“*Ecologia humana*”<sup>[19]</sup> é simplesmente a maneira de respeitar que somos criaturas: recebemos a nossa identidade como dom de Deus e, como consequência, deveríamos respeitar esse dom. Este termo liga também a lei natural à actual preocupação ecológica, um sinal dos tempos:

*A importância da ecologia é hoje indiscutível. Devemos escutar a linguagem da natureza e responder-lhe coerentemente. Contudo, gostaria*

*de abordar seriamente um ponto que — me parece — foi esquecido tanto hoje como ontem: existe também uma ecologia do homem. Também o homem possui uma natureza que deve respeitar e que não pode manipular ao seu bel-prazer. O homem não é apenas uma liberdade que ele cria por si mesmo. O homem não se cria a si próprio. É espírito e vontade, mas também natureza, e a sua vontade é justa quando respeita a natureza, a escuta e quando se aceita como aquilo que é, admitindo que não se criou a si mesmo. Assim, e só assim, se realiza a verdadeira liberdade humana.*<sup>[20]</sup>

A nossa identidade é-nos dada por Deus como dom. Neste contexto, reconhece-se o Criador e a inteligência deste no criado. A nossa natureza procura Deus. A finalidade da mesma é Deus. O nosso agir enquanto pessoas livres existe para podermos alcançar essa finalidade e, por isso, não pode existir separação (distinção, sim) entre o natural e o sobrenatural.

Além disso, a “*ecologia humana*” permite mostrar as incoerências de posições que reclamam que “*temos de escutar a natureza*” no que se refere às alterações climáticas e não escutar a natureza humana que hoje também reclama: “*É uma contradição pedir às novas gerações respeito pelo ambiente natural, quando a educação e as leis não as ajudam a respeitar-se a si mesmas*”<sup>[21]</sup>. Não podemos permitir uma “*exceção*” às leis da natureza (entendida analogicamente) no caso das pessoas: “*O livro da natureza é uno e indivisível, tanto no que diz respeito à vida, à sexualidade, ao matrimónio, à família, às relações sociais, numa palavra, ao desenvolvimento humano integral*”<sup>[22]</sup>.

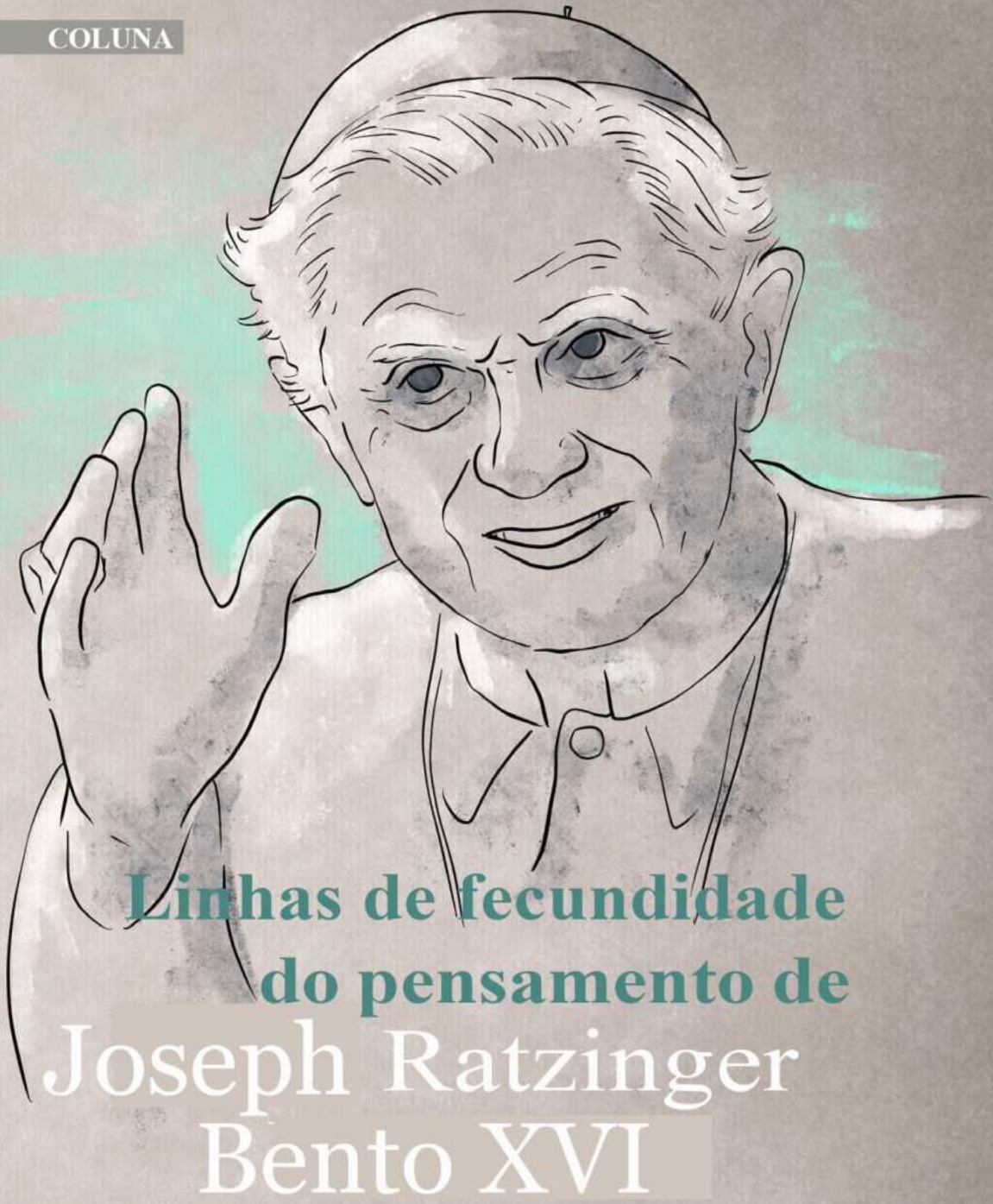
Por isso, Ratzinger pode dizer: “*Cristo é o Logos encarnado, [...] a plenitude da própria razão criadora, que nos fala e abre os nossos olhos para vermos de novo, mesmo na obscuridade de uma era pós-metafísica, a presença da verdade criadora que jaz no fundamento do ser e que, com a sua linguagem, também fala dentro do ser*”<sup>[23]</sup>. Assim como afirma *Gaudium et Spes*, 22:

*Na realidade, o mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado. Porque Adão, o primeiro homem, era figura daquele que havia de vir, isto é, Cristo Senhor. Cristo, o novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, manifesta plenamente*

*o homem ao próprio homem e descubra-lhe a sublimidade da sua vocação. Nada há, pois, de estranho em que todas as verdades até aqui expostas encontrem em Cristo a sua fonte e a sua coroa.*<sup>[24]</sup>

Cristo revela plenamente quem somos nós. A lei natural não pode separar-se de uma visão teológica. E esta razão criadora, o Logos encarnado, revela na natureza quem somos nós. A lei natural é, então, a nossa maneira de respeitar quem somos, a nossa “*ecologia*”, enquanto criaturas. Não é uma lei imposta de fora nem uma arbitrariedade, mas a nossa maneira de respeitar o dom que somos. Esta lei guia-nos para a nossa plenitude. A adopção da lei natural por Ratzinger/Bento XVI deu-se através de todo um processo nele<sup>[25]</sup>: um processo de reconhecimento da plenitude da nossa vocação de filhos de Deus. Vivemos actualmente uma crise ecológica. Mas talvez a crise maior se encontre na própria pessoa. Existe uma “*ecologia humana*” e é necessário respeitá-la.

COLUNA



**Linhas de fecundidade  
do pensamento de  
Joseph Ratzinger  
Bento XVI**

Por Pablo Blanco S.

### XIII

Disse-se que este é um pontificado «*a tempo parcial*», pelo interesse do pontífice pelas ideias, deixando de lado o governo e os assuntos práticos. Pelo contrário, como dizia Kelsen, ele pensa que «*não há nada mais prático do que uma boa teoria*» (isso sim, a teoria tem de ser boa). Quando lhe recordaram que uma imagem vale mais do que mil palavras, respondeu: «*e uma ideia mais do que cem mil imagens*»... ***Resumiremos, pois, em sete pontos as ideias, as palavras-chave em torno das quais — a meu ver — girou o seu ministério como bispo de Roma; estas poderiam ser: razão, coração, (ad)oração, criação, Jesus Cristo, Igreja e beleza.*** Nestes conceitos resume-se um pensamento que me parece poder oferecer uma resposta adequada aos desafios colocados pela pós-modernidade. Segundo alguns, Bento XVI é um «*papa para a pós-modernidade*», e não apenas o «*papa da razão*». Os conceitos que aqui figuram foram expostos em *A teologia de Joseph Ratzinger. Uma introdução*.

#### 1. Razão

Bento XVI é chamado «*o papa da razão*», pela sua decidida defesa num mundo algo alérgico a ela. O papa-professor falou inúmeras vezes sobre este tema central e decisivo na sociedade actual. Propôs uma «*nova Ilustração*» a partir de uma nova razão. Era este o tema exposto em Ratisbona (e não o islão, tal como alguns entenderam): a necessidade de uma razão aberta, «*ampliada*» ao mundo da arte, da ética, da religião e até dos sentimentos. Esta nova razão será — como afirmou Walter Kasper — mais pós-moderna do que pré-moderna ou antimoderna.

A fé é também profundamente racional, repetiu em numerosas ocasiões. Por isso cabe o diálogo entre ciência e fé, entre fé e razão. Já um ano antes de ser eleito papa, tinha acordado com Jürgen Habermas que razão e religião podiam curar-se reciprocamente das suas respectivas «*patologias*». Por isso o filósofo alemão chamou a Ratzinger «*amigo da razão*». A razão impede — concordaram ambos — que a religião caia no fanatismo e no fundamentalismo; a religião evita, por sua vez, que uma razão puramente técnica cometa erros e produza atropelos como Auschwitz, Hiroshima ou Chernobyl, subprodutos residuais da razão moderna. «*Os sonhos da razão produzem monstros*», desenhou Goya. E a religião poderia impedi-lo.

## 2. Coração

O amor, logicamente, é o primeiro. A primeira encíclica intitulou-se precisamente *Deus é amor*, e nela explicou-nos como se usa e abusa deste sagrado termo. O *eros* deve ser purificado para se converter em verdadeiro amor humano e cristão. Isto é, em *agape*. Mas ao mesmo tempo — acrescentava-se ali — a caridade deve incluir o afecto, o carinho, o amor humano. «*Deus é carinho*», traduziu um santo do século XX a famosa expressão de São João que dá título à encíclica programática de Bento XVI. *Eros* e *agape* apresentam, pois, esta complementaridade e circularidade mútuas. Assumindo e superando a crítica de Nietzsche ao afirmar que o cristianismo retirava a alegria de viver e do amor, o papa alemão falava dessa complementaridade entre amor humano e amor divino.

Mas o *eros* deve ser purificado. Esta purificação suporia uma autêntica «*revolução do amor*», que evitaria cair nos extremos do hedonismo e do espiritualismo. Por outro lado, Bento XVI vem recordar-nos que o amor é possível, porque Deus nos ama primeiro. Esta é uma afirmação revolucionária num mundo algo desenganado e sem amor depois de tantas experiências. O amor é possível se Deus ama e nos ama; e nós podemos amar com esse amor «*emprestado*» pelo próprio Deus. ***Tal «revolução do amor» é possível precisamente porque Deus é amor. Criou-nos e redimiu-nos por amor; dá-nos um amor que é o seu. Podemos amar com o mesmo coração de Jesus Cristo, que deu a sua vida por todos.*** Por isso podemos amar. Existe, portanto, uma continuidade perfeita — termina dizendo — entre o amor, a caridade e a santidade, a qual não seria outra coisa senão o amor pleno, o amor total.

## 3. Criação

Num mundo justamente interessado pela ecologia e pelo meio ambiente, muitos falaram das «*raízes verdes*» da última encíclica social de Bento XVI. *Caritas in veritate* conseguiu pôr em relação não apenas uma análise da crise económica com a ineludível ética dos negócios, mas também com a ética sexual e a defesa da vida, a bioética e o respeito pelo meio ambiente. Por isso é uma «*encíclica global*». João Paulo II era aplaudido quando falava de questões sociais, e vaiado (não o esqueçamos) quando falava das morais ou da ética sexual. Bento XVI, com visão integradora, pretende

apresentar unidas todas as facetas éticas e ecológicas da existência humana. Por isso é uma encíclica global. As suas alusões à ecologia e ao meio ambiente não são, portanto, meramente oportunistas.

Para o teólogo Ratzinger, a criação constituía um dogma esquecido, do qual quase já não se fala. Deveríamos voltar «*ao princípio*» (cf. Gn 1,1; Jo 1,1) para desfazer os danos infligidos ao planeta e a nós próprios.

Propõe, assim, um ecologismo cristão, interior e exterior, com profundas raízes no dia da criação. Esta crença no Criador não é, contudo, uma exclusividade cristã, pois também judeus, muçulmanos e crentes de outras religiões professam uma origem divina do mundo. Esta afirmação tem igualmente a ver com a sua insistência na consciência e na lei natural, e poderia ser um ponto de encontro e de entendimento mútuo com pessoas de outras religiões, e até com ateus e agnósticos. A corrupção interior produz contaminação exterior, e vice-versa: a limpeza interior promove um respeito exterior, pelos outros e pelo meio ambiente.

#### 4. (Ad)oração

Sabe que é o verdadeiro motor da Igreja e da vida cristã. Face ao activismo de curto prazo, o papa alemão sabe esperar, pensar e rezar. Mas sobretudo rezar. O activismo é para Ratzinger «*a grande besta negra*»: agir na Igreja actual sem pensar nem rezar. Para ele, o culto e a oração são também fontes da verdade e do *ethos* cristão. A maior parte dos problemas que a Igreja hoje possa ter provém da falta de união com Jesus Cristo, presente no Pão e na Palavra. É algo de que já falou João Paulo II por ocasião dos primeiros casos dos escândalos de pedofilia entre membros do clero nos Estados Unidos. «*Isto acontece-nos por descuidarmos a Eucaristia*», disse então João Paulo II.

Não era uma evasiva. Aquilo ocorreu, em última instância e com todas as suas consequências, por se ter descuidado o centro da vida cristã. A liturgia foi um dos pontos centrais da teologia de Ratzinger, e por ela professou um interesse especial desde a infância. A razão e a liturgia — afirmava — introduziram-no no mundo de Deus; mais ainda, foram o seu refúgio e a sua defesa perante a ameaça nacional-socialista. No seu pensamento, a liturgia ocupa esse lugar central que lhe corresponde na

Igreja. A categoria da «*adoração*» não é apenas um reduto piedoso, mas um verdadeiro “*lugar teológico*” de onde surgem contínuas inspirações para a teologia e para o pensamento em geral. E, depois de rezar, trabalhar.

#### 5. Jesus Cristo no centro

Esta é uma afirmação incontroversa. Apesar das múltiplas ocupações do seu ministério, Bento XVI não renunciou ao projecto pessoal de escrever o seu *Jesus de Nazaré*, que concluiu em 2011. Este livro constitui uma actividade central como sucessor de Pedro: falar de Jesus Cristo. E falar d’Ele como Deus e homem, como o Cristo da fé e o Jesus da história. Não é mais um profeta nem um avatar da divindade, mas o Filho de Deus feito homem. Só Ele salva. Isto foi também recordado por João Paulo II no Jubileu do ano 2000: juntamente com o pedido de perdão pelos pecados de todos os cristãos, recordou que «*Jesus é o Senhor*», o Salvador, o único Mediador.

