

HORIZONTE TEOLÓGICO

ANO 10 | Nº 20 | JULHO-DEZEMBRO 2011

DIALOGAR É PRECISO

ISSN 1677-4400

Horizonte Teológico | Belo Horizonte | V. 10 | N. 20 | P. 1-122 | 2011

© 2011 - Instituto Santo Tomás de Aquino

Proibida a reprodução de qualquer parte, por qualquer meio, sem a prévia autorização do Conselho Editorial

Jornalista responsável: Purificacion Vega Garcia - MTB: 3039

Conselho Editorial: Antônio Pinheiro, Cleto Caliman, José Carlos Aguiar, Manoel Godoy, Sílvia Contaldo, Wolfgang Gruen.

Revisão: Helena Contaldo - Conttexto

Diagramação: Lívia Duarte

Normalização Bibliográfica: Iaramar Sampaio - CRB6/1684

As matérias assinadas são de responsabilidade dos respectivos autores. Aceitamos livros para resenhas ou notas bibliográficas, reservando-nos a decisão de publicar ou não resenha sobre os mesmos. Aceitamos permuta com revistas congêneres.

Administração / Redação:

Rua Itutinga, 300

Bairro Minas Brasil

30535-640 | Belo Horizonte - MG

Tel.: (31) 3419-2803 | Fax: (31) 3419-2818

horizonte.teologico@ista.edu.br

www.ista.edu.br/horizonteteologico

Publicação Semestral

Impressão: Editora O Lutador

H811

Horizonte Teológico / Instituto Santo Tomás de Aquino. v. 10, n. 20
(2º Sem. 2011) - Belo Horizonte: O Lutador, 2011-122p.

ISSN 1677-4400
Semestral

1. Teologia - Periódicos. 2. Filosofia - Periódicos. I. Instituto Santo Tomás de Aquino.

CDU: 2:1

SUMÁRIO

EDITORIAL	5
DIALOGAR É PRECISO	
<i>Pe. Manoel Godoy</i>	
A IGREJA EM DIÁLOGO COM A	9
PÓS-MODERNIDADE	
<i>Dr. Pe. Amarildo José de Melo</i>	
FORA DO DIÁLOGO NÃO HÁ SALVAÇÃO	29
<i>Pe. Manoel Godoy</i>	
JONAS:	39
UM PROFETA ÀS AVESSAS	
<i>Solange Maria do Carmo</i>	
<i>Aíla L. Pinheiro de Andrade</i>	
HANNAH ARENDT, TOTALITARISMO E DIREITOS	55
HUMANOS: A NECESSIDADE DE	
RECONSTRUÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO	
<i>Gustavo Marcel Filgueiras Lacerda</i>	
<i>João Carlos Lino Gomes</i>	
ADMINISTRAÇÃO DOS BENS TEMPORAIS DA	75
IGREJA: UMA ABORDAGEM A PARTIR DO CÓDIGO	
CANÔNICO	
<i>André Rodrigues dos Santos</i>	
<i>Prof. Dr. Pe. Peter Josef Metter. MSF</i>	
RECENSÕES	113
NORMAS PARA COLABORADORES	119
LIVROS RECEBIDOS	123

ISTA - Instituto Santo Tomás de Aquino

Centro de Estudos Filosóficos e Teológicos dos Religiosos

Diretor Executivo: Manoel Godoy

GRADUAÇÃO:

Filosofia (licenciatura)

Coordenação: Antônio Martins Pinheiro

Teologia (bacharelado)

Coordenação: Cleto Caliman

PÓS-GRADUAÇÃO (*Lato Sensu*):

Coordenação: Cleto Caliman

Especialização para Formadores de Presbíteros Diocesanos – 360 horas / aulas
Janeiro/ Julho/ Janeiro

Especialização para Formadores da Vida Religiosa – 360 horas / aulas
Julho/ Janeiro/ Julho

Especialização em Aconselhamento Pastoral e Espiritual - 360 horas / aulas
Julho/ Janeiro/ Julho

Especialização em Bioética - 360 horas / aulas
Julho/ Janeiro/ Julho

Especialização em Gestão das Obras Sociais nas Instituições Religiosas
360 horas / aulas
Julho/ Janeiro/ Julho

Mais informações:

Rua Itutinga, 300 – Minas Brasil
30535-640 – Belo Horizonte – MG
Telefax: (31) 3419-2800
ista@ista.edu.br
www.ista.edu.br

DIALOGAR É PRECISO

Dialogar é preciso... como navegar, segundo o poeta. É assim que temos neste número da Revista Horizonte Teológico dois textos que tratam da necessidade do diálogo, não só para vencer a intolerância hodierna, mas, sobretudo, para fomentar a emergência de uma nova sociedade capaz de promover o bem viver.

Nesse contexto, as igrejas e, de maneira particular, a católica, jogam um papel importante, pois não são poucos os exemplos de violência na convivência humana gerada por intolerâncias religiosas.

Com o texto "A Igreja em diálogo com a pós-modernidade", o professor de moral Amarildo José de Melo, de forma diacrônica, nos ajuda embrenhar na sucessão dos paradigmas do conhecimento – do da natureza para o da consciência e desta para o da linguagem – como aquele que está em construção e responde mais adequadamente à crise das grandes narrativas provocada pelo pensamento pós-moderno. E é também nesse contexto que emerge o questionamento sobre a inteligência da lei natural, tão usada como fonte explicativa para uma sequência grande de questões morais pela instituição católica.

No pequeno artigo "Fora do diálogo não há salvação", o autor

passeia pelas tendências do mundo do diálogo inter-religioso, ressaltando que há um amplo leque de opções nas considerações de mediação para a salvação. Desde as posturas mais fechadas e eclesiocêntricas até as mais abertas e macroecumênicas.

Com muita picardia exegética, as professoras Solange Maria do Carmo e Aíla Pinheiro de Andrade revisitam o texto bíblico de Jonas, instigando todos os leitores à abertura aos sinais dos tempos, tais como a xenofobia e a questão angustiante dos migrantes. Somente corações e mentes abertas estão aptos para a convivência com o mundo atual, que gira num espetacular redemoinho de coisas novas e inovadoras. É nesse redemoinho que descobrimos as intervenções inéditas de Deus na história, que não se repete a si mesmo nos seus métodos, mas sempre se inova no afã revelador de seu carinho com a humanidade.

A Revista Horizonte Teológico vem incentivando o alunado a produzir textos que aprofundem as diversas disciplinas que constam dos currículos dos cursos de filosofia e de teologia. Neste número, temos duas colaborações. O aluno Gustavo Marcel Filgueiras Lacerda aborda o pensamento de Hannah Arendt para argumentar o surgimento da necessidade de reconstrução do espaço público nos períodos pós-totalitários. Nessa linha de pensamento, Gustavo passeia pelos temas da liberdade e dos direitos humanos, que servem de suporte para leitura de várias formas de sistemas totalitários, possibilitando sua superação e abrindo novos espaços para o ser- assim de cada um, vencendo o individualismo e gerando condições para uma real vivência da individualidade. E o aluno André Rodrigues dos Santos aborda um tema bastante crucial para o sucesso do processo evangelizador. Sem uma boa administração dos seus bens temporais, a Igreja pode perder muito tempo com burocracias desnecessárias, comprometendo sua missão principal – a evangelização.

Suscitar o gosto pela leitura é também um dos escopos da Revista Horizonte Teológico e, por isso, recensões serão sempre bem-vindas. O professor de liturgia Joaquim Fonseca nos abre o apetite para a leitura de “O segredo dos ritos”, da conhecida liturgista Ione Buyst. Como no magnífico diálogo da raposa com o príncipezinho, do texto de Exupéry, a autora do livro nos ajuda a mergulhar na riqueza dos ritos. Quando a raposa sugere ao príncipezinho a necessidade de ritos, este lhe indaga: “Que é um rito?” Ao que a raposa responde: “É uma coisa muito esquecida. É o que faz com que um dia seja diferente dos outros dias; uma hora, das outras horas. Os meus caçadores, por exemplo, possuem um rito. Dançam na quinta-feira com as moças da aldeia. A quinta-feira então é o dia maravilhoso! Vou passear até a vinha. Se os caçadores dançassem qualquer dia, os dias seriam todos iguais, e eu não teria férias!”

Vamos, portanto, à leitura deste número de “Horizonte Teológico” não com o espírito de repetir uma mesmice, mas com o gosto de fomentar um rito que nos torna sempre novos!

Pe. Manoel Godoy
Diretor Executivo do ISTA



A IGREJA EM DIÁLOGO COM A PÓS-MODERNIDADE

Dr. Pe. Amarildo José de Melo

Estamos às vésperas de celebrarmos os cinquenta anos do Concílio Vaticano II, verdadeiro pentecostes para a Igreja no século XX. E podemos dizer que, apesar de tantos anos de promulgadas suas constituições e decretos, continua profundamente atual. Suas intuições codificadas em documentos ainda constituem objeto de profunda reflexão e convite a uma verdadeira conversão. Mas, mais importante que os documentos que resultaram desse concílio ecumênico, devemos destacar o espírito que o moveu: a passagem de uma atitude de repulsa e condenação da modernidade para uma atitude de diálogo construtivo, como quem tem a ensinar, mas também como quem tem muito a aprender da sociedade moderna (GS 42-44).

Segundo o concílio, nas tradições religiosas dos não-cristãos existem: "elementos que são bons e verdadeiros" (LG 16), "coisas preciosas, tanto religiosas quanto humanas" (GS 92), "sementes de contemplação" (AG 18), "elementos de verdade e de graça" (AG 9), "sementes do Verbo" (AG 11,15) e "raios da Verdade que ilumina toda a humanidade" (*Nostra Aetate* 2).

O documento que mais conseguiu portar este espírito de diálogo foi, com certeza, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que abriu e concluiu as discussões do concílio. Conforme o título da

constituição, não tem objetivo dogmático, mas pastoral, de que a Igreja seja sinal de alegria e esperança para a humanidade. Manifesta um profundo otimismo com relação à vida e à ação do ser humano no planeta. É ele um ser social (GS 24), criado à imagem e semelhança de Deus (GS12), ser livre e consciente (GS 16-17). Valoriza sua capacidade de autodeterminação e apresenta a consciência como intimidade, o sacrário mais profundo da pessoa, onde ela se encontra a sós com Deus (GS16), onde suas grandes escolhas acontecem. Diz que o homem pode até errar em sua consciência, mas nunca perde sua dignidade.

Inicia suas reflexões pela análise da realidade, inaugurando uma forma de fazer teologia e pastoral (GS4-9), usando o método indutivo, lendo e interpretando os sinais dos tempos, detectando os muitos questionamentos que a realidade levanta para a ação pastoral da Igreja. Cristológico, apresenta Jesus Cristo, o homem novo, a plena realização das aspirações humanas (GS10).

Na sua atitude de diálogo, supera a dicotomia e radical oposição que marcou sua relação com as ciências modernas e outras realidades humanas, reconhecendo a sua autonomia (GS 36), passando de uma atitude de repulsa e condenação para um diálogo construtivo.

A antropologia que está no bojo deste documento é profundamente otimista e vai marcar a sua visão da sexualidade e do matrimônio (GS 47-52). O matrimônio é apresentado como uma comunidade de amor. E o amor é apresentado como o grande paradigma para se pensar a relação matrimonial e familiar (GS4-9). A tradição de ver a vivência da sexualidade como “remédio contra a concupiscência” foi superada, reconhecendo o seu valor para a união e a estabilidade da aliança conjugal.

No espírito de reconstrução da paz no pós-guerra, em meio à “Guerra Fria”, ao medo de uma guerra nuclear que coloca em risco a

vida no planeta, na sequência das encíclicas sociais de João XXIII, *Mater et Magistra e Pacem in Terris*, assume uma posição clara contra a guerra (GS79-82) a declaração universal dos direitos humanos, o sistema republicano, a democracia como melhor forma de governo, incentivando a participação dos fiéis leigos a que manifestem sua fé num espírito de profunda cidadania, participando no governo das realidades humanas numa perspectiva ética, visando a sua humanização e o bem comum (GS73-76).

A atualização e o diálogo são, portanto, o coração da *Gaudium et Spes* e dos outros documentos conciliares. Agora, este esforço de diálogo construtivo com a sociedade contemporânea encontrou seu limite no advento da chamada pós-modernidade. Entra aqui uma questão histórica fundamental, que determinou a compreensão do mundo e o lugar da pessoa humana na história: os paradigmas de conhecimento da natureza, da consciência e da linguagem.

1. PARADIGMAS DE PENSAMENTO

A Igreja nasceu no período helenista, sob o paradigma da natureza. Esse paradigma que marcou tanto a Idade Antiga quanto a Idade Média tinha a metafísica como ciência mestra, e autores clássicos como Platão e Aristóteles na Idade Antiga, e Agostinho e Santo Tomás de Aquino na Idade Média como fundamentos teóricos de sua reflexão. Foi o paradigma de pensamento que mais tempo durou, constituindo-se na base do conhecimento por séculos. O desenvolvimento das ciências experimentais, resultantes da observação de Nicolau Copérnico e Galileu Galilei, tirando o planeta Terra do centro do universo (geocentrismo) e confirmando o heliocentrismo, as pesquisas de Charles Darwin com a teoria da evolução das espécies, desmitificando o lugar e a missão do ser humano, bem como as revoluções Francesa, Industrial e o processo revolucionário de independência dos Estados Unidos da América, e a filosofia moderna construída ao redor destes processos revolucionários no campo social, eclesial, político, econômico e

cultural, fez eclodir um novo paradigma, o paradigma da consciência.

Esse paradigma muda completamente a ordem das coisas, tira do centro a tradição e a religião e coloca a razão humana, a autonomia do sujeito humano que pensa, reflete, toma decisões, assume responsabilidade pelos seus atos, elege princípios e pessoas, estabelece contratos sociais, possibilitando, como ser social que é, agora como cidadão participante do governo da pólis, um novo tempo para a vida no planeta. O poder deixa de emanar de Deus para ter sua origem na vontade livre do povo através do contrato social, de eleições livres; deixa de ser absoluto, como nas monarquias do século XVIII no ocidente, para tornar-se relativo, prevalecendo enquanto durar a vontade do povo. É a época do império da lei, que tem sua origem não na tradição, mas no contrato social.

Esse paradigma de pensamento pode ser definido como o paradigma da consciência, tendo a crítica da ciência como a ciência primeira, Descartes e Emmanuel Kant como as bases teóricas mais importantes de sua reflexão. Iluminismo, positivismo são expressões filosóficas desse paradigma.

A Igreja, cuja autoridade e reflexão baseiam-se na Lei heterônoma, que não é fruto do contrato social, mas que vem de Deus, encontrou muita dificuldade em conviver com esse novo paradigma. Foram séculos de preocupação, medo, negação e anátemas. No período pós-tridentino, caracterizado pela reconstrução de sua identidade após a quebra da unidade do cristianismo, em meio ao medo do erro protestante e modernista, a Igreja marcou sua pregação por uma espiritualidade da condenação e fuga do mundo. A expressão "serve a Deus despreza o mundo" foi usada em meio a hinos, orações, porque a Igreja, sob a eclesiologia societária, como "sociedade perfeita", apresentava-se como o lugar de salvação e este mundo moderno como lugar de perigo e perdição. O juramento antimodernista tornou-se uma constante na vida eclesial, a ponto de, em muitas situações, podermos definir o católico como um

antimodernista.

Esse clima de adversidade, de fechamento ao mundo moderno permaneceu até o Concílio Vaticano II, em meio a algumas tentativas de diálogo construtivo, como a do Papa Leão XIII, com sua *Rerum Novarum*, e, especialmente, a do Papa João XXIII, com suas encíclicas sociais: *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*. Mas a reconciliação se deu mesmo com o Concílio Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII e levado a termo por sucessor, Paulo VI, conforme vimos anteriormente. As duas guerras mundiais, o fracasso do sonho baconiano de que o capitalismo e o desenvolvimento da tecnologia resolveriam todos os problemas humanos, as guerras e o conseqüente sofrimento que permaneceu, a queda do socialismo real e o Capitalismo como sistema econômico único, a crise ideológica que resultou do fim do socialismo real e outros fatores possibilitaram o esgotamento desse paradigma e o surgimento de um terceiro paradigma de conhecimento, ainda em formação: o paradigma da linguagem, que está na base da contemporaneidade definida como crise da modernidade ou mesmo Pós Modernidade. Nesse paradigma em formação, a ciência mestra é a linguística e os autores principais são os filósofos da linguagem, com destaque para Jurgen Habermas, Wittgenstein e Karl Opel Apel.

2. PÓS MODERNIDADE

A Pós Modernidade se caracteriza pelas seguintes ideias: individualismo e o conseqüente relativismo, emancipação e progresso, fragmentação e liquefação do conhecimento e da própria pessoa, perda dos ideais éticos, provisoriedade, conformismo, materialismo consumista e, diante da crise de identidade, o fanatismo.

Alguns acontecimentos foram fundamentais para que este novo paradigma surgisse. O acontecimento fundamental foi a revolução tecnológica, que teve como acontecimento marcante as bombas atômicas lançadas pelos Estados Unidos sobre as cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki. A partir daí, inicia-se em plena

guerra fria um processo de desenvolvimento tecnológico que interferirá radicalmente na forma de vida do ocidente e nas últimas décadas o mundo inteiro.

Essa revolução tecnológica caracteriza-se por rápidas e constantes transformações. As novas descobertas acontecem em termos de dias e até de horas, já que as grandes indústrias transnacionais, todas de capital aberto, investem enormes recursos financeiros e mantêm cientistas vinte e quatro horas por dia dedicados a essas descobertas e a possibilidades no uso das modernas tecnologias. Atualmente, o desenvolvimento tecnológico tem sido aplicado não apenas às coisas, mas até aos seres vivos, inclusive ao ser humano, colocando em risco sua riqueza e identidade genética. Termos como engenharia genética, biotecnologia, biomedicina, vão se tornando parte do cotidiano. Na busca de colocar limites éticos a essas pesquisas, sobretudo na sua aplicação aos seres vivos e ao próprio homem, surgiu uma nova ciência: a bioética.

A partir do desenvolvimento da tecnologia, cinco gerações marcaram a época e mudaram profundamente os valores e a forma de pensar e agir. São elas:

- Os Tradicionais (até 1945.): é a geração que enfrentou uma grande guerra e a grande depressão. Com os países arrasados, empenharam-se em sobreviver, reconstruir o mundo e desenvolvê-lo. Uma geração da disciplina, do empenho cidadão por um mundo melhor.
- Baby-Boomers (1946-1964): são os filhos do pós-guerra. Romperam padrões de comportamento e lutaram pela paz. São otimistas. Puderam pensar nos valores pessoais e na boa educação dos filhos. Têm relação de amor e ódio com os superiores e preferem agir em consenso com os outros.

- Geração X (1965-1977): nesse período, as condições materiais do planeta permitiram pensar em qualidade de vida. Liberdade. Desenvolvimento das tecnologias da comunicação. Enfrentaram o desemprego dos anos 80 e tornaram-se céticos e superprotetores.
- Geração Y (nascidos de 1978 a 1995): eles nasceram em uma década de valorização intensa da infância, com internet, computador e educação mais sofisticada que as gerações anteriores. Lidam com as autoridades como se fossem colegas de turma. Caracterizam-se por relações de igualdade. São indivíduos capazes de múltiplas tarefas. Ao mesmo tempo em que estudam, são capazes de ler notícias na internet, checar a página no Facebook, escutar música e ainda prestar atenção na conversa ao lado. A velocidade é outra. Os resultados precisam ser mais rápidos, e os desafios, constantes. Mudam de lugar rapidamente.
- Geração Z (a partir de 1995.): as crianças são extremamente integradas com a tecnologia, vivem em um tempo muito fragmentado pelas várias atividades que realizam ao mesmo tempo. Não perseguem os ideais a qualquer custo. São jovens que buscam emprego a curto prazo, porém têm um forte senso de ética, valores humanos, são atentos aos problemas sociais e ao meio ambiente.

Individualismo

O individualismo, ideia chave da pós-modernidade, pode ser assim caracterizado:

- Primeiramente pelo primado do sujeito que se concebe como completamente autônomo e autorreferencial.
- É dada uma ênfase extrema à liberdade humana

desvinculada de cada relação significativa com o outro, sem responsabilidade e sem referência a um sistema de valores transcendentais como critérios da verdade moral.