Recordar a centralidade salvífica de Jesus Cristo não é uma ocupação entre outras, mas a missão principal da Igreja. O relativismo religioso propõe Jesus Cristo como um homem eminente, um pacifista ou um revolucionário, ou talvez uma pessoa notável que toma consciência da sua presumida divindade. Julga-se Deus e, por isso, pensa que pode salvar. Muitos outros poderiam fazê-lo. No entanto, os cristãos acreditaram e defenderam sempre que toda a salvação vem de Deus em Jesus Cristo. Um budista, um muçulmano ou um animista podem salvar-se, mas sempre em Jesus Cristo. Não em Buda, Maomé ou no Grande Manitú. Só Jesus Cristo é o Filho de Deus, o próprio Deus, como os evangelhos recordam constantemente.

#### 6. Igreja

Face ao conhecido lema “*Cristo sim, Igreja não*”, o papa Ratzinger quer recordar que a Igreja é o corpo e a esposa de Cristo. ***A Igreja está inseparavelmente unida à pessoa de Jesus Cristo. Por isso, a Igreja deveria falar mais d’Ele e menos de si própria e de assuntos clericais. Mais santidade e menos burocracia é a fórmula de Ratzinger para destacar a unidade entre Jesus Cristo e a sua Igreja.*** De facto, esta continua a missão d’Aquele. O próprio Jesus Cristo serviu-se da sua

mediação e, portanto, dos apóstolos, dos bispos e dos demais ministros que seguem esta mesma linha de continuidade. A apostolicidade da Igreja é uma das suas notas fundamentais, recorda-nos uma e outra vez o papa-teólogo. De maneira que existe uma continuidade entre Jesus Cristo, a Igreja dos apóstolos e a Igreja actual.

Isto oferecer-nos-á uma chave para o diálogo ecuménico, que consistirá em aprofundar as nossas raízes comuns. Bento XVI está convencido de que a missão da Igreja consiste em anunciar Cristo e em crescer na comunhão e na coesão dentro dela. Assim se poderá levar por diante esse projecto ecuménico de crescer na unidade na única Igreja de Cristo, desejado intensamente também pelos papas anteriores. O papa alemão pensa que se deve caminhar com passos lentos, mas seguros, como na ascensão a uma montanha. Até agora, os resultados acompanham-no: com os ortodoxos retomou-se o diálogo ecuménico, e já são três as reuniões (Rávena, Chipre, Viena) que tiveram lugar sobre o principal tema que nos separa: o modo de exercer o primado de Pedro. Entretanto, procura-se uma estreita colaboração em questões éticas — sobretudo bioéticas — e na doutrina social.

## 7. Beleza

Ratzinger foi sempre um apaixonado pela beleza. Desde a sua precoce afeição pela música, especialmente pela de Mozart, a dimensão estética faz parte do seu pensamento e da sua visão da vida. De facto, costuma ser chamado «*o Mozart da teologia*», não apenas pela aparente leveza e fluidez do seu pensamento (Ratzinger é mais fácil de ler do que outros teólogos alemães), mas também pela profundidade e dramatismo das suas ideias. Mozart como música de fundo. Além disso, afirmou que um teólogo sem sensibilidade estética se torna perigoso. Ou, como dizia um discípulo seu, ele tinha sempre tempo para tocar piano... Para ele, a beleza não é apenas importante para a teologia, mas também para a própria vida da Igreja e uma dimensão essencial do mundo.

Nesta sociedade pós-moderna e algo estetizante como a actual, dizia Ratzinger, a razão e a beleza presentes na celebração litúrgica, na arte cristã e na vida dos santos podem ser um testemunho de excepção: o melhor cartão de apresentação para o cristianismo. A inauguração da Sagrada

Família constituiu todo um símbolo neste sentido. Em Gaudi encontram-se unidas estas duas dimensões da beleza cristã: em primeiro lugar, como criador de uma beleza nova, moderna e dirigida à glória de Deus, tal como aparece no templo barcelonês; por outro lado, pela beleza presente na vida dos santos, se o processo de beatificação do «*arquitecto de Deus*» chegar a bom porto. Tornam presente a Beleza divina neste mundo.

Estas seriam, pois, as sete palavras nas quais me parece que se poderia sintetizar o “*programa*” do papa actual. Seria algo assim: 2 pilares concêntricos (Cristo e a Igreja), 4 núcleos ontológicos e teológicos (amor, verdade, beleza e esperança) e 4 referências e atitudes: razão, coração, (ad)oração e criação. Este é, na minha opinião, o legado teológico que nos deixa Joseph Ratzinger / Bento XVI.

## Um pastor rodeado de lobos

# Bento XVI e os meios de comunicação

Por Juan Ignacio Brito



## XIV

Como convive um sábio teólogo melómano com a era das notícias em tempo real e das redes sociais? A resposta é fácil: mal. Assim aconteceu a Bento XVI. O seu pontificado, tão repleto de proezas intelectuais, gestos simbólicos, discursos brilhantes e visitas emotivas, esteve, no entanto, longe de gozar de sucesso comunicacional. Talvez se possa afirmar que poucas vezes existiu uma distância tão grande entre a cordialidade de um homem simples, afável, aberto ao diálogo e à troca de ideias, e a crua imagem pública do duro e intransigente “*rottweiler de Deus*”.

A animosidade contra Joseph Ratzinger surgiu no final dos anos 60, quando deixou de estar alinhado com o campo progressista e passou a mostrar-se crítico da forma como certos sectores da Igreja interpretavam os resultados do Concílio Vaticano II, do qual o próprio Ratzinger fora um activo promotor. O ressentimento intensificou-se quando João Paulo II o chamou para assumir a chefia da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, o actual dicastério herdeiro do Santo Ofício e da Inquisição, como repetiam os seus críticos sempre que podiam, com odiosa intencionalidade. Contudo, apesar dos ataques, o então cardeal permaneceu bem protegido sob a poderosa sombra do carismático Papa polaco.

Após a morte deste, os sectores progressistas esperavam que chegasse a vez de um pontífice do seu campo, como ficou evidente nas primeiras votações, em que o argentino Jorge Mario Bergoglio surgiu como candidato com possibilidades. Mas foi finalmente Ratzinger o escolhido no conclave de 2005. A notícia foi recebida com desagrado por esse sector, a partir do qual rapidamente se renovaram as críticas contra o “*pastor alemão*”.

Embora tenham trabalhado juntos durante décadas, Ratzinger e São João Paulo II eram muito diferentes. Um dos aspectos que os distinguiam era que o polaco tinha clara consciência da importância das relações públicas. O mesmo não acontecia com o introvertido Bento XVI, que claramente se sentia mais à vontade entre livros do que diante dos focos e das câmaras.

Talvez por isso mesmo, houve também diferenças ao nível da assessoria comunicacional recebida por cada um. João Paulo II encontrou em Joaquín Navarro Valls um colaborador muito próximo, competente e hábil, com quem desenvolveu uma sintonia única. O papa alemão apenas pôde beneficiar da ajuda do espanhol durante cerca de 15 meses, pois em 2006 este apresentou a sua renúncia ao cargo que ocupava desde 1984. Embora bem-intencionado, o seu sucessor na direcção da Sala de Imprensa da Santa Sé, o jesuíta Federico Lombardi, nunca teve a presença, a firmeza nem a relação com o seu chefe que Navarro-Valls desenvolveu com o seu.

A escassa inclinação mediática de Ratzinger, unida à existência de uma equipa de comunicação não especialmente apta, à oposição aberta de diversos sectores laicos e religiosos e ao auge das tecnologias digitais que permitem a difusão de mensagens de forma constante e a partir de fontes múltiplas e incontrolláveis, abriram uma ferida sangrante no pontificado de Bento XVI. As fragilidades comunicacionais do pontificado foram exploradas pelas agendas próprias de outros, com golpes de efeito que minaram progressivamente a imagem do Papa e da Igreja.

Bento fez o que pôde, mas não foi suficiente. Enfrentou com valentia e misericórdia os escândalos de abusos sexuais cometidos por religiosos, realizou viagens e encontros que foram um retumbante sucesso, escreveu encíclicas e livros cheios de conteúdo valioso e sabedoria. No entanto, invariavelmente, os problemas não lhe deram tréguas.

Mesmo as suas melhores intervenções foram ofuscadas por desastres comunicacionais. Um exemplo foi o profundo discurso sobre o vínculo entre fé e razão que pronunciou em Setembro de 2006 na Universidad de Ratisbona, que se transformou inesperadamente num incidente depois de ter sido interpretado em alguns círculos muçulmanos como um ataque ao Islão, num clima de sensibilidades exacerbadas devido à chamada “*guerra contra o terrorismo*” norte-americana contra grupos islâmicos radicalizados. Embora o próprio pontífice tenha tentado resolver o mal-entendido através de notas explicativas posteriores, o episódio deve tê-lo ensinado que tudo o que dissesse em público podia ser usado contra ele. Mas, em algumas ocasiões, até aquilo que não chegou a dizer foi mal recebido: em 2009 teve de cancelar uma aguardada conferência na Universidad La Sapienza de

Roma quando grupos estudantis o acusaram de ser “*inimigo dos homossexuais*” e de não se ter distanciado “*o suficiente*” do processo da Inquisição contra Galileu no século XVII. A má disposição contra Bento XVI provocou que fosse criticado não apenas pelas suas expressões, mas também pelo que os seus detractores pensavam que ele iria dizer.

A repetição de episódios comunicacionais infelizes durante o papado de Bento XVI leva a suspeitar que dentro do Vaticano existiram forças que actuaram contra ele. A decisão de levantar a excomunhão de quatro bispos da cismática Fraternidad Sacerdotal San Pío X é um caso paradigmático nesse sentido: um dos prelados a quem foi levantada a excomunhão, o inglês Richard Williamson, deu uma entrevista televisiva na qual negava a existência de câmaras de gás nos campos de extermínio alemães durante a Segunda Guerra Mundial. As suas palavras geraram uma controvérsia que cresceu quando o bispo de Estocolmo disse ter advertido o Vaticano sobre a posição revisionista de Williamson e o jornal [Süddeutsche Zeitung] ([https://www.sueddeutsche.de?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.sueddeutsche.de?utm_source=chatgpt.com)) publicou na capa uma notícia intitulada “*O Papa readmite na Igreja um negacionista do Holocausto*”, repleta de inexactidões e interpretações erróneas. O caso transformou-se num escândalo que muitos oportunistas — entre eles :contentReference[oaicite:13]{index=13} — utilizaram para atingir a figura do pontífice. “*Já não queremos ser o papa*”, editorializou dias depois o *Süddeutsche Zeitung*, elogiando a posição adoptada por Merkel e criticando sem piedade Ratzinger. A revista [Der Spiegel]([https://www.spiegel.de?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.spiegel.de?utm_source=chatgpt.com)) sustentou dias mais tarde que o pontífice tinha transformado a Igreja Católica “*num motivo de chacota*”. Um relatório que circulou na Secretaria de Estado do Vaticano atribuiu o desafortunado incidente a uma conspiração que teria montado uma armadilha ao pontífice, e também à “*trapalhice ignorante e falta de comunicação da cúria*”.

Que isto tenha acontecido a Bento XVI, um decidido amigo do povo hebreu que sempre condenou o antissemitismo e promoveu o diálogo interconfessional com a religião judaica, faz com que não seja de excluir a ideia de uma bem-sucedida trama conspirativa para colocar o Santo Padre em dificuldades. Parte desses problemas deveram-se, sem dúvida, ao ominoso silêncio mantido pela Sala de Imprensa nos primeiros dias do escândalo, uma falta de reacção incompreensível.

O que fez transbordar o copo e confirmou que Bento XVI foi “*um pastor rodeado de lobos*” — como diria depois da sua renúncia L’Osservatore Romano — foram as fugas de informação do caso conhecido como *Vatileaks*, que rebentou em 2012 quando um jornalista italiano revelou o conteúdo de uma série de documentos que tinha recebido de Paolo Gabriele, mordomo do Papa. Isto deu origem a uma infinidade de rumores e versões sobre escândalos sexuais, financeiros e extorsões no interior da Santa Sé. O próprio Bento XVI assinalou que o caso provocou “*tristeza no meu coração*”, pois prejudicou severamente o prestígio da Igreja.

A mistura letal de um pontífice pouco hábil no manejo das comunicações de massas e da administração burocrática, a ausência de uma equipa de comunicação bem preparada, as divisões no interior da Cúria, a animosidade que os seus detractores lhe votaram desde o primeiro dia e a má fortuna combinaram-se para gerar uma tempestade reputacional perfeita nos últimos anos do pontificado de Bento XVI.

Nessa altura, um Santo Padre já muito afectado e debilitado tinha declarado ao jornalista Peter Seewald que “*quando um Papa alcança a clara consciência de não estar bem física e espiritualmente para levar avante o encargo confiado, então tem o direito, e em algumas circunstâncias também o dever, de renunciar*”. As cartas estavam lançadas e restava apenas escrever o epílogo, que chegou em Fevereiro de 2013, no consistório em que Bento XVI anunciou a sua decisão de renunciar.

REFLEXÃO



Bento XVI  
e a Doutrina  
Social da Igreja

# Caritas in veritate

Por Álvaro Pezoa B.

## XV

### Introdução

O ensinamento central do Papa Bento XVI em matéria de doutrina social ficou plasmado na sua carta encíclica *Caritas in veritate*, assinada no dia de São Pedro e São Paulo de 2009. Por essa razão, nestas páginas limitar-nos-emos a seguir sinteticamente os seus passos.

Na introdução do documento, o Pontífice deixa manifesto que “*a caridade é a via mestra da doutrina social da Igreja (doravante DSI)*”<sup>[1]</sup>. Todas as responsabilidades e compromissos delineados por esta doutrina provêm da caridade que, segundo o ensinamento de Jesus, é a síntese de toda a Lei<sup>[2]</sup>. Ela dá verdadeira substância à relação pessoal com Deus e com o próximo; não é apenas o princípio das micro-relações, como nas amizades, na família ou no pequeno grupo, mas também das macro-relações, como as relações sociais, económicas e políticas. Para a Igreja, instruída pelo Evangelho, a caridade é tudo porque, como ensina São João<sup>[3]</sup> e como Bento XVI recordou na sua primeira carta encíclica *Deus caritas est*: tudo provém da caridade de Deus, tudo adquire forma por ela e tudo para ela tende.

Só na verdade resplandece a caridade e pode ser vivida autenticamente. A verdade é luz que dá sentido e valor à caridade. Esta luz é simultaneamente a da razão e a da fé, que percebem o seu significado de entrega, acolhimento e comunhão<sup>[4]</sup>. Um cristianismo de caridade sem verdade pode facilmente confundir-se com uma reserva de bons sentimentos, proveitosos para a convivência social, mas marginais<sup>[5]</sup>. A caridade é amor recebido e oferecido. É ‘*graça*’ (*cháris*)<sup>[6]</sup>. É amor que, a partir do Filho, desce sobre nós. A DSI responde a esta dinâmica de caridade recebida e oferecida. É ‘*caritas in veritate in rei sociali*’, anúncio da verdade do amor de Cristo na sociedade.