- A glorificação do presente e das satisfações que o mercado pode oferecer vai esvaziando a cultura da solidariedade e fazendo emergir um individualismo exacerbado, que desumaniza as pessoas.
- Estilo de vida independente, autônomo, caracterizado por escolhas livres, deu origem a um indivíduo instável, de convicções voláteis e compromissos fluidos. Por isso, o indivíduo pós-moderno não quer conviver com disciplinas e enquadramentos, com a obediência a prescrições antigas. Qualquer sistema de significado que exija disciplina, rigor, sacrifício, fidelidade aos compromissos assumidos é colocado de lado.
- Do ponto de vista ético, vemos surgir uma ética sem verdade: que não reconhece os valores, desembocando num relativismo moral insuperável. É caracterizada pela aplicação selvagem do princípio da autonomia: O critério último do bem é a autorrealização do singular, enquanto satisfação de seus desejos e necessidades.

É uma sociedade que tira Deus do centro e coloca o indivíduo. Em razão disso, vemos crescer hoje uma verdadeira crise moral, pois as leis, normas e princípios éticos e morais, bem como os valores sociais e morais tradicionais, devem passar pelo crivo do indivíduo, sendo relativizados ou até abandonados, gerando uma crise de civilização sem precedentes. Enxergamos assim uma sociedade profundamente individualista, na qual tudo passa pelo "eu acho, eu sinto, eu gosto, eu me sinto bem, eu tenho o direito de ser feliz, de ter prazer, etc."

Subjetivismo

O subjetivismo ético abre a possibilidade de uma liberdade ilimitada de opções a cada indivíduo, que pode agir de acordo com os próprios interesses e gostos, criando-se a mentalidade segundo a qual vale tudo.

As pessoas não dispõem mais de pontos de referências para orientar a própria conduta. Vivemos a “era das incertezas” (Galbraith)

Sob as aparências de uma autonomia individual, realiza-se a submissão aos modismos do momento.

Hedonismo

Também ligada ao individualismo aparece outra característica da sociedade atual que é o hedonismo. O prazer vai sendo apresentado e buscado como um absoluto. O sentir-se bem vai tornando-se o grande objetivo de se viver. É o hedonismo o fundamento para que tantas pessoas se entreguem aos vícios, arruinando completamente suas vidas na dependência do álcool e outras substâncias tóxicas.

Mas também está na base de tantos argumentos que favorecem a destruição de casamentos e famílias, quando dizem “eu tenho o direito de ser feliz”, “tenho o direito de ter prazer, de realizar-me”, etc. Num contexto como esse, viver a fidelidade até a morte, sacrificar direitos individuais pelo bem do outro, viver ao lado de um cônjuge enfermo, cuidar de um filho ou filha com grave deficiência, ter e cuidar de filhos ou de um genitor ancião tornam-se verdadeiros absurdos, desafios impossíveis a grande parte da sociedade. É a partir do império do hedonismo que vamos compreender também tantas outras posturas sociais que banalizam a vida, como o sexo livre, campanhas pró-aborto e eutanásia (é mais fácil eliminar o problema), a indústria anticoncepcional, o culto ao corpo “sarado” e toda a indústria de alimentação *light* e *diet*, a obesidade e outras doenças, a indústria

pornográfica, a prostituição masculina e feminina e até absurdos sexuais como a pedofilia. Talvez devamos redescobrir a importância da virtude aristotélica da temperança para reencontrarmos o equilíbrio em nossas vidas.

Materialismo consumista

A grande característica da sociedade atual é o materialismo. Vivemos em um país capitalista, sob uma economia de mercado baseada na produção e no consumo. O sistema apresenta o lucro como a mola mestra da sociedade. Uma sociedade competitiva, onde aquele que não é competente em produzir e comercializar seus produtos encontrará irremediavelmente a falência. Nesse sistema social e econômico, o consumir passa a ser direito fundamental de todo ser humano. Quem não é consumidor perde a sua dignidade, torna-se um excluído.

Essa forma de organização da economia e da sociedade em geral não é neutra ou inocente; tem consequências profundas para a vida social, em especial para a família. Impulsionados pela mídia, produtos que antes eram considerados contingentes, secundários, tornam-se necessidade. A propaganda cria sempre necessidades novas, e as pessoas, sobretudo os jovens, passam a buscar aquilo que a mídia apresenta como importante com todo esforço. A necessidade de consumo faz com que as pessoas não tenham mais tempo para si, para a família, para o cônjuge, para os filhos, para o lazer, etc. As frases que mais se ouvem atualmente são "não tenho tempo" e "estou com pressa". O tempo se torna curto para tanto trabalho, visando recursos financeiros para adquirir sempre mais produtos. Aqui vemos os pobres numa luta incessante para adquirir as "novas necessidades" e ricos lutando para alcançar maiores lucros e consumir sempre novos produtos. Para alimentar a sede de consumo, entra a tecnologia, produzindo, em questão de horas, novos produtos, tecnologicamente superiores aos anteriores. Nesse contexto mercantilista e competitivo, o amor oblativo e a gratuidade se tornam realidades

impossíveis, verdadeiro absurdo.

Segundo Roberlei Panasiewicz, “a aldeia global tende a se tornar um mercado global onde a necessidade do lucro máximo decide aquilo que deve ser produzido, onde e por quem. Nesse mercado, as pessoas são percebidas não como seres humanos, mas como consumidores em potencial”.

Nesse contexto, os pobres são cada vez mais lançados em grandes periferias metropolitanas, como individualidades flutuantes nas margens, sob risco de serem engolidos pela violência estrutural que é seu pão amargo de cada dia. Mas é preciso que tenhamos a consciência de que não é da pobreza que vem a violência, mas sim das injustiças sociais.

Crise institucional

Além do individualismo, do consumismo e do conseqüente subjetivismo e relativismo moral, a sociedade atual se caracteriza por uma crise institucional nunca vista. Tudo o que impede que o indivíduo se realize e satisfaça seus desejos imediatos é rejeitado. Assistimos a uma crise de todas as instituições, dos poderes da República, das autoridades constituídas, das religiões tradicionais, etc. Tudo passa pelo crivo do indivíduo. Nessa crise institucional também o matrimônio e a família são envolvidos, pois, para se viver o matrimônio e em família, faz-se necessário determinação, uma capacidade muito grande de assumir e viver um amor oblato, compromissos duradouros, renúncia em favor do bem do outro, de alteridade, de respeito às diferenças individuais, esforço de fazer com que as diferenças individuais enriqueçam a vida do casal e dos outros membros da família.

Descatolização do País

Se o sistema da religião única foi uma realidade pelo menos

oficial no Brasil por muito tempo, hoje estamos assistindo a um verdadeiro processo de descatalização do País. Mas não tem sido apenas a Igreja católica que tem vivido este momento de crise institucional, mas todas as Igrejas históricas. A questão religiosa, pela força desse novo paradigma de pensamento, vai se tornando cada vez mais uma realidade plural em nossa terra. Hoje se fala não apenas em outras Igrejas cristãs, mas em uma variedade de religiões que se tornam realidade, dividindo famílias e tirando do catolicismo a força de coesão nacional que possuiu no passado.

No Brasil, além de outras denominações religiosas, cresceu também o número dos "sem religião". É um fenômeno que marca a vida de muitas pessoas em todas as camadas sociais. Isso se dá também entre os pobres, que já se sabem "sem" muitas outras coisas. A religião institucional vai sendo relativizada em favor da espiritualidade sem vínculos. Muitos se apresentam sem religião definida, mas não são sem espiritualidade, sem religiosidade. Conforme afirma o teólogo jesuíta João Batista Libanio, vivemos a era do kit religioso: "A religião se torna verdadeiro laboratório de experimentação de ingredientes espirituais". Não importa mais a Igreja, importa a experiência religiosa que devolva e mantenha sua dignidade e seu espírito de luta. Crescem os pentecostais, com experiências espirituais soltas, pairando acima ou rompendo mais abaixo das instituições.

Mas essa crise vai além da religião, envolve em cheio a questão ideológica. Essa crise ganhou popularidade com a música de Cazuza, "Ideologia", quando cantava: "Ideologia, eu quero uma pra viver".

Depressão

Essa nova forma de organizar a sociedade os novos valores centrados no indivíduo e desvinculados dos laços sociais, familiares e eclesiais têm sido fonte de muitos problemas sociais que assolam o país e o mundo: depressão, violência, prostituição, alcoolismo,

consumo e tráfico de drogas, mortes, etc. O fenômeno da depressão está atingindo a todos, populações urbanas e também rurais, inclusive a massa universitária. A depressão é um sinal de esvaziamento das pessoas. Quanto mais for vazia uma vida, mais procurará atalhos e desvios. A pressão e a luta desgastam todas as energias e geram depressão. A “modernidade” não ajudou a superar a pobreza, mas sim levou a uma maior insegurança e à violência.

3. O desafio do diálogo na sociedade pós-moderna

Se já é desafiador o diálogo da Igreja com a sociedade moderna, o que é denunciado pela forte oposição eclesial sofrida pelo Concílio Vaticano II, com esta modernidade em crise ou a chamada pós-modernidade o desafio é ainda maior. Conforme vimos anteriormente, o paradigma de pensamento que rege este momento totalmente novo é outro além do paradigma da natureza, que marca o início e a estruturação doutrinária da Igreja, ou da consciência, que a Igreja começou a assimilar, sem abandonar o antigo, no Vaticano II; o paradigma de conhecimento agora é o da linguagem, com autores e argumentos totalmente novos, que surgiram em oposição aos antigos e modernos. As ideias apresentadas acima constituem valores e desafios desse novo paradigma.

O primeiro desafio para que este necessário diálogo aconteça, em meio à crise institucional que marca o nosso tempo, diante do encontro com uma realidade totalmente nova, é a consciência e o fortalecimento da própria identidade. Foi esta a perspectiva que marcou o pontificado de João Paulo II e continua marcando o pontificado de Bento XVI. Este esforço em definir e preservar a identidade católica num mundo em processo de rápidas e profundas transformações tem dividido a opinião pública dentro e fora da Igreja.

Se, no passado, a identidade católica foi defendida pela inquisição, pela excomunhão do diferente, atualmente esse esforço

tem se manifestado na definição da doutrina e disciplina católicas. Nesse esforço entram a promulgação do Código de Direito Canônico em 1983, do Catecismo da Igreja Católica, definindo a doutrina Católica, da Encíclica *Veritatis Esplendor*, colocando critérios para a explicitação da ética cristã e colocando os bispos como vigilantes da doutrina, e outros documentos eclesiais temáticos, encíclicas e exortações apostólicas pós-sinodais.