A caridade na verdade é o princípio em torno do qual gira a DSI, um princípio que adquire forma operativa em critérios orientadores da acção moral. O Pontífice destaca dois deles: a justiça e o bem comum, requeridos

de modo especial pelo compromisso com o desenvolvimento numa sociedade em vias de globalização.

Antes de mais, a justiça. A caridade vai para além da justiça, porque amar é dar. Oferece do ‘*meu*’ ao outro; mas nunca prescinde da justiça, a qual leva a dar ao outro aquilo que é ‘*seu*’, o que lhe corresponde em virtude do seu ser e do seu agir. Não posso dar ao outro do que é meu sem antes lhe ter dado aquilo que em justiça lhe corresponde<sup>[7]</sup>. Não basta dizer que a justiça não é estranha à caridade, que não é uma via alternativa ou paralela à caridade: a justiça é ‘*inseparável da caridade*’, intrínseca a ela. A justiça é a primeira via da caridade ou, como disse Paulo VI., a sua ‘*medida mínima*’, parte integrante desse ‘*amor com obras*’ segundo a verdade<sup>[8]</sup>, ao qual nos exorta o apóstolo João.

Mas a caridade supera a justiça e completa-a segundo a lógica da entrega e do perdão. A ‘*cidade do homem*’ não se promove apenas com relações de direitos e deveres, mas, antes e sobretudo, com relações de gratuidade, misericórdia e comunhão<sup>[9]</sup>.

Há que ter também em grande consideração o bem comum. Amar alguém é querer o seu bem e trabalhar eficazmente por ele. Juntamente com o bem individual, existe um bem relacionado com o viver social das pessoas: o bem comum. Desejar o bem comum e esforçar-se por ele é exigência de justiça e caridade. Não se trata de um bem procurado por si mesmo, mas para as pessoas que fazem parte da comunidade social e que só nela podem alcançar o seu bem real e de modo mais eficaz<sup>[10]</sup>.

Ao publicar em 1967 a encíclica *Populorum progressio* (doravante PP), Paulo VI iluminou o grande tema do desenvolvimento dos povos com o esplendor da verdade e a suave luz da caridade de Cristo. Afirmou que o anúncio de Cristo é o primeiro e principal factor de desenvolvimento<sup>[11]</sup>. Bento XVI retomou esses ensinamentos sobre o desenvolvimento humano integral — de todo o homem e de todos os homens — mais de quarenta anos depois, contando entretanto com o valioso contributo dado por São João Pabuo II através da encíclica *Sollicitudo rei socialis*, com o intuito de comemorar os 20 anos da PP.

Só com a caridade, iluminada pela luz da razão e da fé, é possível alcançar objectivos de desenvolvimento com um carácter mais humano e humanizador. A partilha dos bens e recursos, da qual provém o autêntico desenvolvimento, não se assegura apenas com o progresso técnico e com meras relações de conveniência, mas com a força do amor que vence o mal com o bem e abre a consciência do ser humano a relações recíprocas de liberdade e responsabilidade<sup>[12]</sup>.

#### **Mensagem da *Populorum Progressio***

A *PP*, ponto de referência essencial para o Papa alemão<sup>[13]</sup>, assenta em duas grandes verdades. A primeira é que toda a Igreja, em todo o seu ser e agir, tende a promover o desenvolvimento integral do homem. A segunda<sup>[14]</sup> é que o autêntico desenvolvimento do homem diz respeito, de maneira unitária, à totalidade da pessoa em todas as suas dimensões. Sem a perspectiva de uma vida eterna, o progresso humano neste mundo fica sem fôlego. Encerrado dentro da história, fica exposto ao risco de reduzir-se apenas ao incremento do ter.

As instituições, por si sós, não bastam, porque o desenvolvimento humano integral é, antes de mais, vocação e, portanto, implica que todos assumam livre e solidariamente responsabilidades. Este desenvolvimento exige, além disso, uma visão transcendente da pessoa que necessita de Deus: sem Ele, ou se nega o desenvolvimento ou este é deixado unicamente nas mãos do homem, que cede à presunção da auto-salvação e acaba por promover um desenvolvimento desumanizado<sup>[15]</sup>.

Paulo VI compreendeu claramente que a questão social se tinha tornado mundial e captou a relação recíproca entre o impulso para a unificação da humanidade e o ideal cristão de uma única família de povos, solidária na fraternidade comum<sup>[16]</sup>. O Papa italiano percebia nitidamente a importância das estruturas económicas, da técnica e das instituições, mas dava-se conta, com igual clareza, de que a natureza destas era a de serem instrumentos da liberdade humana. Só se for livre o desenvolvimento pode ser integralmente humano; só num regime de liberdade responsável pode crescer de maneira adequada<sup>[17]</sup>.

Além disso, o desenvolvimento humano integral, enquanto vocação, exige também o respeito pela verdade<sup>[18]</sup> e implica que o seu centro seja a caridade. A sociedade cada vez mais globalizada torna-nos mais próximos, mas não necessariamente mais irmãos. A razão, por si só, é capaz de aceitar a igualdade entre os homens e de estabelecer uma convivência cívica entre eles, mas não consegue fundar a fraternidade. Esta nasce de uma vocação transcendente de Deus Pai, o primeiro que nos amou e que nos ensinou, mediante o Filho, o que é a caridade fraterna (CV 19). É a caridade de Cristo que nos impele: *'caritas Christi urget nos'*<sup>[19]</sup>.

### O desenvolvimento humano no nosso tempo

Estas perspectivas abertas pela *PP* continuam a ser fundamentais para dar vida e orientação ao compromisso pelo desenvolvimento dos povos. Depois de tantos anos decorridos desde a *PP*, assinala Bento XVI em *Caritas in veritate*, ao observar com preocupação o desenvolvimento e a perspectiva das crises que se sucedem nos nossos tempos, perguntamo-nos até que ponto se cumpriram as expectativas de Paulo VI, seguindo o modelo de desenvolvimento adoptado nas últimas décadas.

Reconhecemos que era fundada a preocupação da Igreja perante a capacidade do homem meramente tecnológico para fixar objectivos realistas e poder gerir constante e adequadamente os instrumentos disponíveis. O lucro é útil se, como meio, estiver orientado para um fim que lhe dê sentido, tanto na forma de o adquirir como na de o utilizar. O objectivo exclusivo do benefício, quando obtido de modo errado e sem o bem comum como fim último, corre o risco de destruir a riqueza e criar pobreza.

O desenvolvimento económico desejado por Paulo VI era aquele que produzisse um crescimento real, extensível a todos e concretamente sustentável. Contudo, deve reconhecer-se que o próprio desenvolvimento económico tem estado afectado por desvios e problemas dramáticos, que a crise actual — referência a 2008 — tornou ainda mais evidentes<sup>[20]</sup>. As forças técnicas em movimento, as inter-relações planetárias, os efeitos perniciosos sobre a economia real de uma actividade financeira mal utilizada e em grande parte especulativa, os imponentes fluxos migratórios, frequentemente provocados e depois não geridos adequadamente, ou a

exploração sem regras dos recursos da terra, levam-nos hoje a reflectir sobre as medidas necessárias para resolver problemas que não são apenas novos relativamente aos enfrentados pelo Papa Paulo VI, mas que têm sobretudo um efeito decisivo para o bem presente e futuro da humanidade.

Os aspectos da crise e as suas soluções, bem como a possibilidade de um novo desenvolvimento futuro, estão cada vez mais inter-relacionados, implicam-se reciprocamente, requerem novos esforços de compreensão unitária e uma nova síntese humanista. A crise torna-se ocasião para discernir e projectar de um modo novo<sup>[21]</sup>.

O desenvolvimento deveria libertar-se das ideologias, que frequentemente simplificam de modo artificioso a realidade, e examinar com objectividade a dimensão humana da realidade. Como já assinalara :contentReference[oaicite:2]{index=2}, a linha divisória entre países ricos e pobres já não é tão nítida como nos tempos da *PP*. A riqueza mundial cresce em termos absolutos, mas aumentam também as desigualdades. Nas zonas mais pobres, alguns grupos desfrutam de um tipo de superdesenvolvimento desperdiçador e consumista, que contrasta de modo inaceitável com situações persistentes de miséria desumanizadora e novas pobreza. Continua a produzir-se ‘o escândalo das disparidades gritantes’<sup>[22]</sup>.

Bento XVI quis recordar que o principal capital a salvaguardar e valorizar é o homem, a pessoa na sua integridade: ‘*pois o homem é o autor, o centro e o fim de toda a vida económico-social*’<sup>[23]</sup>. Neste sentido, a mobilidade laboral, associada à desregulação generalizada, foi um fenómeno importante, não isento de aspectos positivos, porque estimula a produção de nova riqueza e o intercâmbio entre culturas diferentes.

Contudo, quando a incerteza sobre as condições de trabalho, causada pela mobilidade e pela desregulação, se torna endémica, surgem formas de instabilidade psicológica e dificuldades em criar percursos próprios coerentes de vida, incluindo o matrimónio. Como consequência, produzem-se situações de degradação humana e desperdício social.

A progressiva mercantilização das trocas culturais aumenta hoje um duplo risco. Nota-se, em primeiro lugar, um eclectismo cultural frequentemente assumido de maneira acrítica: pensa-se nas culturas como sobrepostas umas às outras, substancialmente equivalentes e intercambiáveis. Isso conduz a cair num relativismo que em nada ajuda o verdadeiro diálogo intercultural; no plano social, o relativismo cultural provoca que os grupos culturais estejam juntos ou coexistam, mas separados, sem diálogo autêntico e, por conseguinte, sem verdadeira integração.

Existe, em segundo lugar, o perigo oposto de rebaixar a cultura e uniformizar os comportamentos e estilos de vida. Deste modo, perde-se o sentido profundo da cultura das diferentes nações, das tradições dos diversos povos, no quadro das quais a pessoa enfrenta as questões fundamentais da existência<sup>[24]</sup>.

Um dos aspectos mais destacados do desenvolvimento actual é a importância do tema do respeito pela vida. Trata-se de um aspecto que ultimamente vem assumindo relevo cada vez maior, obrigando-nos a ampliar o conceito de pobreza e de subdesenvolvimento aos problemas ligados ao acolhimento da vida, sobretudo onde esta é impedida de diversas formas.

Concretamente, em várias partes do mundo persistem práticas de controlo demográfico por parte dos governos, que frequentemente difundem a contracepção e chegam até a impor também o aborto. Por sua vez, nos países economicamente mais desenvolvidos, as legislações contrárias à vida estão amplamente difundidas e já condicionaram os costumes e a prática social, contribuindo para difundir uma mentalidade antinatalista, que muitas vezes se procura transmitir também a outros Estados como se fosse um progresso cultural.

Preocupam também as legislações que aceitam a eutanásia. A abertura à vida está no centro do verdadeiro desenvolvimento. Quando uma sociedade se encaminha para a negação e a supressão da vida, acaba por não encontrar a motivação e a energia necessárias para se empenhar ao serviço do verdadeiro bem do homem<sup>[25]</sup>.

Há outro aspecto da vida actual, estreitamente ligado ao desenvolvimento: a negação do direito à liberdade religiosa. Além do fanatismo religioso que impede o exercício do direito à liberdade de religião em alguns ambientes, também a promoção programada da indiferença religiosa ou do ateísmo prático por parte de muitos países contrasta com as necessidades de desenvolvimento dos povos, privando-os de bens espirituais e humanos. Deus é o garante do verdadeiro desenvolvimento do homem enquanto, tendo-o criado à sua imagem, funda também a sua dignidade transcendente e alimenta o seu anseio constitutivo de «ser mais». Este é o dano que o «superdesenvolvimento» produz no desenvolvimento autêntico, quando vem acompanhado pelo «subdesenvolvimento moral»<sup>[26]</sup>. Nesta linha, a valorização moral e a investigação científica devem crescer juntas, e a caridade há-de animá-las num conjunto interdisciplinar harmónico, feito de unidade e distinção. A Doutrina Social da Igreja, que possui «uma importante dimensão interdisciplinar», pode desempenhar nesta perspectiva uma função de eficácia extraordinária. Permite à fé, à teologia, à metafísica e às ciências encontrar o seu lugar dentro de uma colaboração ao serviço do homem. A Doutrina Social da Igreja exerce especialmente nisto a sua dimensão sapiencial<sup>[27]</sup>.

#### **Fraternidade, Desenvolvimento Económico e Sociedade Civil**

A caridade na verdade coloca o homem perante a surpreendente experiência do dom. A gratuidade está presente na sua vida de muitas maneiras, embora frequentemente passe despercebida devido a uma visão da existência que antepõe a tudo a produtividade e a utilidade. Mais ainda, por vezes o homem moderno tem a errada convicção de ser o único autor de si mesmo, da sua vida e da sociedade. Julgar-se auto-suficiente e capaz de eliminar por si só o mal da história levou o homem a confundir a felicidade e a salvação com formas imanentes de bem-estar material e de actuação social. Além disso, a exigência da economia de ser autónoma, de não estar sujeita a «ingerências» de carácter moral, levou o homem a abusar dos instrumentos económicos até de maneira destrutiva. Ao enfrentar esta questão decisiva, deve precisar-se, por um lado, que a lógica do dom não exclui a justiça nem se justapõe a ela como um acrescento externo num segundo momento e, por outro, que o desenvolvimento económico, social e

político necessita, se quiser ser autenticamente humano, de dar espaço ao princípio da gratuidade como expressão de fraternidade<sup>[28]</sup>.

Se há confiança recíproca e generalizada, o mercado é a instituição económica que permite o encontro entre as pessoas, como agentes económicos que utilizam o contrato como norma das suas relações e que trocam bens e serviços de consumo para satisfazer as suas necessidades e desejos. O mercado está submetido aos princípios da chamada justiça comutativa, que regula precisamente a relação entre dar e receber entre iguais. Mas a Doutrina Social da Igreja nunca deixou de sublinhar a importância da justiça distributiva e da justiça social para a economia de mercado, não só porque esta se encontra dentro de um contexto social e político mais amplo, mas também pela trama de relações em que se desenvolve. Com efeito, se o mercado se rege unicamente pelo princípio da equivalência do valor dos bens que se trocam, não chega a produzir a coesão social de que necessita para o seu bom funcionamento. Sem formas internas de solidariedade e de confiança recíproca, o mercado não pode cumprir plenamente a sua própria função económica. Ao mercado interessa promover a emancipação, mas não pode consegui-la por si mesmo, porque não pode produzir aquilo que está fora do seu alcance. Deve retirar forças morais de outras instâncias que sejam capazes de as gerar<sup>[29]</sup>. A actividade económica não pode resolver todos os problemas sociais ampliando simplesmente a lógica mercantil. Deve estar ordenada à consecução do bem comum, que é responsabilidade sobretudo da comunidade política. A Doutrina Social da Igreja sustenta que se podem viver relações autenticamente humanas, de amizade e de sociabilidade, de solidariedade e de reciprocidade, também dentro da actividade económica e não somente fora ou «depois» dela. O sector económico não é nem eticamente neutro nem inumano ou antissocial por natureza. É uma actividade do homem e, precisamente porque é humana, deve ser articulada e institucionalizada eticamente. O grande desafio que temos, colocado pelas dificuldades do desenvolvimento da globalização e pelas crises económico-financeiras, é mostrar, tanto na ordem das ideias como dos comportamentos, que não só não se podem esquecer ou enfraquecer princípios tradicionais da ética social, como a transparência, a honestidade e a responsabilidade, mas também que, nas relações mercantis, o princípio da gratuidade e a lógica do dom, como expressões de fraternidade, podem e devem ter espaço na

actividade económica ordinária. É uma exigência da caridade e da verdade ao mesmo tempo<sup>[30]</sup>.

A vida económica necessita do contrato para regular as relações de troca entre valores equivalentes. Mas necessita igualmente de leis justas e de formas de redistribuição guiadas pela política, além de obras caracterizadas pelo espírito do dom. Enfim, toda a decisão económica tem consequências de carácter moral<sup>[31]</sup>.

Mais ainda, a vitória sobre o subdesenvolvimento requer superar as relações de «dar para ter» (lógica da compra e venda) e «dar por dever» (lógica que o Estado impõe por lei). Sobretudo, precisa-se da abertura progressiva, no contexto mundial, a formas de actividade económica caracterizadas por certas margens de gratuitidade e comunhão. O binómio exclusivo mercado-Estado corrói a sociabilidade, enquanto as formas de economia solidária, que encontram o seu melhor terreno na sociedade civil embora não se reduzam a ela, criam sociabilidade. O mercado da gratuitidade não existe e as atitudes gratuitas não se podem prescrever por lei. Contudo, tanto o mercado como a política necessitam de pessoas abertas ao dom recíproco<sup>[32]</sup>. Sem prejuízo do que foi dito, é importante proceder respeitando o princípio da subsidiariedade, que salvaguarda o princípio da centralidade da pessoa humana, que é quem deve assumir em primeiro lugar o dever do desenvolvimento; os homens devem ser protagonistas da sua realização, «constructores do seu próprio desenvolvimento»<sup>[33]</sup>.

As actuais dinâmicas económicas internacionais, caracterizadas por graves distorções e disfunções, requerem também mudanças profundas no modo de entender a empresa. Um dos maiores riscos é, sem dúvida, que a empresa responda quase exclusivamente às expectativas dos investidores em detrimento da sua dimensão social. O mercado internacional dos capitais, com efeito, oferece hoje uma grande liberdade de acção. Contudo, também é verdade que se está a difundir a consciência da necessidade de uma «responsabilidade social» mais ampla da empresa. Vai-se difundindo cada vez mais a convicção segundo a qual a gestão da empresa não pode ter em conta unicamente o interesse dos seus proprietários, mas também de todos os outros sujeitos que contribuem para a vida da empresa: trabalhadores, clientes, fornecedores, a comunidade de referência<sup>[34]</sup>. João

Paulo II advertia que investir tem sempre significado moral<sup>[35]</sup>. Responder às exigências morais mais profundas da pessoa tem importantes efeitos benéficos para os negócios no plano económico. Com efeito, a economia necessita da ética para o seu correcto funcionamento; mas não de uma ética qualquer, e sim de uma ética amiga da pessoa<sup>[36]</sup>.

**Desenvolvimento dos povos, direitos e deveres, ambiente.**

«A solidariedade universal, que é um facto e um benefício para todos, é também um dever». Actualmente, muitos pretendem pensar que nada devem a ninguém, senão a si mesmos. Pensam que são apenas titulares de direitos e frequentemente custa-lhes amadurecer na sua responsabilidade relativamente ao desenvolvimento integral próprio e alheio. Por isso, é importante insistir numa nova reflexão sobre os deveres que os direitos pressupõem, e sem os quais estes se convertem em algo arbitrário. Os direitos individuais, desvinculados de um conjunto de deveres que lhes dê um sentido profundo, desarticulam-se e dão lugar a uma espiral de exigências praticamente ilimitada e carente de critérios. A exacerbação dos direitos conduz ao esquecimento dos deveres. Os deveres delimitam os direitos porque remetem para um quadro antropológico e ético em cuja verdade se inserem também os direitos e assim deixam de ser arbitrários. Por este motivo, os deveres reforçam os direitos e reclamam que estes sejam defendidos e promovidos como um compromisso ao serviço do bem. Partilhar os deveres recíprocos mobiliza muito mais do que a mera reivindicação de direitos<sup>[37]</sup>.

A concepção dos direitos e dos deveres relativamente ao desenvolvimento deve ter também em conta os problemas relacionados com o crescimento demográfico. Trata-se de um aspecto muito importante do verdadeiro desenvolvimento, porque afecta os valores irrenunciáveis da vida e da família. Não é correcto considerar o aumento da população como a primeira causa do subdesenvolvimento, mesmo do ponto de vista económico. A abertura moralmente responsável à vida é uma riqueza social e económica. A diminuição dos nascimentos, por vezes abaixo do chamado «índice de substituição geracional», põe em crise até os sistemas de assistência social. Além disso, as famílias pequenas, ou muito pequenas, correm por vezes o risco de empobrecer as relações sociais e de não

assegurar formas eficazes de solidariedade. São situações que apresentam sintomas de escassa confiança no futuro e de fadiga moral. Por isso, torna-se uma necessidade social — e mesmo económica — continuar a propor às novas gerações a beleza da família e do matrimónio, a sua sintonia com as exigências mais profundas do coração e da dignidade da pessoa. Nesta perspectiva, os Estados são chamados a estabelecer políticas que promovam a centralidade e a integridade da família, fundada no matrimónio entre um homem e uma mulher, célula primordial e vital da sociedade<sup>[38]</sup>.

O tema do desenvolvimento está também hoje muito ligado aos deveres que nascem da relação do homem com o ambiente natural. Este é um dom de Deus para todos, e o seu uso representa para nós uma responsabilidade para com os pobres, as gerações futuras e toda a humanidade. Na natureza reconhece-se o maravilhoso resultado da intervenção criadora de Deus, que o homem pode utilizar responsabilmente para satisfazer as suas legítimas necessidades — materiais e imateriais — respeitando o equilíbrio inerente à própria criação. Se esta visão se desvanece, acaba-se por considerar a natureza como um tabu intocável ou, pelo contrário, por abusar dela. Ambas as posturas não são conformes com a visão cristã da natureza. Simultaneamente, deve sublinhar-se que é contrário ao verdadeiro desenvolvimento considerar a natureza mais importante do que a própria pessoa humana. Por outro lado, também é necessário refutar a posição contrária, que olha para a sua completa tecnificação, porque o ambiente natural não é apenas matéria disponível ao nosso gosto, mas obra admirável do Criador e que traz em si uma «gramática» que indica finalidade e critérios para um uso inteligente, não instrumental nem arbitrário<sup>[39]</sup>.

O modo como o homem trata o ambiente influencia a maneira como se trata a si mesmo, e vice-versa. Isto exige que a sociedade actual reveja seriamente o seu estilo de vida que, em muitas partes do mundo, tende para o hedonismo e o consumismo, despreocupando-se dos danos que daí derivam. Qualquer diminuição da solidariedade e do civismo produz danos ambientais, assim como a degradação ambiental, por sua vez, provoca insatisfação nas relações sociais. Para salvaguardar a natureza não basta intervir com incentivos ou desincentivos económicos, e nem sequer basta uma instrução adequada. O problema decisivo é a capacidade moral global da sociedade. Se não se respeita o direito à vida e à morte natural, se se

torna artificial a concepção, a gestação e o nascimento do homem, se se sacrificam embriões humanos à investigação, a consciência comum acaba por perder o conceito de ecologia humana e, com ele, o da ecologia ambiental. É uma contradição pedir às novas gerações respeito pelo ambiente natural, quando a educação e as leis não as ajudam a respeitarem-se a si mesmas. Trata-se de uma grave antinomia da mentalidade e da praxis actuais, que avilta a pessoa, transtorna o ambiente e prejudica a sociedade<sup>[40]</sup>.

#### **A colaboração da Família Humana**

Uma das pobrezaas mais profundas que o homem pode experimentar é a solidão. O homem está alienado quando vive sozinho ou se afasta da realidade, quando renuncia a pensar e a acreditar num Fundamento. Toda a humanidade está alienada quando se entrega a projectos exclusivamente humanos, a ideologias e utopias falsas. O homem valoriza-se não isolando-se, mas colocando-se em relação com os outros e com Deus. Portanto, a importância dessas relações é fundamental. O desenvolvimento dos povos depende sobretudo de que os homens se reconheçam como parte de uma única família. Coincide com a inclusão relacional de todas as pessoas e de todos os povos na única comunidade da família humana, que se constrói na solidariedade sobre a base dos valores fundamentais da justiça e da paz<sup>[41]</sup>.

A revelação cristã sobre a unidade do género humano pressupõe uma interpretação metafísica do *humanum*, na qual a relacionalidade é elemento essencial.

A religião cristã e as outras religiões podem contribuir para o desenvolvimento somente se Deus tiver um lugar na esfera pública, com referência específica à dimensão cultural, social, económica e, em particular, política. A Doutrina Social da Igreja nasceu para reivindicar essa «carta de cidadania» da religião cristã. A negação do direito de professar publicamente a própria religião e de trabalhar para que as verdades da fé inspirem também a vida pública tem consequências negativas sobre o verdadeiro desenvolvimento. A exclusão da religião do âmbito público, assim como o fundamentalismo religioso, por outro lado, impedem o encontro entre as pessoas e a sua colaboração para o progresso da humanidade. No laicismo e no fundamentalismo perde-se a possibilidade de

um diálogo fecundo e de uma colaboração proveitosa entre a razão e a fé religiosa. A razão necessita sempre de ser purificada pela fé, e isto vale também para a razão política, que não deve julgar-se onipotente. Por sua vez, a religião tem sempre necessidade de ser purificada pela razão para mostrar o seu autêntico rosto humano<sup>[42]</sup>. Nesta linha argumentativa, por exemplo, o princípio da subsidiariedade deve manter-se intimamente unido ao princípio da solidariedade e vice-versa, porque assim como a subsidiariedade sem a solidariedade desemboca em particularismo social, também é certo que a solidariedade sem a subsidiariedade acabaria no assistencialismo que humilha o necessitado<sup>[43]</sup>.

Outro aspecto digno de atenção é o fenómeno das migrações. Impressiona pelas suas grandes dimensões, pelos problemas sociais, económicos, políticos, culturais e religiosos que suscita, e pelos dramáticos desafios que coloca às comunidades nacionais e à comunidade internacional. Podemos dizer que estamos perante um fenómeno social que marca uma época, que requer uma forte e clarividente política de cooperação internacional para o enfrentar<sup>[44]</sup>. O desemprego, a pobreza e a dignidade do trabalho ressaltam também ao considerar os problemas do desenvolvimento. Seguindo o seu predecessor João Paulo II, Bento XVI põe especial ênfase na relevância do «trabalho digno». A palavra «digno» aplicada ao trabalho significa um trabalho que, em qualquer sociedade, seja expressão da dignidade essencial de todo o homem ou mulher: um trabalho livremente escolhido, que associe efectivamente os trabalhadores, homens e mulheres, ao desenvolvimento da sua comunidade; um trabalho que, deste modo, faça com que os trabalhadores sejam respeitados, evitando toda a discriminação; um trabalho que permita satisfazer as necessidades das famílias e escolarizar os filhos sem que estes se vejam obrigados a trabalhar; um trabalho que permita aos trabalhadores organizarem-se livremente e fazer ouvir a sua voz; um trabalho que assegure uma condição digna aos trabalhadores quando chegam à reforma<sup>[45]</sup>.

#### **O desenvolvimento dos povos e a técnica**

A pessoa humana tende por natureza ao seu próprio desenvolvimento. Mas este não está garantido por uma série de mecanismos naturais, pois cada um de nós tem consciência da sua capacidade de decidir livre e

responsavelmente. Também não se trata de um desenvolvimento à mercê do nosso capricho, uma vez que todos sabemos que somos um dom e não o resultado da autogeração. A nossa liberdade está originariamente caracterizada pelo nosso ser, com as suas próprias limitações. Não só as outras pessoas se nos apresentam como indisponíveis, mas também nós próprios o somos para nós mesmos. O desenvolvimento da pessoa degrada-se quando esta pretende ser a única criadora de si mesma. De modo análogo, também o desenvolvimento dos povos se degrada quando a humanidade pensa que pode recriar-se utilizando os «prodígios» da tecnologia. Perante esta pretensão prometeica, devemos fortalecer o apreço por uma liberdade não arbitrária, mas verdadeiramente humana, tornada possível pelo reconhecimento do bem que a precede. Para isso, o homem necessita entrar em si mesmo para reconhecer as normas fundamentais da lei moral natural que Deus inscreveu no seu coração<sup>[46]</sup>.

O tema do desenvolvimento dos povos está estreitamente ligado ao progresso tecnológico e às suas aplicações deslumbrantes no campo biológico. A técnica é o aspecto objectivo do agir humano, cuja origem e razão de ser está no elemento subjectivo: o homem que trabalha. Por isso, a técnica nunca é apenas técnica. Manifesta quem é o homem e quais são as suas aspirações de desenvolvimento, exprime a tensão da alma humana para a superação gradual de certos condicionamentos materiais. A técnica, portanto, insere-se no mandato de cultivar e guardar a terra<sup>[47]</sup>, que Deus confiou ao homem, e orienta-se para reforçar essa aliança entre o ser humano e o meio ambiente que deve reflectir o amor criador de Deus<sup>[48]</sup>.

O desenvolvimento tecnológico pode alimentar a ideia da auto-suficiência da técnica, quando o homem se pergunta apenas pelo como, em vez de considerar os porquês que o impulsionam a agir. Por isso, a técnica tem um rosto ambíguo. Nascida da criatividade humana, como instrumento da liberdade da pessoa, pode entender-se como elemento de uma liberdade absoluta, que deseja prescindir dos limites inerentes às coisas. O processo de globalização poderia substituir as ideologias pela técnica, transformando-se ela própria num poder ideológico, que exporia a humanidade ao risco de se encontrar encerrada dentro de um *a priori* do qual não poderia sair para encontrar o ser e a verdade. Esta visão reforça muito hoje a mentalidade tecnicista, que faz coincidir a verdade com o

factível. Mas quando o único critério de verdade é a eficiência e a utilidade, nega-se automaticamente o desenvolvimento. Com efeito, o verdadeiro desenvolvimento não consiste principalmente em fazer. A chave do desenvolvimento está numa inteligência capaz de entender a técnica e captar o significado plenamente humano do agir do homem, segundo o horizonte de sentido da pessoa considerada na globalidade do seu ser. A técnica atrai fortemente o homem, porque o resgata das limitações físicas e lhe amplia o horizonte. Mas a liberdade humana é ela mesma apenas quando responde a esta atracção da técnica com decisões que são fruto da responsabilidade moral. Daí a necessidade urgente de uma formação para um uso ético e responsável da técnica. Quando predomina a absolutização da técnica produz-se uma confusão entre os fins e os meios.

Actualmente, a bioética é um campo prioritário e crucial na luta cultural entre o absolutismo da técnica e a responsabilidade moral, e no qual está em jogo a possibilidade de um desenvolvimento humano e integral. Este é um âmbito muito delicado e decisivo, onde se coloca com toda a sua força dramática a questão fundamental: se o homem é um produto de si mesmo ou se depende de Deus, de se a razão está aberta à transcendência ou se se encontra fechada na imanência. A racionalidade do agir técnico centrada apenas em si mesma revela-se irracional, porque comporta uma rejeição firme do sentido e do valor. Atraída pelo puro agir técnico, a razão sem a fé vê-se levada a perder-se na ilusão da sua própria onnipotência. A fé sem a razão corre o risco de se afastar da vida concreta das pessoas<sup>[49]</sup>.