Se o Concílio Vaticano II foi uma abertura para a grande sociedade na busca do diferente, do novo, de um diálogo construtivo, o momento atual tem sido marcado por um esforço *ad intra*, pelo fortalecimento da identidade católica, diante da ameaça que vem de todos os lados. Até o próprio Vaticano II tem sido objeto desse esforço, buscando uma canonização do texto, esvaziando o espírito que o motivou: atualização e diálogo.

Se o fortalecimento da identidade tem por objetivo o diálogo, o pensar a alteridade de uma forma institucional, a abertura ao diferente numa atitude respeitosa, buscando conhecer a verdade ou a parcela da verdade de que o outro é portador, isso é um dado positivo, mas se visa ao fechamento em si, ao isolamento, ou mesmo à negação do outro, isso é muito perigoso, pois coloca em risco até a própria identidade "católica" da Igreja, assumindo uma postura de seita, um discurso do "resto santo de Israel", afirmando que o importante não é quantidade, e sim a qualidade dos fiéis.

Eclesiológicamente, desde as discussões do Concílio Vaticano II, vamos encontrar estas duas posturas, duas eclesiologias que convivem dialeticamente no interior da Igreja: uma voltada sempre para a preservação da identidade, que vê a Igreja como a sociedade perfeita, lugar de salvação, e o outro como perigo, lugar de condenação; outra mais aberta ao diálogo, constrói-se sob o modelo de comunhão, e até de sacramento, com objetivo de ser sinal de salvação para o diferente.

Agora, é importante lembrar que esta tendência que divide e gera insegurança no corpo eclesial não é uma realidade nova na Igreja. Isso aconteceu sempre, nos grandes momentos kairóticos da Igreja, quando ela se deparava com uma situação totalmente nova, que a obrigava a rever seus conceitos. O livro dos Atos dos Apóstolos e as cartas de Paulo nos mostram quão difícil foi a relação da Igreja de Jerusalém, constituída de judeus convertidos, na maioria da corrente dos fariseus, com a os novos cristãos, convertidos por Paulo e seus discípulos no mundo helênico. Paulo e Tiago ocuparam lugares antagônicos, falavam a partir de experiências cristãs totalmente diferentes, que tinham na base antropologias, cosmologias, visões de história, totalmente diferentes. O capítulo 15 do livro dos Atos dos Apóstolos nos mostra que foram capazes de superar a intolerância, de construir um caminho de diálogo, de reconciliar um cristianismo que nasceu num mundo semita, com uma antropologia e cosmologia semitas, com uma visão de história retilínea, com um outro cristianismo diferente construído sob uma antropologia e cosmologia helênicas, dual, e uma visão histórica grega do eterno retorno.

Esse esforço de diálogo cultural semita/helênico continuou depois no período patrístico, quando os santos padres, como bons pastores, com as Sagradas Escrituras na mão, procuram ver as sementes do verbo nos diversos autores gregos, tirando o cristianismo de uma condição de irracionalidade, de uma religião do absurdo, para o surgimento da teologia, que unia a crença religiosa e a razão.

Esse mesmo esforço de síntese, de diálogo construtivo, vemos na Idade Moderna, com Santo Afonso Maria de Ligório, no século XVIII diante da difícil tensão e verdadeiro conflito que dividiu a Igreja Católica entre probabilioristas e probabilistas, na dialética tensão entre lei e liberdade individual, entre o paradigma da natureza e o paradigma da consciência que começava a influenciar a vida social e eclesial. Os jesuítas de tendência probabilista, que melhor assumiram o humanismo renascentista, foram considerados inimigos públicos por outras congregações religiosas e movimentos eclesiais de

tendência probabiliorista e pelos reis absolutistas católicos. Foram perseguidos e quase extintos, por esta difícil relação entre a lei e a liberdade de consciência. Santo Afonso Maria de Ligório, de formação probabiliorista, acusado de probabilista (jesuitismo), expulso da própria congregação religiosa, os Redentoristas, construiu uma nova tendência que trouxe solução pastoral para o grave momento eclesial, com o Equiprobabilismo. Não é hora de explicarmos com detalhes essas tendências da teologia moral que conviveram na cristandade do século XVIII, mas de afirmar a coragem do santo em reconhecer o valor e a verdade do outro e abrir-se ao diálogo respeitoso e construtivo.

Diante da abertura do extremo oriente ao ocidente, pelo menos no que se refere à revolução tecnológica e à economia, talvez seja interessante lembrar a figura de Mateo Ricci, grande missionário jesuíta, que no século XVII procurou exercer um trabalho no interior da China em profunda atitude de respeito à cultura e aos valores chineses. Seu trabalho foi paralisado pela Santa Sé, à época mais preocupada com a preservação da identidade católica naquele período posterior à reforma protestante. O esforço de inculturação da fé na cultura chinesa pareceu demasiado arriscado para aquele momento eclesial.

Nesse mesmo sentido cito o grande Papa João XXIII na sua corajosa e profética Encíclica *Pacem in Terris*, em que ele conclama os católicos a trabalharem juntos com os cristãos de outras Igrejas e até com os que não têm fé, neste objetivo comum a toda a humanidade de luta contra a ameaça da guerra atômica e pela perpetuação da paz:

As linhas doutrinárias aqui traçadas brotam da própria natureza das coisas e, às mais das vezes, pertencem à esfera do direito natural. A aplicação delas oferece, por conseguinte, aos católicos vasto campo de colaboração tanto com cristãos separados desta sé apostólica, como com pessoas sem nenhuma fé cristã, nas quais, no entanto, está presente a luz da razão e operante a honradez natural (PT 156).

No campo teológico, sentimos hoje que o tomismo, que fora tão importante no passado como a base filosófica que deu racionalidade ao discurso teológico, não consegue mais cumprir essa função. Seus conceitos, demasiado abstratos, não são mais acessíveis à grande sociedade e às ciências contemporâneas.

Nesse sentido, um destaque especial deve ser dado à lei natural. Não se pode entender o discurso bioético, a declaração universal dos direitos humanos, a ética sexual e a moral social católica sem referência à lei natural. Agora, que interpretação dar? Que leitura fazer? O Magistério sempre se assumiu como intérprete da lei natural. Como tornar essa leitura e essa interpretação reconhecíveis, compreensíveis aos outros campos do conhecimento? Uma leitura fechada, como fazem muitos grupos ecologistas, uma leitura nominalista? Jusnaturalista? Ou que se baseie no contrato social? Talvez seja interessante que o Magistério convoque os grandes teólogos, bem como filósofos de renome no mundo, para encontrar uma forma de interpretação da lei natural que torne possível a discussão dos grandes temas da atualidade, sobretudo os temas resultantes das questões surgidas do grande desenvolvimento da tecnologia e de sua aplicação no campo da vida e da vida humana, a bioética. Afinal, para que haja comunicação, não bastam discursos, por mais belos e fundamentados que sejam. É preciso fazer-se entender, um código de linguagem acessível a todos os que argumentam. Essa é a base da ética da intersubjetividade, conforme Jurgen Habermas.

A comunicação é desafio para todos os campos do conhecimento, pois vivemos a época da especialização, da fragmentação do conhecimento, da departamentalização das universidades. Nunca se soube tanto da parte e tão pouco do todo como na atualidade. Diante da complexidade do conhecimento no momento atual, com o grande desenvolvimento da tecnologia aplicada em todos os setores da vida e do saber, não é mais possível o enciclopedismo do passado, as grandes sínteses, as summas, mas é preciso comunicação intersubjetiva. Se o conhecimento na pós-

modernidade é caracterizado por pequenos discursos, e é verdade, a comunicação intersubjetiva, a alteridade, o diálogo respeitoso pode ajudar a superar esse limite e ampliar o nível da comunicação, do conhecimento e da humanização da sociedade.

No campo teológico vemos hoje grandes esforços em dialogar com esse novo paradigma, tentando uma nova base filosófica que possibilite a compreensão da mensagem cristã para a grande sociedade e para as ciências modernas. Os temas e autores que têm sido mais estudados são:

- Emanuel Levinás, com a filosofia do rosto que responsabiliza, da alteridade;
- relação e diálogo em Martin Buber;
- hermenêutica de Paul Ricoeur;
- Jacques Derridá (desconstrutivista) e Jean Luc Marion (pensador católico), que têm proposto a categoria do dom gratuito de si como ato ético ideal;
- Hans Jonas, com o princípio da responsabilidade;
- John Rawls, da ética à política: a teoria da justiça e da equidade;
- Karl Otto Apel, Jurgen Habermas, Wittgenstein e outros autores da filosofia da linguagem, com a ética da intersubjetividade.

Referências

BOOF L; ARRUDA M. **Globalização: desafios socioeconômicos, éticos e educativos.** Petrópolis: Vozes, 2000.

JOSAFHAT C. **Ética mundial: esperança da humanidade globalizada.** Petrópolis: Vozes, 2010.

LIBANIO, J. B. (SJ). **Crer num mundo de muitas crenças e pouca**

libertação. São Paulo: Paulinas, 2003.

OLIVEIRA, M. A. de. **Ética e racionalidade moderna.** São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, M. A. de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2000.

PANASIEWICZ, R. **Pluralismo religioso contemporâneo:** diálogo inter-religioso na teologia de Claude Jeffré. São Paulo: Paulinas, 2007.

PESSINI, L.; ZACARIAS, R. **Ser e educar:** teologia moral, tempo de incertezas e urgência educativa. São Camilo//Santuário, 2011.