Paulo VI já tinha percebido e assinalado o alcance mundial da questão social. Seguindo esta linha, hoje é preciso afirmar que a questão social se converteu radicalmente em questão antropológica, no sentido de que implica não apenas o próprio modo de conceber, mas também de manipular a vida, cada dia mais exposta pela biotecnologia à intervenção do homem. A fecundação *in vitro*, a investigação com embriões, a possibilidade da clonagem e da hibridação humana nascem e são promovidas na cultura actual do desencanto total, que julga ter desvendado qualquer mistério, uma vez que chegou já à raiz da vida. É aqui que o absolutismo da técnica encontra a sua máxima expressão. Por detrás destes cenários (incluídos o aborto e a eugenia) há planteamentos culturais (a «cultura da morte») que negam a dignidade humana. Por sua vez, estas práticas fomentam uma

concepção materialista e mecanicista da vida humana. Deus revela o homem ao homem: a razão e a fé colaboram ao mostrar-lhe o bem, contanto que ele o queira ver; a lei natural, na qual brilha a Razão criadora, indica a grandeza do homem, mas também a sua miséria, quando desconhece o apelo da verdade moral. Não há desenvolvimento pleno nem bem comum universal sem o bem espiritual e moral das pessoas, consideradas na totalidade de alma e corpo<sup>[50]</sup>.

### Conclusão

Sem Deus o homem não sabe para onde ir nem consegue entender quem é. Paulo VI recordou-nos na *Populorum Progressio* que o homem não é capaz de governar por si mesmo o seu próprio progresso, porque ele sozinho não pode fundar um verdadeiro humanismo. Só se pensarmos que fomos chamados individualmente e como comunidade a fazer parte da família de Deus como seus filhos, seremos capazes de forjar um pensamento novo e tirar novas energias ao serviço de um humanismo íntegro e verdadeiro. Portanto, a força mais poderosa ao serviço do desenvolvimento é um humanismo cristão, que vivifique a caridade e que se deixe guiar pela verdade, acolhendo uma e outra como um dom permanente de Deus. O humanismo que exclui Deus é um humanismo desumano. O desenvolvimento implica atenção à vida espiritual, levar seriamente em conta a experiência de fé em Deus, de fraternidade espiritual em Cristo, de confiança na Providência e na Misericórdia divina, de amor e perdão, de renúncia a si mesmo, de acolhimento do próximo, de justiça e de paz. Tudo isto é indispensável para transformar os «corações de pedra» em «corações de carne» (Ez 36,26), e tornar assim a vida terrena mais «divina» e, por isso mesmo, mais digna do homem. Perante os grandes problemas do desenvolvimento dos povos, que nos impulsionam quase para a inquietação e o abatimento, vem em nosso auxílio a palavra de Jesus Cristo, que nos faz saber: «Sem Mim nada podeis fazer» (Jo 15,5). E anima-nos: «Eu estarei convosco todos os dias, até ao fim do mundo» (Mt 28,20). O amor de Deus convida-nos a sair do que é limitado e não definitivo, dá-nos coragem para trabalhar e continuar na busca do bem de todos, ainda que não se realize imediatamente, ainda que aquilo que consigamos nós, as autoridades políticas e os agentes económicos, seja sempre menos do que anelamos. Deus dá-nos a força para lutar e sofrer por amor ao bem comum, porque Ele é o nosso tudo, a nossa esperança maior (CV 78-79).

COLUNA



Por **Sofia Brahm**

Bento e a Teologia da  
Libertação na América Latina

Proclamar  
íntegra a  
**mensagem  
da Salvação**

## XVI

Duas viagens apostólicas trouxeram Bento XVI à América Latina: uma em maio de 2007, para a inauguração da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizada em Aparecida, Brasil, e outra em março de 2012, ocasião em que visitou o México e Cuba. A primeira delas reveste-se de especial relevância, pois nela soube condensar, num único discurso, uma longa doutrina pontifícia relativa à América Latina, ao mesmo tempo que integrou, de forma simples e pedagógica, os seus próprios ensinamentos no plano pastoral e social. Cada palavra daquele discurso inaugural possui uma densidade surpreendente, sobre a qual vale a pena voltar.

### **A sua mensagem social: uma autêntica libertação em Cristo**

A Igreja latino-americana chegava a Aparecida trazendo consigo uma rica tradição de reflexão teológica que não era alheia ao pontífice alemão. Desde os tempos posteriores ao Concílio Vaticano II, esta tinha começado a desenvolver uma teologia com cunho próprio, aspirando a ser mais protagonista no devir eclesial e não mera repetidora de directrizes provenientes de Roma ou de outras escolas teológicas estrangeiras. Este impulso foi promovido principalmente pela corrente da Teologia da libertação, a qual procurou fazer uma teologia propriamente latino-americana.

O movimento teológico e pastoral da Teologia da libertação nasceu com uma forte aspiração à justiça, tendo em consideração a opressão que padeciam muitos homens do continente nos anos 50 e 60. Ao mesmo tempo, o tema da libertação encontrava uma forte consonância com a mensagem de libertação presente no Evangelho; contudo, tinha o problema de depender, para a sua análise, de uma concepção ateia e materialista do homem e da realidade proveniente da análise marxista.

Paulo VI e João Paulo II, ao participarem, respectivamente, na Conferência de Medellín e na Conferência de Puebla, abordaram o tema da libertação. Paulo VI rejeitou em Medellín o marxismo e a rebelião como meios de luta pela justiça, tendo em conta que muitos católicos se tinham entregue ao caminho revolucionário através da guerrilha. Por sua vez, *João*

*Paulo II, em Puebla, falou de uma autêntica e cristã concepção de libertação, retomando as palavras de Paulo VI presentes em «Evangelii nuntiandi» (n. 9): “Libertação de tudo o que oprime o homem, mas que é, antes de mais, salvação do pecado e do maligno, dentro da alegria de conhecer Deus e de ser conhecido por Ele”.*

Desde a Congregação para a Doutrina da Fé, presidida por Joseph Ratzinger, foram publicadas duas instruções, *Libertatis Nuntius*, em 1984, e *Libertatis Conscientia*, em 1986, nas quais se procurou esclarecer, doutrinal e magisterialmente, os pontos mais problemáticos da Teologia da libertação. Nelas sublinhou-se a ideia de libertação como “*libertação do pecado*”, em consonância com as palavras de João Paulo II em Puebla, ao mesmo tempo que se recuperou a ideia cristã da opção preferencial pelos pobres.

Quando, no seu discurso de Aparecida, Bento XVI fala de “*realidade*”, é importante ter em conta todo este percurso. “*O que é esta ‘realidade’?*”, pergunta-se. “*O que é o real? São ‘realidade’ apenas os bens materiais, os problemas sociais, económicos e políticos?*” Recordou então que Deus é o fundamento da realidade e que o erro destrutivo, tanto dos sistemas capitalistas como dos marxistas, consistiu em retirar Deus do conceito de realidade. .

Sublinhando que Cristo não é conhecido apenas dogmaticamente, mas também caminhando com Ele e tendo os seus mesmos sentimentos, praticando a justiça e o amor, destacou alguns pontos-chave do seu ensinamento social. Afirmou, por exemplo, que a ideia da opção preferencial pelos pobres “*está implícita na fé cristológica naquele Deus que Se fez pobre por nós, para nos enriquecer com a sua pobreza*”, e recordou que a evangelização está sempre unida à promoção humana e a uma “*autêntica libertação cristã*”.

Assim, citando a sua encíclica *Deus caritas est*, recorda que “*o amor a Deus e o amor ao próximo fundem-se entre si: no mais humilde encontramos o próprio Jesus e em Jesus encontramos Deus*”.

Quando Bento XVI chega a Aparecida, ressoava especialmente no continente uma nova corrente teológica, forjada na Conferência de Puebla e cujo principal representante é actualmente o Papa Francisco. Embora

nascida, em certo sentido, a partir da Teologia da libertação, os postulados da denominada “*Teologia do povo*” conseguiram resolver certos impasses que a tornavam infrutífera. No discurso pronunciado por Bento XVI naquela ocasião é possível ver uma notável sintonia com os postulados desta nova teologia. Nele, o Papa propôs uma ideia de religiosidade encarnada na história e na cultura, fruto de um encontro fecundo de culturas.

Bento XVI tinha consciência de que a mensagem do Evangelho, se não se encarnasse na cultura própria e no momento histórico presente, nunca impregnaria verdadeiramente a vivência do povo latino-americano. A mensagem de Aparecida recupera, de forma surpreendente, estas ideias, especialmente a ideia de que as culturas devem transformar-se e estar abertas ao encontro e ao diálogo, e que o Evangelho deve brotar de maneira viva e nova em cada uma delas. Este olhar sobre uma religiosidade que se encarna nas diferentes culturas afastava-se tanto de algumas utopias indigenistas presentes no continente, como de teologias eurocentristas e românticas, ambas excessivamente estáticas, nas quais se pretendia que certas formas de vivência do religioso fossem as formas ideais, sem permitir a sua transformação e maturação.

Com esta valorização da cultura própria, Bento XVI faz também um reconhecimento agradecido dos dons e tesouros que Deus entregou ao continente, especialmente o “*grande mosaico da religiosidade popular*”, “*precioso tesouro da Igreja católica na América Latina*”. Embora, no final, se encarregue de advertir, para deixar aberta a discussão e precisar que nem todos os aspectos da cultura são necessariamente bons, que existem certas questões da religiosidade popular que a Igreja é chamada a “*purificar*”.

Ao mesmo tempo que valorizou a religiosidade popular, Bento XVI preocupou-se em recordar o precioso dom que a Igreja nos entrega com os sacramentos. O Papa tinha consciência de que, embora o continente possua uma fé viva, esta tende a ser vivida fora da instituição eclesial. É uma fé mais de santuário do que de paróquia e de missa dominical. Por isso, sugere dar prioridade pastoral à centralidade da vida sacramental.

**A mensagem continua**

Na Conferência de Aparecida não encontramos apenas um pastor que se aproximou, compreendeu e iluminou o caminhar eclesial da região, mas também aí confluíram os ensinamentos daqueles que o precederam, para dar continuidade a uma mensagem coerente e sempre nova, a fim de que o Evangelho se faça vida no continente.

A mensagem de Bento XVI para a Igreja latino-americana fica condensada naquele discurso inaugural e resumida numa frase exposta algumas semanas antes aos participantes na plenária da Pontifícia Comissão para a América Latina: *“É preciso proclamar integralmente a Mensagem da Salvação, que chegue a impregnar as raízes da cultura e se encarne no momento histórico latino-americano actual, para responder melhor às suas necessidades e legítimas aspirações”*. Foi disso que tratou aquele discurso: proclamar uma Mensagem íntegra, onde a realidade de Deus não seja excluída.

Em Aparecida foi também fundamental o contributo do então cardeal Bergoglio, com quem Bento XVI aí forjou amizade. Bergoglio foi redactor-chefe do documento conclusivo e nele se tornou manifesta a principal linha do seu posterior pontificado: a ideia de ser uma Igreja em saída, de discípulos e missionários de Cristo.

ENSAIO

A proposta de hermenêutica bíblica de  
Joseph Ratzinger — Bento XVI

# Passar da letra ao espírito

Por Ignacio Pizarro



## XVII

Para além de Joseph Ratzinger ser considerado como uma figura maior dentro do panorama teológico católico do século XX, ele não foi um biblista no sentido que tradicionalmente tem este termo no contexto académico actual. Os biblistas ensinamos cursos de Bíblia, dedicamos as nossas investigações a alguma passagem bíblica específica, publicamos algum comentário sobre algum livro da Bíblia no qual nos consideramos competentes, ou então escrevemos sobre algum tema segundo o modo como este aparece em tal ou tal livro, de acordo com uma determinada metodologia. Visto que as suas publicações não correspondem a tal programa de trabalho, é natural que, em geral, a obra de Ratzinger não seja considerada como instrumento para um programa bíblico.

No entanto, a obra em três volumes que, já como Papa, deixou como uma espécie de testamento teológico poderia ser qualificada como uma obra de teologia bíblica, ou pelo menos situada a meio caminho entre a cristologia e a teologia bíblica. Ao apoiar-se nos relatos dos evangelhos e interpretá-los a partir da Tradição, *Jesus de Nazaré* (2006-2012)<sup>[1]</sup> é uma obra profundamente exegética, com momentos mais especulativos: uma espécie de cristologia narrativa. Poderemos dizer que Ratzinger ultrapassou os limites da dogmática ou da teologia fundamental, disciplinas nas quais seguramente alcançou o seu mais alto voo, para entrar numa área que não lhe era própria? Qual foi a sua intenção?

A resposta a esta pergunta está relacionada com a concepção que o próprio Ratzinger tinha acerca do papel da interpretação da Bíblia para a teologia e, em geral, para a vida da Igreja. De facto, a interpretação bíblica foi objecto de muitos dos seus esforços, primeiro como teólogo, depois como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e, por fim, como Papa. Por conseguinte, as suas intuições sobre este tema podem apreciar-se em textos que correspondem tanto a diferentes períodos como aos diversos cargos em que lhe coube servir. Entre estes podem enumerar-se artigos como “*A interpretação da Bíblia em conflito*”, de 1989, documentos da Pontifícia Comissão Bíblica (PCB) – presidida por Ratzinger enquanto prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé – como “*A interpretação da Bíblia na Igreja*”, de 1993, ou o prólogo ao já citado *Jesus de Nazaré*, de

2006, entre outros. Como síntese, e talvez como testemunho da maturidade do seu pensamento sobre este ponto, encontramos a Exortação Apostólica *Verbum Domini*, de 2010, a qual inclui uma longa secção intitulada precisamente “*A hermenêutica da Sagrada Escritura na Igreja*”<sup>[2]</sup>.

Para compreender melhor a proposta bíblico-teológica de Bento XVI, é necessário ter presente em que discussão ele está a entrar: trata-se da questão do estatuto da teologia bíblica tal como esta foi entendida e desenvolvida desde a modernidade. Um percurso por alguns marcos da disciplina pode ser útil para captar qual é o ponto hermenêutico que Ratzinger está a tentar apresentar – ou, dito de outra maneira, compreender com quem está a dialogar.

Em 1787, na Universidade de Altdorf, o professor Johann Philipp Gabler (1753-1826) proferiu a lição magistral considerada por muitos como o início formal da teologia bíblica moderna, intitulada “*Sobre a precisa distinção entre a teologia bíblica e a teologia dogmática e a correcta distinção das respectivas finalidades*”<sup>[3]</sup>. Nessa ocasião, Gabler expôs a necessidade de libertar a Bíblia de certos vícios em que alguns teólogos incorriam ao lê-la: em particular, o autor pediu que o estudo da Bíblia não se limitasse à procura de frases que servissem como justificação de determinados dogmas – os chamados “*dicta probantia*”. Chamou também a atenção para o risco de o leitor da Bíblia procurar ou projectar no texto as suas próprias cosmovisões. Por conseguinte, Gabler propôs um itinerário epistemológico que permitisse, nas suas palavras, “*seguir um método justo para elaborar prudentemente as ideias dos autores sagrados*”, para depois estabelecer “*correctamente o seu uso na dogmática e o âmbito delimitado desta última*”<sup>[4]</sup>.