*Pe. Amarildo José de Melo, Doutor em Teologia Moral. Atualmente é professor de Ética Filosófica no seminário São José em Divinópolis e de Teologia Moral no ISTA (Instituto Santo Tomás de Aquino) e na PUC-Minas (Instituto Dom João Rezende Costa).
E-mail: amarildodemelo@hotmail.com*



FORA DO DIÁLOGO NÃO HÁ SALVAÇÃO

Pe. Manoel Godoy

“Os cristãos que não têm apreço nem respeito pelos outros crentes e pelas suas tradições religiosas, estão mal preparados para lhes anunciar o Evangelho” (DA, 73)

A cada censo brasileiro, a notícia vem em tom de alarme: “o catolicismo brasileiro está diminuindo de tamanho”. Ora, isso é realmente verdade, mas o que nem sempre fica claro é a rapidez com que isso vem acontecendo. Vale a pena ver os números. Em 1890 o censo detectava 98,9% de católicos; em 1940, 95,0%; em 1950, 93,4%; 1960, 93,0%; em 1970, 91,7%; em 1980, 88,9%; 1991, 83,8%; em 2000, 73,8% e em 2009, 68,4%. Sendo assim, entre 1890 e 1980, em 90 anos, o catolicismo decresceu cerca de 10 pontos percentuais. Nos onze anos seguintes, ou seja, de 1980 a 1991, 5,1 pontos, entre 1991 e 2000, 10 pontos e entre 2000 e 2009 perdeu 5,4 pontos. Conclusão: perdeu em nove anos o equivalente ao período de noventa anos registrados pelos primeiros censos. O que se percebe pelos dados mais recentes é que o ritmo da perda diminuiu, passando dos 10 para 5,4 pontos percentuais. Porém, ocorreu um fenômeno surpreendente nessa última queda, pois, nos três primeiros anos da década, o catolicismo ficou estabilizado, voltando a cair de 2003 a 2009¹.

Apesar de ser grande também a porcentagem dos que se declararam sem religião (7,4%), no censo 2000; 5,1% em 2003 e

¹ Fonte: CPS/FGV a partir do processamento de dados publicados e microdados do IBGE; www.fgv.br/cps/religiao acessado em 14/02/2012.

6,72% em 2009, e dos evangélicos (16,2%) em 2000; 17,9% em 2003 e 20,2% em 2009, o que os censos não deixam claro é o crescimento do pluralismo religioso. Aqui está um dos grandes desafios para a Igreja católica no Brasil, assim como no mundo. Nessa perspectiva, impõe-se como tema obrigatório nos atuais debates religiosos o diálogo inter-religioso e, sobretudo, nas diversas cristologias.

Sem dúvida, o diálogo inter-religioso é um dos temas mais desafiadores no campo da reflexão e prática da vida da Igreja, nos dias de hoje. Em termos de magistério, o assunto não é tão pacífico e vem sendo abordado em diversos documentos.

Num esforço de síntese, podemos dizer que as tendências atuais predominantes em debate são: o exclusivismo, o inclusivismo, o pluralismo e a busca de um novo *paradigma*.

O exclusivismo na Igreja católica romana ficou bastante conhecido, desde a época do Concílio de Trento, com o axioma: *extra ecclesiam nulla salus*. Essa tendência afirmava que o conhecimento explícito de Jesus Cristo, a adesão a ele e a pertença à Igreja são as condições necessárias para a salvação. Essa postura será hegemônica até as proximidades do Concílio Vaticano II (62-65). Certamente, terá seus seguidores até hoje.

Entre os protestantes, essa tendência é reforçada primeiramente por Karl Barth. Ele afirmava: a religião é incredulidade. É, por excelência, o fato do homem sem Deus. Com isso, ele opunha religião e revelação. Na revelação é Deus que fala ao ser humano convocando-o à escuta da fé; na religião, é o ser humano que fala e por si mesmo envereda no caminho da verdade da existência. Nesse sentido, a religião conduz à autojustificação e à autossantificação do homem, usurpando o chamado gratuito revelador de Deus. Ele faz uma distinção entre o cristianismo enquanto religião e enquanto fé. No primeiro caso, é também marcado pela incredulidade; no segundo, é religião da revelação, portanto, verdadeira religião, porque conta

com a presença de Jesus: único caminho de acesso ao conhecimento de Deus.

O inclusivismo tem uma visão positiva sobre as religiões e as reconhece como meios eficazes para a salvação de seus membros. Enquanto implicam a salvação em Jesus Cristo, as religiões do mundo são caminhos de salvação. Cristo, mediante o seu Espírito, se faz presente e ativo no não cristão, operando para além dos limites visíveis da Igreja, tanto no campo individual como nas diversas tradições religiosas. O inclusivismo nega a autonomia salvífica das demais religiões, devido à unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo, mas aceita que a salvação também aconteça nelas.

O inclusivismo também tem suas tendências internas. Há quem diga que as religiões são um meio pedagógico divino de se chegar a Jesus Cristo. Outros afirmam que Cristo já está presente nas outras religiões. Aqui entra a famosa teoria de Karl Rahner sobre os cristãos anônimos. É bom lembrar que ele aplica este conceito não só aos pertencentes às outras religiões, mas também aos ateus de boa vontade. Deixemos que ele mesmo fale:

quien – aun lejos todavía de toda revelación explícita y verbalmente formulada – acepta su existencia, es decir, su humanidad (de Cristo) – y esto no es tan fácil! – en paciencia silenciosa, o mejor aún, em fé, esperanza y amor, llámelos como los llame, como el misterio que se oculta en el misterio del amor eterno y que en el seno de la muerte lleva la vida, ése pronuncia um si a algo que es inmenso, tan inmenso como la entrega del hombre: dice, aunque no lo sepa, si a Cristo. Pues quien se suelta y salta cae en la profundidad que está ahí no solo em la medida en que él la há sondeado.

Até aqui, porém, não saímos da discussão do ponto de vista eclesiocêntrico (tendência exclusivista) ou cristocêntrico (tendência inclusivista). Mesmo sendo um cristocentrismo aberto, os inclusivistas não deixam de se basear numa postura de superioridade da religião cristã. "O cristianismo não é somente de fato a religião superior a todas

as outras existentes, mas representa a autorrevelação de Deus definitiva, essencialmente insuperável, de validade exclusiva e universal para todos os homens de todos os tempos". É o chamado absolutismo cristológico.

Hoje, entra em cena outra tendência: a *pluralista*. Propõe uma superação da "visão ptolomaica tradicional, segundo a qual todas as religiões giram em torno do Cristo e do cristianismo como seu centro, para adotar uma visão segundo a qual todas as religiões, inclusive o cristianismo, giram em torno do sol, que é o mistério de Deus como realidade suprema". É uma tendência teocêntrica, não cristocêntrica. Nessa visão, as religiões não cristãs irrompem como instâncias legítimas e autônomas de salvação, como religiões verdadeiras e não como um cristianismo nanico. Como consequência, o cristianismo deixa de ser o único e exclusivo meio de salvação.

Essa tendência não deixa de ter matizes diferentes entre seus seguidores. Há *os que não consideram Jesus Cristo como constitutivo nem normativo da salvação* (estes afirmam: "O Jesus histórico não advogou para si o ser Deus, Filho de Deus, segunda pessoa da Trindade, encarnado, e a doutrina da encarnação é uma criação da Igreja, apenas finalmente definida no Concílio de Calcedônia no ano de 451"). A questão do Filho de Deus era uma expressão no Oriente Próximo que significava ser um "servo especial de Deus". A transformação se deu do sentido metafórico de Filho de Deus para o conceito metafísico de Deus Filho ("a poesia foi transformada em prosa e a metáfora viva foi congelada em um dogma rígido e literal"). Assim, a consequência desse pensamento é óbvia:

Se por um lado, Deus pode ser encontrado verdadeiramente em Jesus (que é *totus* Deus), que para os cristãos constitui o centro e a norma de suas vidas, por outro, Deus também pode ser encontrado fora de Jesus (que não era *il totum* Dei), no contexto amplo da ágape de Deus. Esta ágape divina, que se manifesta nas ações de Jesus, nelas não se esgota. O amor de Deus não se esgota em Jesus.

Há os que, mesmo tendo postura pluralista, apresentam outro ponto de partida. Reinterpretam “a unicidade de Jesus, tendo em vista a diversidade de cristologias do Novo Testamento (a cristologia desde o início foi 'diversa, evolutiva e fruto de um diálogo)”. Nesta ótica, pode-se questionar se alguns textos do NT, que apresentam a tendência da exclusividade e da normatividade cristológica, “constituem, de fato, parte do conteúdo principal daquilo que a Igreja primitiva experimentou e acreditou”. Os seguidores dessa teoria partem de um consenso de que o Reino de Deus constituiu-se no conteúdo central da mensagem originária de Jesus. Sendo assim, o próprio Jesus foi teocêntrico na sua missão. Ele não toma o lugar de Deus e, onde ele é proclamado como Deus (Jo 1,1; 20,28; Hb 1,8-9), fica salvaguardada uma evidente subordinação. “Depois da morte de Jesus, o proclamador se transforma em proclamado, ocorrendo assim um deslocamento da ideia de Reino de Deus para a de Filho de Deus”. Nessa perspectiva, a unicidade e normatividade de Jesus saem ilesas. O que há de novo é a discordância da unicidade exclusiva ou inclusiva. Afirma-se a unicidade relacional de Jesus. Jesus é o único, “mas de uma unicidade caracterizada por sua capacidade de se pôr em relação (de incluir e ser incluído) com outros personagens religiosos únicos”.

Ainda dentro do pluralismo há uma tendência que defende o “*ecumenismo ecumênico*”. Seus seguidores afirmam que há uma “interpenetração recíproca entre as religiões, sem colocar em questão a singular particularidade própria de cada uma delas”. A dinâmica dialogal possibilita perceber quanto o outro está “implicado” em cada um dos seres humanos; assim, “a minha religião seria para mim mesmo incompreensível, até mesmo impossível, sem a relação com as outras”. O problema da diferença e originalidade de cada religião e a possibilidade de diálogo é enfrentado com a teoria das diferenças entre fé e crença. “A fé é sempre transcendente, e reside além das formulações dogmáticas das diversas confissões, não podendo ser plenamente expressa em fórmulas universais. As crenças, por sua vez, constituem a concretização intelectual, emocional e cultural da fé no

interior de estruturas relativas a uma tradição particular”. As crenças não são iguais, mas a fé pode abrandar as diferenças, abrindo o campo para o diálogo (unidade transcendente das religiões). Assim sendo, o diálogo inter-religioso deve ser acompanhado por um diálogo intrarreligioso (capacidade de questionar-se sobre a própria crença). “Jesus está presente e operante em outras partes, mas manifestar-se-á plenamente só no final dos tempos – cristofania ecumênica.

Jesus Cristo é o único mediador, mas ele não é monopólio dos cristãos; ele está, de fato, presente e operante em toda religião autêntica, qualquer que seja o seu nome ou forma. O Cristo é o símbolo (que os cristãos designam com este nome) do Mistério sempre transcendente, mas igualmente sempre humanamente imanente (fato teândrico primordial).

Na tentativa de se construir uma teologia ecumênica, há os que estabelecem uma *criteriologia inter-religiosa* que possa valer para todas as religiões. São três os critérios: 1. *Ético geral*: uma religião é verdadeira e boa na medida em que ela é humana, na medida em que não oprime nem destrói o humanismo, mas o protege e fomenta; 2. *Religioso geral*: uma religião é verdadeira e boa na medida em que ela permanece fiel à sua origem ou ao cânone, isto é, a sua verdadeira essência, a seu escrito ou a sua figura normativa, à qual sempre recorre; 3. *Cristão específico*: uma religião é verdadeira e boa na medida em que sua teoria e prática permitem reconhecer o espírito de Jesus Cristo. Este último nos leva a perceber nas religiões um pouco daquele espírito que designamos de cristão (ao lado do especificamente cristão existem os especificamente budistas, muçulmanos, judeus, etc). “Sob o ponto de vista ético e religioso – visto a partir de fora – muitas religiões podem ser verdadeiras, mas sob o ponto de vista 'existencial' – visto a partir de dentro – só pode haver uma religião verdadeira”. Enfim, a humanidade é a exigência mínima para todas as religiões, e tanto o Evangelho quanto as singulares religiões estão a serviço do *humanum*. “As religiões que não concretizam em si mesmas os direitos humanos, não são hoje mais dignas de fé”.

Por fim, há os que não se enquadram bem entre os exclusivistas, os inclusivistas e nem entre os pluralistas. São teólogos que, descontentes com o inclusivismo cristocêntrico e com o pluralismo teocêntrico, enfrentam as questões mais candentes do diálogo e buscam novas saídas. É ou não Jesus o único e exclusivo mediador de Deus? É ou não a mediação normativa e constitutiva da salvação? A realidade do Cristo esgota-se ou não em Jesus? É possível separar o Cristo pregado do Jesus pregador?

Uns tentam resolver o problema através da “distinção teológica fundamental” entre a plenitude qualitativa e a plenitude quantitativa da revelação. Afirmam que a palavra dita por Deus em Jesus Cristo é decisiva e definitiva (Hb 1,1), mas que é necessário fazer uma distinção entre o evento Jesus Cristo – obra, palavra, vida, morte e ressurreição – e a sua transmissão no NT (cf. DV 4 e 7). Embora a memória autêntica transmitida pelo NT seja normativa para a fé da Igreja de todos os tempos, não constitui a plenitude da palavra de Deus aos homens (cf. Jo 21,25). “Se a revelação divina alcança em Jesus uma plenitude qualitativa, é porque nenhuma revelação do mistério de Deus pode igualar-se em profundidade àquela que teve lugar quando Deus mesmo vive, no Filho encarnado, em uma consciência humana, o próprio mistério. É isso que aconteceu em Jesus Cristo e que está na origem da revelação divina que ele nos oferece. Essa revelação não é, todavia, absoluta; permanece relativa. De fato, a consciência humana de Jesus, mesmo sendo aquela do Filho, permanece humana e, pois, limitada. Ora, nenhuma consciência humana, nem mesmo aquela de Deus, pode exaurir o mistério divino. Mesmo sem superar, em qualidade, a revelação que aconteceu em Jesus Cristo, Deus continua a revelar-se através dos profetas e obras de outras tradições religiosas. Deus se revelou e continua a revelar-se na história. Assim, entende-se a revelação como um evento progressivo e diferenciado.

Outros afirmam que “é sempre Deus quem salva, não as religiões. A pessoa se salva numa religião e através dela, mas não é salva por ela. As religiões são simples mediações, que tornam presente o amor salvífico de Deus, mas não o substituem”.

Outros fazem a separação entre o Jesus da História (sempre limitado) e o Cristo da fé. “Jesus é Cristo, mas Cristo é mais que Jesus. Este porque ele o quis, ficou limitado por sua humanidade, cultura e história. Nele manifestou-se a ação de Deus, Pai, Filho e Espírito Santo. Alcançará a plenitude do último dia, quando tudo for reconciliado”.

É muito difícil, em poucas palavras, elaborar uma conclusão, mas da leitura dessas tendências todas percebemos que há resistências mais firmes aos partidários do axioma “fora da Igreja não há salvação”, os chamados *eclesiocêntricos*; por outro lado, até mesmo a referência necessária a Cristo é também colocada em questão, daí que se questiona o “fora do Cristo não há salvação”, os chamados *cristocêntricos*. Por fim, há os que afirmam que “*extra mundum nulla salus*”, pois Deus é interessado em nossa humanidade. Estes não deixam de fazer referências a Cristo, pois entendem que não se pode compreender o significado do Reino separando-o de Jesus, mas que também é igualmente importante salientar que não se dá uma verdadeira compreensão de Jesus fora de sua relação com o Reino de Deus: são os chamados *reinocêntricos*. O Reino não se identifica com nenhuma religião particular, mas transcende a todas. Todos juntos, cristãos e outros, trabalham para a construção do Reino de Deus cada vez que contribuem para a promoção dos valores do Reino conforme o projeto de Deus para a humanidade.

Podemos, pelo menos, em forma de consenso afirmar: fora do diálogo não há salvação. Qualquer intransigência neste campo será contrária ao espírito cristão, poderá nos conduzir à intolerância e revelará que não estamos aptos para anunciar o Evangelho.

O cristianismo, em sua missão, não sai nunca ao deserto da pura ausência, mas antes ao encontro de outro rosto do Senhor (Andrés T. Queiruga).

Texto elaborado, sobretudo, a partir das reflexões de Faustino Teixeira.

Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos. **Diálogo católico-pentecostal:** evangelização, proselitismo e testemunho comum. São Paulo: Paulinas, 1999.

KÜNG, Hans. **Teologia a caminho:** fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

MAGIS – **Cadernos de Fé e Cultura** – dilemas e desafios da pastoral urbana, Rio de Janeiro: Centro Loyola de Fé e Cultura, 2002.

Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso. **Diálogo e anúncio.** São Paulo: Paulinas, 1996.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **O cristianismo no mundo de hoje.** São Paulo: Paulus, 1994.

Secretariado para os não cristãos. A Igreja e as outras religiões. **Diálogo e missão.** 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

TEIXEIRA, Faustino. **Diálogo de pássaros.** São Paulo: Paulinas, 1993; e apostila do mesmo autor.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões:** uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.



JONAS: UM PROFETA ÀS AVESSAS

*Solange Maria do Carmo
Aíla L. Pinheiro de Andrade*

O Livro de Jonas é uma novela divertida e criativa que surge mais ou menos no final do século V aC, depois do retorno do exílio da Babilônia (por volta de 530 aC). Nessa ocasião, Esdras (sacerdote) e Neemias (governador), no desejo retomarem a fidelidade a Deus, empreenderam uma radical reforma religiosa. Os repatriados se fecharam aos povos estrangeiros e tomaram uma postura extremamente nacionalista e de repúdio a todos os que não pertenciam à descendência de Israel. É a famosa xenofobia do tempo dos reformadores Esdras e Neemias. Como discreta forma de repúdio à política vigente acerca do estrangeiro, surge o Livro de Jonas, como uma *literatura de resistência*.

Quando o livro de Jonas foi escrito, a cidade de Nínive – destinatária da palavra profética de Jonas – já havia sido destruída há mais de dois séculos. Ela fora arrasada pelos babilônios em 612 aC. Apesar de já ter desaparecido do mapa, a grande capital da Assíria permaneceu na história do povo da Bíblia como símbolo do pecado e da violência. Nínive representava o paganismo, com todos seus costumes e valores, tão distintos da tradição monoteísta de Israel. Essa grande cidade era igualada apenas às lendárias cidades de Sodoma e Gomorra (Gn 13,13; 18,20-21), cujo fim havia sido trágico por não acolher a Palavra do Senhor. Apesar da conhecida misericórdia de Deus, por causa do grande pecado daquela gente, a ira do Senhor havia sobrepujado sua benevolência e ele fora implacável com aquelas cidades. Seguindo essa lógica, parecia certo o destino de Nínive – a

pecadora.

O nome do protagonista da novela não é escolhido em vão. Jonas quer dizer pomba. O profeta, qual pássaro livre, deve desvencilhar-se de seus preconceitos, alçar voos de sua cidade até Nínive, o grande inimigo, abandonar seu ninho de refúgio, sair de seu comodismo para anunciar na capital da Assíria a Palavra do Senhor. O autor sagrado toma o nome de Jonas, um antigo profeta, bem pouco conhecido e citado em 2Rs 14,25 (Jonas de Amati), que fora atuante no Reino do Norte durante o reinado de Jeroboão II. Em torno desse personagem, cria uma trama bastante atual, mas com nomes de personagens, lugares, fatos do tempo passado. Ele se serve da história para fazer sua história teológica, sem preocupação com exatidões de dados geográficos e históricos. Sua preocupação é a teologia que a trama veicula.

O livro de Jonas aparece no cenário do pós-exílio, tempo de desprezo e aversão ao estrangeiro, com o objetivo de combater um nacionalismo extremado, que comprometia a fidelidade absoluta ao Deus único, pois negligenciava a vocação mais sublime dos filhos de Abraão: ser bênção para as nações, luz do mundo e sal da terra. Ora, se Deus abençoou todos os povos em Abraão, isso significa que sua misericórdia se estende a todos e ele não quer destruir nem exterminar ninguém, mas achegá-los a si. Para isso, é preciso que alguém anuncie a misericórdia de Deus para com os ímpios. Falta a proclamação do perdão divino no meio dos gentios. Essa será a vocação de Jonas.

O livro de Jonas tem, então, como tema a misericórdia e o perdão de Deus para com todos, não apenas para com os bons ou religiosos. O Senhor é compassivo para com judeus e gentios. E tal é sua misericórdia que ela se estende não só para com os seres humanos. Seu amor se estende também aos demais seres da criação. No livro de Jonas a misericórdia de Deus aparece estendida até mesmo sobre o pior império que já existiu, representado pela grande cidade de Nínive, a capital da Assíria. O autor bíblico quer convencer os leitores de que o

fato de uma pessoa não pertencer ao povo de Israel não a torna um mau sujeito. A nacionalidade não é garante de fidelidade e sim um coração aberto à Palavra do Senhor. Além de afirmar a misericórdia de Deus, o livro de Jonas critica a quem se acomoda ou se recusa a anunciar o perdão e o amor divinos para aquelas ovelhas que ainda não estão no aprisco do Senhor.