O que se seguiu a este marco, conhecido entre os biblistas como “*O discurso de Gabler*” ou “*A lição inaugural*”, foi uma assimilação paulatina, mas constante, entre os séculos XIX e XX, da teologia bíblica aos estudos históricos da religião de Israel. A especificidade e a natureza destas investigações fizeram com que a integração entre a leitura histórico-crítica da Bíblia e o desenvolvimento da teologia dogmática, horizonte último do projecto gableriano, se tornasse cada vez mais complexa, ao ponto de se chegar a uma separação *de facto*. Hoje em dia, isto reflecte-se em

caricaturas recorrentes que apresentam os biblistas como descrentes que estudam a Escritura de maneira “científica”, sem relacionar as suas investigações com a fé. O restante povo, pelo contrário, aproximar-se-ia do texto bíblico com uma perspectiva “espiritual”, ignorando os resultados dos estudos bíblicos por estes serem considerados “inúteis”, quando não “perigosos” para os crentes. Este fenómeno, que poderíamos denominar “dualismo hermenêutico”, é reconhecido em numerosos textos tanto de Ratzinger como de outros autores que procuram descrever o estado da exegese bíblica contemporânea<sup>[5]</sup>.

Como facilmente se pode intuir, para além da sua incontestável hegemonia no âmbito académico, não tardaram a surgir críticas ao paradigma de leitura histórico-crítica da Bíblia. Entre estas, atrever-me-ia a dizer que a mais decisiva para a trajectória da teologia bíblica é a obra do teólogo suíço Karl Barth (1886-1968). Embora seja verdade que se reconhece uma evolução no seu pensamento, é contudo possível afirmar que, desde a sua *Carta aos Romanos* (1919, segunda edição profundamente reelaborada em 1922) até à secção da sua *Kirchliche Dogmatik* dedicada à Sagrada Escritura (1932), a obra de Barth pode ser lida como uma reacção à teologia liberal predominante no seu tempo, a qual se desenvolvia a partir de conceitos sobretudo especulativos, em vez de o fazer a partir da principal fonte da revelação segundo a tradição protestante: a Palavra de Deus posta por escrito. Como foi exposto acima, desde o século XVII a exegese em língua alemã estava a interpretar a Bíblia de maneira abundante – sem dúvida como consequência do princípio protestante da *Sola Scriptura*. Contudo, nas palavras do próprio Barth, estava-se a tomar como norma não um objecto – neste caso, o texto bíblico – mas um método. Por sua vez, os autores que defendiam a leitura da Bíblia enquanto busca da verdade histórica justificavam a sua opção com base no facto de que apenas tal procedimento permitiria não confundir, nas palavras de um dos professores de Barth, Adolf von Harnack (1851-1930), um Cristo imaginário com o verdadeiro<sup>[6]</sup>.

O ponto de Barth não é necessariamente contrário ao de von Harnack, mas coloca o acento no facto de a transcendência de Deus ser absoluta e radicalmente distinta da imanência humana. Isto faz com que o acesso à divindade se dê através de uma tensão dialéctica que impede identificar

plenamente a história do homem com a revelação de Deus. A crítica ao paradigma historicista não é tanto um desprezo pela história em si mesma, mas antes um alerta para a relação entre Escritura, Revelação e Verdade: será possível conhecer Deus, que é o próprio objecto da Revelação e que Se revela de maneira privilegiada nas Escrituras, procurando-O através de um método que relativiza as próprias Escrituras canónicas? No seu horizonte, estas questões colocadas por Barth ao método exegético não estão longe das críticas que Ratzinger, a partir da teologia fundamental, apresentará décadas mais tarde a uma nova geração de biblistas. Ambos coincidem na necessidade de ir para além do paradigma de leitura histórico-crítica da Bíblia – ou, se se quiser, na necessidade de explicitar os pressupostos (teológicos ou outros) que operam na interpretação da Escritura. O facto de, com mais de meio século de diferença, a discussão continuar actual dá conta de um tema que transcende gerações, porque diz respeito nada menos do que à própria natureza da hermenêutica bíblica enquanto disciplina teológica<sup>[7]</sup>.

Assim, dada a agudeza das suas observações, a obra de Barth não podia passar despercebida e, por isso mesmo, representou o início de um novo capítulo na história da interpretação bíblica moderna. O desafio que se apresentou à nova geração de biblistas foi, efectivamente, elaborar uma síntese que incluísse a sensibilidade teológica à já conquistada perspectiva de leitura histórico-crítica. Não é por acaso, portanto, que o período que vai dos anos 30 aos anos 70 do século passado, conhecido como a época de ouro da teologia bíblica, coincida com a publicação das suas intuições bíblico-hermenêuticas: dentro deste período, autores que frequentaram cursos com Barth procuraram articular exegese e teologia, elaborando sínteses criativas, alguns dos cujos frutos permanecem actuais. Penso, por exemplo, na *Teologia do Antigo Testamento* de Walther Eichrodt (1890-1978), colega de Barth na Universidade de Basileia, que ancorou a sua proposta em torno da categoria de aliança; ou então na *Teologia do Antigo Testamento* de Gerhard Von Rad (1901-1971), que, influenciado por Barth, desenvolveu juntamente com Oscar Cullmann (1902-1999) a decisiva categoria de história da salvação. Outra obra relevante do período é a *Teologia do Novo Testamento* de Rudolf Bultmann (1884-1976), um dos maiores expoentes da chamada teologia querigmática<sup>[8]</sup>.

Todos estes esforços fazem parte de uma vigorosa actividade bíblico-teológica de meados do século XX no âmbito protestante. No âmbito católico, por sua vez, o panorama não era menos complexo. Por um lado, existiam sectores com certa abertura tanto aos avanços realizados pela exegese histórico-crítica como a uma teologia que harmonizasse o natural com o sobrenatural – isto é, uma abertura ao paradigma interpretativo moderno. Outra linha, pelo contrário, procurava alertar para teorias que colocariam em risco doutrinas da tradição católica, tais como a inspiração divina do texto sagrado e a sua consequente inerrância. É importante ter presentes estes antecedentes porque, durante este período, teve lugar a redacção do documento mais importante, no âmbito católico, sobre a interpretação da Bíblia do século XX: a constituição dogmática *Dei Verbum*, de 1965, para a qual um jovem Joseph Ratzinger, enquanto perito do Concílio Vaticano II, contribuiu participando tanto no debate teológico como na comissão redactora<sup>[9]</sup>.

O próprio Ratzinger recolhe, na sua introdução ao texto, que já durante a preparação do Concílio se tornou evidente que o contexto teológico-pastoral daqueles anos exigia uma palavra sobre a doutrina relativa à Sagrada Escritura; em particular, acerca da sua relação com a Tradição, da historicidade dos relatos e dos métodos de interpretação. Quer pelas questões levantadas pela proclamação dos dogmas marianos nas décadas precedentes, no que diz respeito à relação entre Escritura e Tradição, quer pelos avanços do método histórico-crítico, ou ainda porque “*no diálogo ecuménico tinha amadurecido cada vez mais o sentido positivo da Sola Scriptura*”<sup>[10]</sup>. O desenrolar da discussão permitiu, em primeiro lugar, chegar “*à firme convicção de que a exegese histórico-crítica se tinha tornado basicamente um interlocutor teológico autónomo no conjunto da teologia católica*”<sup>[11]</sup>. Depois, a *Dei Verbum* propõe aos exegetas passos concretos para que leiam a Bíblia segundo “*o mesmo Espírito com que foi escrita (...) para expor plenamente o sentido da Sagrada Escritura*”<sup>[12]</sup>.

Deste modo, a atenção à unidade entre Antigo e Novo Testamento, à Tradição viva da Igreja e à analogia da fé são os elementos de uma hermenêutica propriamente teológica. Com o passar dos anos, ver-se-á que a obra de Ratzinger, tanto do ponto de vista académico como magisterial, procurará precisamente fomentar esta integração epistemológica.

Ora bem, como vimos, a leitura da Escritura enquanto tarefa da teologia bíblica transcende largamente o quadro proposto pelo magistério católico. Por isso, embora para os exegetas católicos as intuições da *Dei Verbum* e da *Verbum Domini* sejam incontornáveis, a reflexão em torno da questão do método exegético e da sua relação com a teologia continuou, no âmbito protestante, se a expressão for permitida, segundo o fio barthiano. Nessa linha, desde os anos 70 do século passado, principalmente no contexto do protestantismo norte-americano, uma parte da exegese procura resolver este ponto cego preocupando-se em acompanhar a leitura crítica da Bíblia com uma reflexão sobre o processo através do qual o texto surge e é transmitido pela comunidade crente, até, em definitivo, ser reconhecido como autoritativo. Entre os factores que influenciaram o surgimento deste novo projecto hermenêutico podem contar-se as descobertas dos manuscritos do Mar Morto no final dos anos 40, que revelam uma enorme dinamicidade textual nos tempos do Segundo Templo; novos métodos de análise aprofundados no campo das ciências da linguagem; e um maior conhecimento mútuo entre comunidades judaicas e cristãs e as respectivas tradições interpretativas. Este paradigma de leitura detém-se sobretudo sobre a “*forma final*” do texto bíblico, razão pela qual é conhecido como abordagem canónica da Escritura. A grande figura desta tradição interpretativa é outro aluno de Karl Barth, e simultaneamente discípulo próximo de Walther Eichrodt: o biblista norte-americano Brevard S. Childs (1923-2007)<sup>[13]</sup>.

As observações de Childs, juntamente com as do recentemente falecido James Sanders (1927-2020), foram não apenas acolhidas mas também estimuladas pelo documento da PCB de 1993 sobre a interpretação da Bíblia na Igreja<sup>[14]</sup>. Na mesma linha, Ratzinger dirá, no prólogo de *Jesus de Nazaré*, que a abordagem canónica é “*uma dimensão essencial da interpretação*”<sup>[15]</sup>. Contudo, como o documento da PCB reconhece, este é apenas um entre muitos modelos teóricos que procuraram responder à questão do método bíblico-exegético. E, na verdade, também não é uma perspectiva hegemónica no interior da teologia bíblica contemporânea. A proposta de Childs foi criticada por relativizar o aspecto histórico do problema ou por propor interpretações que encontram a sua justificação fora do texto bíblico. Nesse sentido, assim como o próprio Ratzinger afirmou que o potencial tanto científico-teológico como pastoral da

proposta conciliar para a hermenêutica bíblica não foi suficientemente compreendido nem explorado pelas sucessivas gerações de exegetas, algo de análogo se pode dizer da abordagem canónica: por enquanto, embora tenha o seu espaço no âmbito da teologia bíblica, a comunidade bíblico-científica ainda não está convencida, nem muito menos assume, o carácter essencial que Ratzinger atribui a este método<sup>[16]</sup>.

De facto, se pensarmos nas obras de teologia bíblica mais recentes, quer sejam sínteses teológicas, quer exercícios de exegese aplicada, encontramos ainda um amplo leque que procura resolver a questão da leitura bíblica tendo como pano de fundo o mistério e a sua relação com a história, ao modo de Von Rad e Cullmann – veja-se, por exemplo, a recente *Teologia do Antigo Testamento* de Konrad Schmid (1965- ). Outras, por sua vez, deram um giro inovador e procuraram responder à questão da possibilidade de uma teologia que emerja da Bíblia a partir da retórica dos textos, como é o caso de *O um e o outro Testamento*, de Paul Beauchamp (1924-2001), ou da *Teologia do Antigo Testamento* de Walter Brueggemann (1933- )<sup>[17]</sup>. Nem é preciso acrescentar que a dinâmica de fragmentação e atomização do saber na qual o conhecimento entrou há já algumas décadas torna cada vez mais difícil uma reflexão metodológica unitária aplicada à leitura da Bíblia. Isto levou a que actualmente, no campo da teologia bíblica, se fale e se pratique um pluralismo metodológico que, no fundo, tem algo de pacto de não-agressão e no qual a variável teológica do método tanto pode estar presente como ausente<sup>[18]</sup>.

Na hora de encontrar razões que expliquem o porquê desta situação, parece-me que uma das principais reside na inércia dos anos fundacionais. Afinal de contas, ao dia de hoje, já são mais de dois séculos de desenvolvimento de métodos interpretativos surgidos no paradigma epistemológico moderno, que, na sua origem, procuraram explicitamente distinguir-se da teologia dogmática ou, no melhor dos casos, elaborar uma síntese ulterior a partir de elementos recolhidos da investigação histórica: tal esforço corresponde claramente ao idealismo iluminista no qual se concebe semelhante projecto hermenêutico. É verdade que a obra de Barth permitiu que o estudo da Bíblia integrasse a teologia não apenas num momento final da exegese, mas que esta fosse um elemento presente desde o princípio até ao fim do exercício interpretativo. Contudo, os programas de

estudos bíblicos continuam a responder àquele primeiro paradigma que cimentou a ciência bíblica moderna. O que é que estudamos, senão, quando se segue um curso, por exemplo, sobre o Pentateuco, os Profetas ou os Evangelhos Sinópticos? Só depois de apresentar as hipóteses sobre o autor, a datação, o contexto histórico, o género literário e a composição do texto é que, se ainda houver tempo, se expõe a teologia do livro em questão, que afinal é uma interpretação raramente relacionada com os elementos que a *Dei Verbum* propõe como constitutivos da interpretação teológica<sup>[19]</sup>.

Daí que, para concluir, valha a pena remeter para as grandes linhas presentes na já evocada *Verbum Domini*. Este texto possui um duplo valor: por um lado, é o documento mais importante do magistério católico sobre a interpretação da Bíblia depois da *Dei Verbum* e procura explicitamente aprofundar as suas intuições; por outro, sendo um texto do período tardio de Ratzinger, representa uma síntese amadurecida da sua proposta bíblico-hermenêutica, própria de um pensamento profundo elaborado a partir da teologia fundamental.

A secção sobre a hermenêutica da Sagrada Escritura do documento começa por afirmar que o lugar próprio da interpretação da Bíblia – isto é, da sua leitura, da sua transmissão e do seu estudo – é a vida da comunidade cristã crente. Dito em negativo: é um erro pensar que a leitura da Bíblia segundo os paradigmas da ciência moderna se opõe ao que ele chama uma “*hermenêutica da fé*”. De facto, se esta não for incluída na exegese, as consequências são previsíveis: o estudo da Bíblia passa a ser comparável ao estudo da literatura antiga; projecta-se na interpretação do texto um mundo imanente; cria-se um divórcio entre exegese e teologia, na medida em que esta última deixa de se basear na leitura da Bíblia para fundamentar a sua reflexão sobre os mistérios da fé; e, finalmente, cria-se uma distância insuperável entre exegese bíblica, espiritualidade e pastoral<sup>[20]</sup>.

Por outras palavras, a questão de fundo que interessa a Bento XVI é mostrar que a leitura da Sagrada Escritura não é um exercício realizado de maneira asséptica, mas possui um contexto hermenêutico concreto. Tal alcance dialoga bastante bem com os avanços das ciências da interpretação desde o início do século XX, os quais têm enfatizado, a partir de diferentes perspectivas, o carácter situado do leitor.

96 junho2023

Autores de sensibilidades tão distintas como Heidegger, Gadamer, Eco, Foucault ou Ricoeur referem-se, de uma forma ou de outra, a esta relação intrínseca e bidireccional entre o texto e o seu intérprete. Mas a proposta de Ratzinger vai mais além de simplesmente extrair as implicações que tem para a interpretação da Escritura o facto de o leitor fazer ou não parte de uma experiência crente viva: o teólogo alemão observa que a fé é um elemento exigido pela própria natureza do exercício de interpretação bíblica, em virtude tanto da origem histórica dos textos – as comunidades crentes tanto do Antigo como do Novo Testamento – como da sua condição de textos inspirados.