"E o peixe era grande, enorme, gigante, compadre!"

Todos nós conhecemos uma boa história de pescador: os tamanhos dos peixes são aumentados, as dificuldades da pescaria são gigantescas, os acontecidos superam toda possibilidade de razoabilidade. Mas lidar com fatos fantasiosos não é privilégio de pescador e sim de um bom contador de casos, de um bom escritor, de um bom romancista, de um bom piadista ou até mesmo de um ótimo teólogo. É o caso do escritor do livro de Jonas: por meio de hipérboles e outros recursos de linguagem, uma trama teológica se tece com cuidado e muita sabedoria. É preciso cuidar de cada detalhe da literatura para que a teologia seja clara.

Desde o início, os estudiosos desconfiaram de que o personagem Jonas não é histórico no sentido exato da palavra como a entendemos hoje. Basta ler o texto com um pouquinho de perspicácia e menos piedade ingênua para se perceber que o livro é uma bela criação literária com fins teológicos: nenhuma criatura marinha engoliria um homem inteiro e o manteria vivo no estômago por três dias; animais não podem fazer penitência e jejum como decreta o rei de Nínive; nenhuma planta cresce numa noite e seca em uma hora, etc. Além disso, outros pontos, para além do texto, poderiam ser levantados: não há nenhum registro nos antigos documentos da Assíria encontrados pela moderna arqueologia acerca da penitência decretada em Nínive e da conversão de sua gente ao Deus de Israel; há muitas lendas de civilizações antigas que fazem menção a um personagem tragado por um grande peixe e que depois se safa de forma extraordinária desse perigo etc.

Ora, fica claro que o livro de Jonas não é uma narrativa com exatidão histórica. Os acontecimentos históricos servem de pano de fundo, de cenário, para situar o personagem que foi criado para transmitir uma mensagem. Não existiu de fato um Jonas, mas vários Jonas, ou seja, todas as pessoas daquela época que estavam negligenciando a missão de falar da misericórdia de Deus para todas as nações. A ficção foi criada para denunciar, com maior ênfase, a realidade histórica da época do autor e de seus primeiros leitores. Jonas é uma novela humorística, do mesmo gênero literário como aquelas que passam na TV. Através do humor e da ficção, o autor denuncia o comodismo e os preconceitos da liderança de Israel e convida toda a gente de Israel a olhar com outros olhos o povo estrangeiro, que também é objeto do amor de Deus.

"Levanta-te, vai à grande cidade e proclama" (Jn 1,2)

Com a expressão "o Senhor dirigiu a palavra a Jonas", o texto bíblico nos remete aos antigos profetas, já tão conhecidos do povo de Israel. Mas Jonas é um profeta às avessas. Sua postura contraria a dos antigos profetas, que se encontravam sempre diante da face de Deus (1Rs 18,15; Jr 15,19), numa atitude típica de obediência. Jonas, ao ser comunicado de sua missão, foge da presença do Senhor. Vai para Tarsis, uma comunidade que, segundo Is 66,19, nunca ouviu falar do Deus de Israel. Jonas foge para um lugar onde a presença de Deus não possa incomodá-lo. Jonas pretende fugir de Deus e de sua missão profética.

Jonas quer escapar, ficar "longe da face do Senhor", uma clara atitude de rebeldia. Essa expressão não é comum nas Escrituras Sagradas. Ela só ocorre mais duas vezes na Bíblia e se refere a Caim, o filho de Adão e Eva que matou seu irmão Abel (Gn 4,13.16). O autor sagrado quer sinalizar a semelhança entre Jonas e esse personagem rebelde. Ambos se irritam facilmente contra Deus (Gn 4,5; Jn 4,4) e o Senhor lhes pergunta o motivo da irritação (Gn 4,6; Jn 4,9). Jonas e Caim têm raiva de Deus, porque o Senhor não age conforme seus

esquemas; sua conduta escapa ao controle deles. Caim tem ciúmes da relação de Deus com Abel, o que o leva a desejar a morte do irmão. Então foge da face do Senhor porque sua rebelião o tornou um assassino. Jonas foge da face divina porque tem ciúmes do Senhor com os habitantes de Nínive. A misericórdia de Deus com os estrangeiros tem feições nunca vistas. Jonas não pode aceitar isso. Que o Senhor seja bom para o povo de Israel, tudo bem, afinal Israel é seu filho primogênito, seu eleito. Mas ser misericordioso com o inimigo, aí já é demais para a cabeça de Jonas.

Deus não quer condenar a grande cidade, apesar dos seus muitos pecados. O Senhor quer salvar Nínive e por isso enviou Jonas para lá anunciar sua palavra. O autor bíblico quer de tal forma realçar que o objeto da misericórdia de Deus é um povo inimigo que ele insiste no nome da cidade para que ninguém se confunda. O nome Nínive aparece no início (1,1), no meio (3,1) e no fim da narrativa (4,11). Uma insistência necessária para eliminar qualquer dúvida.

Nínive é descrita em menos de um versículo (1,1) e com apenas duas características. Ela é “aquela grande cidade” a quem Jonas é enviado para denunciar “suas injustiças” que chegaram ao Senhor. Certamente uma cidade já conhecida por suas muitas iniquidades, cujas faltas faziam parte da memória de Israel. Nínive não era uma cidadezinha pequenina e inexpressiva, esquecida nos rincões do mundo, era a capital da Assíria e três dias seriam necessários para atravessá-la (Jn 3,3), enquanto a antiga Jerusalém era percorrida em menos de uma hora. Mas a expressão “três dias” ou “terceiro dia” não indica apenas o tamanho da cidade, mas tem um significado teológico: expressa o tempo da salvação, da ação de Deus em favor do justo (cf. Os 6,2). Nínive é, pois, uma cidade simbólica: a cidade da injustiça (1,1), o símbolo do mundo pagão que precisa da misericórdia de Deus. O autor de Jonas escolheu a cidade de Nínive para simbolizar um mundo sem Deus, pois a capital do antigo império assírio entrou para a história como implacavelmente cruel, com suas “guerras de conquistas, espoliações, deportação de populações, trabalhos forçados,

imposição de tributos exorbitantes, inúmeros saques, terras devastadas¹. Apesar de tantos anos terem se passado, Nínive continuava sendo o símbolo da “injustiça, da crueldade, do sangue derramado, em suma, o símbolo do mal”² Na mentalidade de um judeu daquela época, não poderia haver gente pior que os ninivitas. Foi para com eles que o Senhor demonstrou sua misericórdia.

E é a essa gente a que Jonas deve anunciar a Palavra de Deus: uma missão quase impossível para o pobre profeta. Não é à toa que ele foge: em Jope, encontrou um navio que ia para Tárzis, embarcou nele para tentar fugir da presença do Senhor. Mas toda tentativa de fuga do Senhor é sempre vã. No meio da viagem, uma forte agitação do mar põe toda a embarcação em perigo e, depois de séria investigação, a tripulação descobre que Jonas é um hebreu, fugitivo do seu Deus. Assustados com tal revelação, seus companheiros de viagem não têm outra alternativa senão jogá-lo no mar, na tentativa de aplacar a ira divina. E Jonas se vê em situação tão atípica, que ninguém poderá socorrê-lo senão o próprio Senhor, de cuja face ele se esconde.

“A salvação pertence a Deus” (Jn 2,9)

O capítulo dois começa logo anunciando a misericórdia de Deus para com Jonas (2,1). Ele bem que merecia castigo. Sua falta havia sido grande. Como israelita, havia cometido um pecado insuportável: Não acolhera a shemá: “ouve, Israel!”. Fizera-se surdo como os gentios, igualara-se a eles, dando as costas para o Senhor. Sua falta parece ainda maior que a dos ninivitas. Eles não se voltaram para o Senhor, porque sua palavra não lhes fora anunciada. Jonas, ao contrário, mesmo conhecendo o Senhor, ignora sua vontade e foge dele.

A maioria dos estudiosos concorda que a prece de Jonas, que se encontra nos versículos 2 a 11, consiste de um salmo agregado posteriormente ao texto primitivo. O argumento principal dos

¹ MORA, 1983, p.29.

² MORA, 1983, p.29.

estudiosos é que se trata de uma ação de graças de um fiel piedoso pelo livramento de um perigo de morte (Jn 2,3), que rompe o desenrolar da narrativa do Jonas rebelde (capítulo 1), cuja continuação se encontra em 2,11, mostrando que o relato seria coerente sem o salmo³. Mas, independente de o texto ser posterior ou não, ele merece ser analisado, pois é uma bela prece, que se encaixa muito bem aqui. Na hora do aperto, toda revolta contra Deus fica esquecida, e Jonas – que fogia da face do Altíssimo – sabe que só sua face pode agora socorrê-lo. E mais, no profundo do abismo ele louva, pois não perdeu as esperanças de ser socorrido pela misericórdia do Senhor, sabe que Deus o livrará do perigo.

A primeira parte dessa oração (2,1-4) fala de angústias e esperanças. Por causa da aflição, o salmista clama a Deus, do lugar mais profundo – o abismo – que significa o mar, o sepulcro ou a angústia (cf. Sl 88,7). Ele sente que se afoga, é como um naufrago, pois está longe da presença de Deus, apesar da esperança de que, após a superação da tribulação, finalmente louvará a Deus no Templo de Jerusalém (cf. Sl 42 e 43). É notável a semelhança da oração de Jonas com alguns antigos salmos, fazendo pensar que eles foram a base para a composição dessa prece.

A segunda parte da oração trata da libertação de um perigo de morte (2,5-7). O salmista sente que as águas o rodeiam, ameaçando sua vida (cf. Sl 69,1), mas imediatamente afirma que foi salvo quando estava afundando no desespero. Sua oração testemunha que Deus atende o clamor dos aflitos.

A última parte da prece (2,8-10) é sobre a adoração ao Deus verdadeiro em contraposição à idolatria. Agora o salmista exorta a todos que se mantenham perto de Deus, pois é burrada fazer como Jonas: fugir de Deus. O autor apresenta um contraste entre os que buscam a idolatria e os verdadeiros adoradores e termina confiando

³ MORA, 1983, p.20.

que um dia irá ao Templo para oferecer os sacrifícios prometidos (sacrifícios de louvor, cf. Os 14,2b). Depois conclui com um reconhecimento de que a salvação vem do Senhor (cf. Sl 3,8; Sl 68,19-20).