De qualquer forma, a teologia bíblica não tem tarefa fácil para sair da inércia de dois séculos de exegese realizada segundo a cosmovisão da sua época fundacional, que colocou a prioridade, primeiro, no estudo histórico do texto bíblico e, depois, na sua estrutura literária. Isto explica por que razão aqueles que propuseram uma leitura da Escritura que, nos termos da própria *Verbum Domini*, “*transcenda a letra*”<sup>[21]</sup>, tais como Karl Barth e, certamente, Joseph Ratzinger, são não poucas vezes considerados actores que distorcem o debate metodológico. Pelo menos segundo o modo como a tradição bíblica académica o entende, nem Barth, nem Ratzinger – assim como também Albert Chappelle (1929-2003) ou Bernard Lonergan (1904-1984), outros importantes autores do século XX que procuraram compreender a especificidade da leitura da Bíblia para a teologia – são biblistas no sentido em que a academia tradicionalmente compreendeu o trabalho bíblico científico: como um ofício de elevado nível de especificidade que não pressupõe necessariamente competências para além do conhecimento das tradições histórico-literárias de um texto bíblico específico. É verdade que, graças a Childs, surgiu uma proposta hermenêutica que procura transcender a letra, mas, como vimos, o seu método foi qualificado de “*acrítico*” e, por isso mesmo, continua ainda à espera de se legitimar, não tanto teologicamente quanto exegeticamente<sup>[22]</sup>.

Dito de outra maneira: uma das consequências da cisão epistemológica da exegese bíblica em relação ao resto da teologia é que a discussão sobre a hermenêutica da Escritura foi conduzida por biblistas sem necessariamente

estabelecer diálogo com a teologia fundamental ou a dogmática. Isto explica por que razão o seu *Jesus de Nazaré* é considerado uma contribuição não tanto para os estudos do Novo Testamento quanto para os da Cristologia. Pelo mesmo motivo, quando se escrever a história da teologia bíblica do século XX, o nome de Joseph Ratzinger não aparecerá. Isto não invalida que as intuições de Ratzinger sejam uma reflexão séria sobre os princípios próprios da exegese bíblica segundo a hermenêutica moderna e a teologia fundamental – sem mencionar, evidentemente, que, ao serem propostas na *Verbum Domini* por Bento XVI, representam também um quadro e um horizonte para o exegeta católico. Em definitivo, cabe-nos a nós, biblistas de hoje, mostrar se somos capazes de aceitar o desafio e continuar o projecto que o próprio Ratzinger considerava tarefa de toda uma geração: levar a cabo uma leitura da Bíblia que reflecta melhor a síntese entre o método histórico-crítico e a teologia.

Uma proposta interessante desta integração metodológica é o mais recente documento da PCB, *Que é o homem? Um itinerário de antropologia bíblica*, de 2020<sup>[23]</sup>. Tendo como fio condutor a análise narrativa, a leitura proposta não evita nem a exegese histórico-filológica, nem as diferentes tradições intrabíblicas, nem a questão da continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento. Alguém lhe reprovará aquilo que Harnack censurou no seu tempo a Barth: transformar a cátedra em púlpito<sup>[24]</sup>. Ao que se poderá responder com Bento XVI: “*a eficácia pastoral da acção da Igreja e da vida espiritual dos fiéis depende em grande parte da relação fecunda entre exegese e teologia*”<sup>[25]</sup>. Este documento da PCB mostra que esta relação é, de facto, possível. E atrevo-me a acrescentar que, além disso, é prova de que, quando esta relação se consegue, não vai em detrimento do rigor académico. Assim, podemos aplicar à exegese teológica aquilo que a própria Escritura diz acerca da escuta da Palavra: quando esta é escutada e compreendida, os frutos ultrapassam qualquer expectativa inicial (cf. Mt 13,23). Nesse sentido, as intuições de Ratzinger são um estímulo para que os exegetas de hoje alarguemos os nossos horizontes, tanto para aprofundar a fundamentação metodológica como para compreender o nosso próprio trabalho como parte do movimento hermenêutico originário exercido pelo intérprete originário da Palavra: o Povo de Deus<sup>[26]</sup>.

COLUNA



**Bento XVI e  
Chesterton**

# Obras que irradiam LUZ

Por **Álvaro Ferrer**,  
Editor Senior  
Revista Suroeste

## XVIII

O que têm em comum Bento XVI e G. K. Chesterton? São poucas as referências explícitas que se podem encontrar sobre Chesterton na obra de Bento XVI. De facto, cita-o apenas quatro vezes. Numa delas disse que a Igreja conseguiu compreender Chesterton ao descrever aqueles homens e mulheres que, com o sinal da cruz de Cristo, caminham alegremente através da escuridão. A citação reflecte um conhecimento bastante profundo de Chesterton e da sua obra porque, efectivamente, a sua vida é reflexo fiel da alegria, quase infantil – e, por isso mesmo, autêntica – de quem encontrou pessoalmente Cristo e a luz que ilumina toda a existência. Chesterton, por sua vez, morreu quando Joseph Ratzinger tinha apenas 9 anos, pelo que não o pôde conhecer. No entanto, é possível destacar algumas semelhanças entre ambos.

Os dois foram escritores prolíficos, embora com estilos bastante diferentes, conseguindo, já em vida, erguer-se como profetas do seu tempo, não apenas pelo seu renome e prestígio, mas por conseguirem, cada um à sua maneira, encarnar a difícil mas fecunda tarefa de contradizer o mundo e, deste modo, santificá-lo. Prova disso são as numerosas conversões que se seguiram à leitura das suas obras.

Nesta breve reflexão gostaria de destacar um elemento comum e significativo dos seus respectivos olhares. Dizia Santo Agostinho que, se o olhar é puro e recto, todas aquelas obras que realizarmos em conformidade com ele serão necessariamente boas. Tem razão, porque a lâmpada do corpo é o olho; se o olho estiver são, todo o corpo ficará cheio de luz (Mateus 6, 22-23). Segundo o meu modesto e limitado olhar, considero que os olhos de G. K. Chesterton e Bento XVI gozaram de uma privilegiada saúde, pois todo o corpo da sua obra destila luz. Os seus olhares foram puros e rectos pela sua renúncia a toda a ânsia possessiva e controladora. Os seus olhares, pelo contrário, renderam-se à Fé e ambos, como diria Chesterton, tiraram o chapéu, mas não a cabeça.

Tirar o chapéu é mais do que um leve gesto de cortesia e respeito. É, antes de mais, sinal de admiração, a qual, como dizia Pieper, surge da convulsão e agitação do amor e da morte próprios do acto filosófico,

religioso ou estético mediante os quais o homem transcende a experiência quotidiana. E isso é, precisamente, o que se experimenta ao ler os seus escritos: a comoção – filosófica, religiosa e estética – de estar diante de homens que estão mais além, luminosos, não apenas pela sua potência intelectual, mas, sobretudo, porque olham toda a realidade *sub specie aeternitatis*, humildemente vergados. Eis o olhar puro e recto do melhor teólogo dos séculos posteriores a Santo Tomás de Aquino e do maior apologeta do século XX, dois prodígios que, a meu ver, num futuro poderão ser declarados Doutores da Igreja.

E é que ambos reconheceram e enfrentaram os problemas mais graves da sua época transcendendo-os, isto é, abrangendo-os e compreendendo-os muito melhor do que os seus contemporâneos ao reconhecer e aceitar que não é possível abranger nem compreender tudo. Ou seja, ajoelharam-se voluntária e inocentemente diante do mistério.

Na sua catequese de 21 de Novembro de 2012, Bento XVI disse: *“embora seja um mistério, Deus não é absurdo. Se ao contemplar o mistério a razão vê apenas trevas, não é porque o mistério não contenha luz, mas porque contém demasiada. Assim como, quando voltamos os nossos olhos directamente para o sol, só vemos sombra, quem diria que o sol não é brilhante? A fé permite-nos olhar para o ‘sol’ que é Deus, porque acolhe a Sua revelação na história. A fé é conhecer Deus como Amor, graças ao Seu próprio amor. O amor de Deus abre-nos os olhos e permite-nos conhecer toda a realidade para além dos limitados horizontes do individualismo e do subjectivismo que distorcem a nossa consciência”*.

Por sua vez, no capítulo 2 de *Ortodoxia*, Chesterton expôs o seguinte: *“este equilíbrio de contradições aparentes é precisamente a base da saúde humana. Todo o segredo do misticismo consiste nisto: tudo pode ser entendido pelo homem, mas somente através daquilo que não pode entender. O lógico desequilibrado esforça-se por esclarecer tudo, e tudo torna confuso, misterioso. O místico, pelo contrário, consente que algo seja misterioso, para que tudo o resto se torne explicável”*. E na sua obra *Chaucer, o jardim do romance*, disse: *“a felicidade não se encontra dançando atrás de nenhum deus pagão do amor. A felicidade encontra-se*

*olhando para onde está suspenso um Deus de amor mais terrível mas mais terno, não no Olimpo mas no Calvário”.*

Com estes brevíssimos extractos da sua obra salta à vista que o olhar de Bento XVI e G. K. Chesterton é lúcido e magistralmente contraditório: ambos conseguiram olhar para Aquele que trespassaram (João 19, 37) e, assim, a loucura ininteligível mas razoável do Amor Crucificado permitiu-lhes compreender e defender, com silogismos e paradoxos, e sem abandonar a poesia, a verdade da razão e da fé.

Bento XVI e G. K. Chesterton ensinam-nos a olhar com a luz da Fé que cura e purifica a razão, aceitando a sua limitação natural e a sua ferida original, a sua radical insuficiência não tanto para ver e entender, mas para ser salva mediante a contemplação amistosa e enamorada do Mistério Divino ao qual, por pura Graça, fomos incorporados; Mistério que agora vemos como num espelho, com a esperança de o ver e adorar face a face, mas que, no entanto, e já desde agora, esclarece, orienta e, sobretudo, alegra a nossa passagem por este vale de lágrimas, não por erradicar as misérias e dores, mas por enchê-las de sentido ao crucificá-las no Seu coração trespassado, rasgando assim o véu que nos impede de ver a última e primeira verdade que criou e sustenta toda a realidade, e que consiste, nas palavras de Chesterton, simples e definitivamente nisto: a Trindade é apenas uma forma mais elegante de dizer que Deus é Amor.

## NOTAS I

[1] *“Que a verdade seja manifesta, que a verdade resplandeça, que a verdade mova!”*

[2] *Eu-aggelion*: (grego) *“boa notícia”*.

## NOTAS V

[1] Peter Seewald, *Bento XVI, una vida* (Bilbao: Mensajero, 2020), p. 22.

[2] *Ibidem*, p. 24.

[3] Peter Seewald. *Benedicto XVI: Últimas conversaciones*, p. 50.

[4] *Ibidem*, p. 49.

[5] Georg Ratzinger. *Mi hermano el papa* (Madrid: Mensajero, 2011), 29.

[6] *Ibidem*, p. 71

## NOTAS IX

[1] Joseph Ratzinger, *Verdade, valores, poder: Pedras de toque da sociedade pluralista* (Madrid: Rialp, 2006), 81

[2] *Ibid.*, 82

[3] *Ibid.*, 83.

[4] *Ibid.*, 84.

[5] *Idem.*

[6] *Idem.*

[7] *Ibid.*, 37.

[8] Joseph Ratzinger, *Igreja, Ecumenismo e Política* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 1987), 238.

[9] Cf. Joseph Ratzinger, *Fé, verdade e tolerância. O cristianismo e as religiões do mundo* (Salamanca: Sígueme, 2005), 211.

[10] *Ibid.*, p. 209.

[11] Cf. Joseph Ratzinger, *Igreja, Ecumenismo e Política* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 1987), 225.

[12] Joseph Ratzinger, *Verdade, valores, poder: Pedras de toque da sociedade pluralista* (Madrid: Rialp, 2006), 85.

[13] *Ibid.*, 89.

[14] *Ibid.*, 104.

[15] Joseph Ratzinger, *Igreja, Ecumenismo e Política* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 1987), 239.

[16] *Ibid.*, 240.

[17] *Ibid.*, 241.

[18] Joseph Ratzinger, *Verdade, valores, poder: Pedras de toque da sociedade pluralista* (Madrid: Rialp, 2006), 39.

## NOTAS XII

[1] Cf. Um escrito inicial de Joseph Ratzinger bastante crítico da doutrina social baseada numa estrutura social histórica entendida como “*natural*”. Cf. “*Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre: Katholische Erwägungen zum Thema*”, em *Christlicher Glaube und Ideologie*, ed. Klaus von Bismarck e Walter Dirks (Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1964), 24-30.

[2] Joseph Ratzinger, *A Minha Vida: Recordações (1927-1977)* (Madrid: Encuentro, 1997), 56.

[3] Cf. Joseph Ratzinger, *O Sal da Terra: Cristianismo e Igreja Católica perante o Novo Milénio* (Madrid: Palabra, 1997), 66: “*apaixonaram-me — também desde o princípio — Tomás de Aquino e Santo Agostinho*”.

[4] Pablo Blanco Sarto, “*Tomás de Aquino, o desconhecido mestre de Joseph Ratzinger/Bento XVI*”, *Studium. Filosofía y Teología* 25, n.º 50 (2022): 219, <https://doi.org/10.53439/stdfty50.25.2022.217-243>.

[5] Joseph Ratzinger, “*The Renewal of Moral Theology: Perspectives of Vatican II and Veritatis Splendor*”, *Communio* 32, n.º 2 (2005): 361.

[6] Cf. Ratzinger, “*The Renewal of Moral Theology*”, 359–361.

[7] Manfred Spieker e David Lutz, “*The Quiet Prophet: Benedict XVI and Catholic Social Teaching*”, *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 21, n.º 1 (2018): 66.

[8] Cf. Spieker e Lutz, “*The Quiet Prophet*”, 70ss.

[9] Cf. Mariano Fazio Fernández, *Ao César o que é de César: Bento XVI e a liberdade* (Madrid: Ediciones Rialp, 2012).

[10] Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger, *Entre Razão e Religião: Dialéctica da Secularização* (Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 46–47.

[11] Cf. Ratzinger, “*The Renewal of Moral Theology*”, 363: “*A discussão ocorre num contexto que não é apenas pós-metafísico, mas também ametafísico, no qual parece que a lei natural faz parte de um passado perdido sem possibilidade de recuperação*”.

[12] Bento XVI, “*Discurso aos participantes num congresso sobre a lei moral natural*”, 12 de Fevereiro de 2007, acedido em 15 de Maio de 2023, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070212\\_pul.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul.html).

[13] Kevin Doak, “*Globalism in Natural Law Theory: Pope Benedict XVI and Paul Francis Kōtarō Tanaka*”, *Nova et Vetera* 18, n.º 2 (2020).

[14] Vincent Strand, S.J., “*On Method, Nature, and Grace in Caritas in Veritate*”, em “*Symposium in Honor of Pope Emeritus Benedict XVI's 90th Birthday*”, ed. Stephen Fields, S.J., número especial, *Nova et Vetera* 3 (2017): 835–52.

[15] Vincent Strand, S.J. e Sam Z. Conedera, S.J., “Ratzinger’s Republic: Pope Benedict XVI on Natural Law and Church and State”, *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 18, n.º 2 (2020): 679.

[16] Cf. Stephen Fields, S.J., “Nature as Analogous: A Response to the Doak-Strand/Conedera Symposium on Benedict XVI and the Natural Law”, *Nova et Vetera* 19, n.º 3 (2021).

[17] A proposta de Bento XVI é exactamente o oposto. Cf. Bento XVI, *Viver Como se Deus Existisse: Uma Proposta para a Europa*, com a assistência de Ricardo Calleja (Madrid: Encuentro, 2023); e Bento XVI, “Discurso aos participantes na Assembleia Plenária do Conselho Pontifício da Cultura”, 8 de Março de 2008. Acedido em 15 de Maio de 2023. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080308\\_pc-cultura.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080308_pc-cultura.html): “Cada vez mais a fórmula *etsi Deus non daretur* converte-se num modo de viver, cuja origem é uma espécie de ‘soberba’ da razão — realidade também criada e amada por Deus — que se considera suficiente a si mesma e se fecha à contemplação e à procura de uma Verdade que a supera. A luz da razão, exaltada mas na realidade empobrecida pelo Iluminismo, substitui radicalmente a luz da fé, a luz de Deus”.

[18] Bento XVI, “Discurso ao Bundestag”, 22 de Setembro de 2011, acedido em 15 de Maio de 2023, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_reichstag-berlin.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html): “Uma concepção positivista da natureza, que compreende a natureza de maneira puramente funcional, tal como a entendem as ciências naturais, não pode criar nenhuma ponte para o Ethos e o direito, mas apenas fornecer novamente respostas funcionais. O mesmo vale também para a razão numa visão positivista, que muitos consideram a única visão científica. Nela, aquilo que não é verificável ou falsificável não entra no âmbito da razão em sentido estrito. Por isso, o ethos e a religião devem ser relegados para o âmbito do subjectivo e ficam fora do âmbito da razão em sentido estrito. Onde reina o domínio exclusivo da razão positivista — e este é em grande parte o caso da nossa consciência pública — as fontes clássicas de conhecimento do ethos e do direito ficam fora de jogo”.

[19] Não é um termo específico de Bento XVI. Foi utilizado de passagem por Paulo VI e várias vezes por João Paulo II.

[20] Bento XVI, “Discurso ao Bundestag”.

[21] Bento XVI, *Caritas in Veritate* (Vaticano, 2009), acedido em 15 de Maio de 2023, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html).

[22] Bento XVI, *Caritas in Veritate*.

[23] Ratzinger, “*The Renewal of Moral Theology*”, 365 (tradução do autor).

[24] Concílio Vaticano II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes* (Vaticano, 1965), acedido em 15 de Maio de 2023, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html).

[25] “Foi assim que Ratzinger encontrou o seu caminho relativamente à lei natural. Não entrou pela porta da frente da teologia moral, nem foi levado até aí por algum dilema moral particular. Também não chegou ao tema como muitos outros estudiosos católicos, estudando e reconsiderando a apresentação de Tomás sobre a acção humana na *Secunda Pars* da *Summa*. Pelo contrário,

*encontrou o caminho para o tema como teólogo sistemático.*” Russell Hittinger, “*Natural Law and Public Discourse: The Legacies of Joseph Ratzinger*”, *Loyola Law Review* 60 (2014): 253.

## NOTAS XV

[1] *Caritas in veritate*, 2.

[2] Cf. Mt 22, 36-40.

[3] Cf. 1 Jo 4, 8.16.

[4] *Caritas in veritate*, 3.

[5] *Caritas in veritate*, 4.

[6] *Caritas in veritate*, 5.

[7] *Caritas in veritate*, 6.

[8] 1 Jo 3,18.

[9] *Caritas in veritate*, 6.

[10] *Caritas in veritate*, 7.

[11] *Caritas in veritate*, 7.

[12] *Caritas in veritate*, 9.

[13] No texto de *Caritas in veritate*, Bento XVI faz referência aos números dos diversos epígrafes da Carta encíclica *Populorum Progressio*, de Paulo VI, a que está a aludir. Neste trabalho optou-se por não os transcrever, para não sobrecarregar de notas e, desse modo, confundir o leitor.

[14] *Caritas in veritate*, 10.

[15] *Caritas in veritate*, 11.

[16] *Caritas in veritate*, 13.

[17] *Caritas in veritate*, 17.

[18] *Caritas in veritate*, 18.

[19] 2 Cor 5, 14.

[20] *Caritas in veritate*, 20.

[21] *Caritas in veritate*, 21.

[22] *Caritas in veritate*, 22.

[23] *Caritas in veritate*, 25.

[24] *Caritas in veritate*, 26.

- [25] *Caritas in veritate*, 28.
- [26] *Caritas in veritate*, 29.
- [27] *Caritas in veritate*, 31.
- [28] *Caritas in veritate*, 34.
- [29] *Caritas in veritate*, 35.
- [30] *Caritas in veritate*, 36.
- [31] *Caritas in veritate*, 37.
- [32] *Caritas in veritate*, 39.
- [33] *Caritas in veritate*, 47.
- [34] *Caritas in veritate*, 40.
- [35] *Caritas in veritate*, 40.
- [36] *Caritas in veritate*, 45.
- [37] *Caritas in veritate*, 43.
- [38] *Caritas in veritate*, 44.
- [39] *Caritas in veritate*, 48.
- [40] *Caritas in veritate*, 51.
- [41] *Caritas in veritate*, 53-54.
- [42] *Caritas in veritate*, 57-58.
- [43] *Caritas in veritate*, 58.
- [44] *Caritas in veritate*, 62.
- [45] *Caritas in veritate*, 63.
- [46] *Caritas in veritate*, 68.
- [47] Cf. Gn 2,15.
- [48] *Caritas in veritate*, 69.
- [49] *Caritas in veritate*, 70-74.
- [50] *Caritas in veritate*, 75-77.

## NOTAS XVII

[1] Cf. Bento XVI/Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie*, em *Gesammelte Schriften*, Band 6/1 (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2013). Para a tradução espanhola, cf. Bento XVI/Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Escritos de Cristología*, em *Obras completas*, VI/1 (Madrid: BAC, 2015).

[2] Cf. Joseph Ratzinger, “*Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*”, em Richard John Neuhaus, ed., *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), 1-23 – para o texto em espanhol da conferência, originalmente pronunciada em inglês, cf. “*La interpretación de la Biblia en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy*”, em Luis Sánchez Navarro – Carlos Granados, ed., *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Madrid: Ediciones Palabra, 2003), 19-54; Pontificia Comissão Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia. Discurso de Su Santidad el Papa Juan Pablo II y documento de la Pontificia Comisión Bíblica* (Cidade do Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1993); Bento XVI, *Verbum Domini: adhortatio apostolica postsynodalis, ad episcopos, clerum personas consecratas necnon christifideles laicos de Verbo Dei in vita et in missione ecclesiae* (Cidade do Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2010); Ratzinger, “*Jesus von Nazareth*”, 129-139.

[3] Cf. Johann Philipp Gabler, *De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, em Karl-Wilhelm Niebuhr – Christfried Böttrich, ed., *Johann Philipp Gabler, 1753-1826: zum 250. Geburtstag* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013), 15-41. A tradução espanhola que se segue é pessoal.

[4] Gabler, “*De iusto discrimine*”, 24.

[5] Para mais antecedentes sobre este período da teologia bíblica, cf. Magne Saebo, ed., *Hebrew Bible – Old Testament. The History of Its Interpretation*, Vol. III/1: *The Nineteenth Century* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013); particularmente, os artigos: Magne Saebo, “*Fascination with ‘History’ – Biblical Interpretation in a Century of Modernism and Historicism*”, 17-28; Jean-Louis Ska, “*The ‘History of Israel’: Its Emergence as an Independent Discipline*”, 307-345; Thomas Römer, “*‘Higher Criticism’: The Historical and Literary-Critical Approach – with Special Reference to the Pentateuch*”, 407-410. Para uma descrição recente deste dualismo hermenêutico, cf. VD 35; Benedetta Rossi, “*Quale relazione tra esegesi e teologia biblica?*”, em Guido Benzi, ed., *La Bibbia e le sue teologie* (Ferrara: EDB, 2019), 29-44.

[6] Cf. Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1954) – existe tradução espanhola de Abelardo Martínez de la Pera: *Carta a los Romanos* (Madrid: BAC, 1998) –; “*Die Heilige Schrift*”, em *Kirchliche Dogmatik I/2: Die Lehre vom Wort Gottes* (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1960), 505-830. Para a influência de Barth na teologia bíblica, cf. Guido Benzi, “*Teologia biblica*”, em Romano Penna – Giacomo Perego – Gianfranco Ravasi, ed., *Temi teologici della Bibbia* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010), 1383-1395; Massimo Grilli, “*Come fare teologia biblica?*”, em Guido Benzi, ed., *La Bibbia e le sue teologie* (Ferrara: EDB, 2019), 45-58; Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 16-20 – tradução espanhola: *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007). Para a polémica entre Barth e Harnack, cf. Forte, “*La*

*Sacra Scrittura anima della teologia*”, em *Notiziario Studium Biblicum Franciscanum Jerusalem. Anno Accademico 2010-2011*, 9-12.

[7] Convém dizer que, apesar de tudo, o aspecto eclesial da tese de Barth sobre o ofício do pregador – que é, em definitivo, quem leva a cabo a interpretação da Palavra de Deus – é criticado por Ratzinger; cf. “*Kirche als Ort der Verkündigung*”, *Dogma und Verkündigung*, 20-22.

[8] Cf. Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgart: Klotz, 1957-1961) – tradução espanhola: *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1975); Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (München: Kaiser, 1968-1969) – tradução espanhola: *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000); Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte: heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament* (Tübingen: Mohr, 1967); Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr, 1961) – tradução espanhola: *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980). Para a relação entre a obra de Barth e as propostas bíblico-teológicas de Eichrodt e Von Rad, cf. John Barton, “*The Legacy of the Literary-critical School and the Growing Opposition to Historico-critical Biblical Studies. The Concept of ‘History’ Revisited – Wirkungsgeschichte and Reception History*”, Magne Saebo, ed., *Hebrew Bible – Old Testament. The History of Its Interpretation*, Vol. III/2: *The Twentieth Century* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 96-124. A bibliografia sobre a relação entre Bultmann e Barth é vasta: inclui inclusivamente a publicação da sua correspondência epistolar: cf. Bernd Jaspert, ed., *Karl Barth – Rudolf Bultmann Briefwechsel 1911-1966* (Zürich: Theologischer Verlag, 1994).

[9] Para a discussão bíblico-teológica que precede a redacção da *Dei Verbum*, cf. Étienne Fouilloux, “*‘Mouvements’ théologico-spirituelles et concile (1959-1962)*”, em Mathijs Lamberigts – Claude Soetens, ed., *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental* (Leuven: Bibliothek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 1992), 185-199; Joseph Komonchak, “*La lotta per il concilio durante la preparazione*”, em Giuseppe Alberigo, ed., *Storia del concilio Vaticano II. Volume 1: Il cattolicesimo verso una nuova stagione* (Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1995), 291-305; Bento XVI/Joseph Ratzinger, “*Zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung ‘Dei Verbum’*”, em *Gesammelte Schriften*, Band 7/2 (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2012). Para a tradução espanhola deste último texto, cf. Bento XVI/Joseph Ratzinger, “*Acerca de la Constitución Dogmática sobre la divina Revelación Dei Verbum*”, em *Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II*, em *Obras completas*, VII/2 (Madrid: BAC, 2016), 663-739. Para a participação de Ratzinger na redacção da *Dei Verbum*, cf. Giuseppe Ruggieri, “*Il primo conflitto dottrinale*”, em Giuseppe Alberigo, ed., *Storia del Concilio Vaticano II. Volume 2: La formazione della coscienza conciliare* (Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1996), 259-293.

[10] Ratzinger, “*Dei Verbum*”, 665. Aqui e mais adiante, cito segundo a tradução espanhola.

[11] Ratzinger, “*Dei Verbum*”, 671.

[12] DV 12.

[13] Alguns trabalhos que podem ajudar a introduzir-se no mundo da crítica canónica: James Sanders, *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress Press, 1984); Peter-Ben Smits, *From Canonical Criticism to Ecumenical Exegesis? A Study in Biblical Hermeneutics* (Leiden – Boston: Brill, 2015); Dennis Olson, “*Types of a Recent ‘Canonical Approach’*”, em Magne Saebo, ed., *Hebrew Bible – Old Testament. The History of Its Interpretation*, Vol. III/2: *The Twentieth Century* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 196-218. A obra decisiva de Childs é *Biblical Theology of Old and New Testament. Theological Reflection on Christian Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), traduzida para espanhol como *Teología Bíblica*

*del Antiguo y Nuevo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011). Para a influência de Barth em Childs, cf. Charles J. Scalise, “*Canonical Hermeneutics: Childs and Barth*”, *Scottish Journal of Theology*, Vol. 47 (2009), 61-88.

[14] Cf. Pontifícia Comissão Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 45-48.

[15] Lit., “*wesentliche Dimension der Auslegung*”; Ratzinger, “*Jesus von Nazareth*”, 135.

[16] Cf. Olson, “*Canonical Approach*”, 210-212; Grilli, “*Come fare teologia biblica?*”, 50-54; Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 89-93.

[17] Cf. Konrad Schmid, *Theologie des Alten Testaments* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019); Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament* (Paris: Seuil, 1976-1990) – tradução espanhola do primeiro volume como *Ley, profetas, sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1977) e do segundo como *El uno y el otro testamento: Cumplir las Escrituras* (Madrid: BAC, 2015).

[18] Cf. Magne Saebo, “*In Our Own, Post-Modern Time – Introductory Remarks on Two Methodological Problems in Biblical Studies*”, em Magne Saebo, ed., *Hebrew Bible – Old Testament. The History of Its Interpretation*, Vol. III/2: *The Twentieth Century* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 17-25.

[19] Cf. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago – London: University of Chicago Press, 1996) – tradução espanhola: *La estructura de las revoluciones científicas* (México: FCE, 2004).

[20] Cf. VD 35.

[21] Cf. VD 38.

[22] Cf. Bernard Lonergan, *Method in Theology* (New York: Herder and Herder, 1972) – tradução espanhola: *Método en teología* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001); Albert Chapelle, *Herméneutique* (Bruxelles: Lessius, 2010). Para as críticas a Childs, cf. a bibliografia da nota 16.

[23] Cf. Pontifícia Comissão Bíblica, *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología Bíblica* (Madrid: BAC, 2020).

[24] Cf. Forte, “*La Sacra Scrittura anima della teologia*”, 9.

[25] VD 31.

[26] Cf. VD 30.

## ÍNDICE

- I. Um homem de fé, um homem de razão
- II. O Papa da razão. O pensamento filosófico-teológico de Bento XVI
- III. Joseph Ratzinger, um teólogo também para não crentes
- IV. Uma conferência muito actual: O concílio frente ao pensamento moderno
- V. Um Exemplo de Família
- VI. Uma Pergunta Crucial
- VII. Encarnação e Cruz
- VIII. A Destruição da Teologia
- IX. Democracia e Cristianismo em Ratzinger
- X. Não nova, mas nove
- XI. Ratzinger, defensor do Logos e do diálogo
- XII. Ecologia humana
- XIII. Linhas de profundidade ...
- XIV. Um pastor rodeado de lobos ...<
- XV. Caritas in veritate
- XVI. Proclamar íntegra a mensagem ...
- XVII. Passar da letra ao espírito
- XVIII. Obras que irradiam luz