Apesar de ser claramente um acréscimo, o texto não foi colocado aí em vão. Sua harmonia com a situação de Jonas é notável: o salmista sabia bem que, na hora do aperto, a gente busca o socorro de Deus (2,2-5), agradece na confiança de ser atendido (2,6-7) e promete fidelidade, expressa no sacrifício no Templo (2,8-10).

E o capítulo 2 termina com uma frase irônica e sutil: “O Senhor mandou que o peixe vomitasse Jonas em terra firme”. E pelo que vemos, o peixe obedeceu! Coisa que Jonas não foi capaz de fazer. Até um animal do profundo abismo do mar é capaz da shemá, enquanto que Jonas – o israelita – recusa ouvir a voz do Senhor e praticá-la.

“Levanta-te, vai a Nínive, a grande cidade, e anuncia-lhe a mensagem que eu te disser” (Jn 3,2)

No terceiro capítulo do livro de Jonas, nosso protagonista recebe novamente a ordem de ir a Nínive. A paciência infinita do Senhor está sendo claramente demonstrada a Jonas. E a mesma ordem anterior é a ele dirigida: “Levanta-te! Vai a Nínive, aquela grande cidade, e anuncia o que eu vou te dizer” (3,2). Jonas deverá dizer tudo o que o Senhor lhe disser. Contudo, propositalmente, o autor sagrado não nos informa sobre as palavras que Deus mandou Jonas comunicar aos ninivitas. Fica no ar o recado de Deus para aquela gente. Só Jonas sabe o que deve anunciar.

Se a mensagem fica em segredo, não é esse o caso da intenção de Jonas, que dessa vez não fugirá mais: “Jonas parte com intenção de ir a Nínive, como o Senhor havia mandado” (3,2). Vamos ver se o profeta está mesmo disposto a consertar as bobagens que fez desde

que recebeu a missão do Senhor.

Nínive era uma cidade enorme. A missão seria trabalhosa demais: três dias eram necessários para atravessá-la (cf. 3,3b). Era preciso se encher de coragem para tal missão. Mas Jonas não teve a disponibilidade necessária a todo missionário. Achou mais fácil simplificar as coisas: atravessou em apenas um dia uma cidade que deveria ser percorrida em três dias (cf. Jn 3,3-4). O que foi anunciado aos ninivitas não parece ter sido o que Deus verdadeiramente desejava comunicar. Jonas anunciou um castigo terrível para Nínive (3,4), mensagem que não parece em nenhuma passagem desse livro bíblico como vinda da parte de Deus. A mensagem que o Senhor queria comunicar está explícita em Jn 1,2: Deus conhece a iniquidade dos ninivitas. Agora, o que Deus vai fazer com isso é problema dele e não de Jonas. Mas a "Pomba de Deus" age como um gavião: vê Nínive como uma presa fácil da ira de Deus. Jonas logo deduziu que, para tão grande pecado, deveria haver um tremendo castigo. Não entendeu toda a misericórdia de Deus para com os rebeldes, dos quais ele era o primeiro. Até agora, Deus só usara de bondade e perdão para com ele e não de ira e justiça.

Mas que surpresa não fora para Jonas a reação do povo ninivita. Não foi preciso falar duas vezes. Não foi preciso percorrer toda a cidade. Uma corrente de conversão e boa vontade se espalhou por toda a cidade e "os ninivitas passaram a crer em Deus, proclamaram um dia de penitência, vestindo-se de saco, do maior até o menor" (3,5). E até o rei entrou na dança. De posse da notícia, o rei tirou seu manto e também se vestiu de saco e se sentou na cinza, publicando um grande movimento de penitência e conversão, baseado apenas na possibilidade da compaixão do Senhor (cf. 3,6-9). O jejum e os demais ritos penitenciais são, na Escritura, sinais de sincero arrependimento e expressão de uma mudança radical de conduta (Jn 3,8). As palavras do rei (cf. 3,7b-8), tido por idólatra e iníquo, são muito mais teológicas que a pregação de Jonas⁴. O texto faz pensar que o pecado dos ninivitas não

⁴ MORA, 1983, p.23

é o culto idólatra, ou seja, eles não são inimigos de Deus. O pecado de Nínive é a iniquidade, a injustiça ou a violência. Essas são três formas de traduzir o mesmo termo hebraico. Esse é o pecado que chegou até Deus (cf. 1,2) e que o rei denuncia (cf. 3,8). Era isso que Jonas deveria ter dito aos ninivitas: denunciar o pecado, chamar à conversão (mudança de vida) e proclamar o perdão divino. Mas nosso protagonista estava demasiadamente cheio de suas doutrinas religiosas sobre um Deus severo e castigador, para entender o perdão gratuito. Jonas colocou-se no lugar do Senhor: se ele fosse Deus transformaria os ninivitas em cinzas. Era isso que ele esperava que Deus fizesse e foi isso que ele anunciou em Nínive.

Se a conversão de Nínive é notória, ainda mais eminente é o pecado de Jonas. “O profeta é o porta-voz de Deus. Não tem o direito de acrescentar ou de suprimir seja o que for da Palavra”⁵. Está claro que Jonas necessita de conversão ainda mais que os ninivitas. Que contraste! Todos parecem fazer a vontade de Deus, exceto Jonas. Quando estavam no barco, os marinheiros pagãos eram mais piedosos que ele. Jonas, que era tido por justo, apresenta-se com o único que desobedecia ao Senhor, fugindo de sua face. Até mesmo o mar e o peixe são obedientes a Deus. Jonas, ao contrário, mesmo quando parece obedecer, ainda assim atropela a vontade divina. Ele dissera à tripulação do navio que adorava o Senhor (cf. 1,9), mas é clara a contradição presente nessa profissão de fé. A verdadeira adoração consiste em colocar-se a serviço de Deus e entregar-lhe sua própria vida, deixando-o conduzir seus passos, sem resistir a ele. Os gentios, a quem Jonas tanto despreza, é que desempenham o papel de verdadeiros adoradores⁶: uma refinada ironia do autor para contestar a concepção vigente de antipatia e aversão ao estrangeiro.

Apesar de ser um missionário rebelde, nosso protagonista alcança incontestável sucesso na missão: Deus age, mesmo em meio às rebeldias humanas, e a cidade inteira faz penitência (cf. 3,5). Quão

⁵ MORA, 1983, p.22..

⁶ MORA, 1983, p.15.

maravilhoso não teria sido se, em vez de pregar o castigo, o missionário tivesse percorrido a cidade calmamente anunciando o perdão!

A frase “Deus desistiu do mal que tinha ameaçado fazer” (3,10b) parece ser um acréscimo redacional posterior para harmonizar o conteúdo da proclamação de Jonas com o perdão de Deus. Mas não importa. Ela mostra um Deus compassivo e bom, capaz de se compadecer, de mudar de ideia, de se solidarizar com os seres humanos, cuja boa vontade não pode ser ignorada. Até Deus parece ter sido pego de surpresa por tal reação benévola daquela gente diante do anúncio feito por Jonas. E precisa mudar de planos, se por acaso existiu a possibilidade do castigo. Contudo, o autor deixa bem claro que o perdão concedido aos ninivitas é por pura gratuidade e não uma consequência da penitência. Deus não está obrigado a agir conforme as boas ações humanas. Mas elas sinalizam abertura para a ação divina, a intenção do coração de acolher a shemá. Deus perdoa a grande cidade iníqua por causa de seu amor gratuito. Se até aquela gente de coração empedernido pode mudar de vida, quanto mais o Deus compassivo e bom pode desistir do mal que planejou fazer. Sua misericórdia é muito maior que qualquer dureza de coração e suplanta toda capacidade humana de fazer o bem.

Tu és um Deus de misericórdia e ternura (Jn 4,2c)

Mas Jonas parece não ter entendido essa misericórdia divina, tão ampla e tão abrangente que é capaz de se estender aos gentios. Jonas fica amargurado e irritado com a decisão de Deus (cf. 4,1). E orou indignado ao Senhor: “Ah, Senhor! Não era isso mesmo que eu dizia quando estava em minha terra? Foi por isso que eu corri, tentando fugir para Társis, pois eu sabia que és um Deus bondoso demais, sentimental, lerdo para ficar com raiva, de muita misericórdia e tolerante com a injustiça” (4,2-3). Jonas se trai na sua oração. Ele já sabia da tendência de Deus para o perdão e de sua inaptidão para a cólera. Por que então anunciou o fim de Nínive? Por que anunciou o

castigo e não a conversão e misericórdia sem fim do Senhor? Jonas se recusa a pedir aos ninivitas que se arrependam. Jonas está limitado por sua *verdade*, segundo a qual Deus é *amor e ternura* para Israel e *fúria e castigo* para as nações.

Jonas se irrita profundamente com a ação misericordiosa de Deus. Sua irritação provém do desejo de ver Nínive destruída. Não está disposto a mudar sua teologia. Ele não queria ser missionário porque não quer a salvação dos "maus", mas a destruição deles. A verdadeira razão da fuga de Jonas não era o medo dos desafios ou de que os ninivitas lhe fossem hostis. O motivo da fuga foi o medo de se tornar um instrumento da misericórdia de Deus em favor dos ninivitas (4,2). Jonas sabia que, se o Senhor o enviava para Nínive, era porque tinha a intenção de salvá-la, pois se quisesse destruí-la o teria feito sem avisar. Para Jonas, seria melhor morrer que lidar com o amor de Deus para com Nínive. O profeta de Nínive fica profundamente irritado porque os ninivitas foram salvos. Não quer enxergar a misericórdia divina, para além dos limites estreitos de sua terra. Mas o clímax desse livro é exatamente mostrar que o Deus de Israel é compassivo até mesmo para com os piores inimigos do povo da aliança, os ninivitas. O Senhor é graça e misericórdia para com as nações e agirá com severidade também para com Israel. E isso não é novidade. Arrepende-se e contar com a misericórdia de Deus não é um tema estranho, mas bastante desenvolvido pelo pensamento bíblico. Todos os judeus, em ocasião oportuna, fazem penitência e jejuam durante vinte e quatro horas pedindo perdão pelos pecados. Mas Jonas não parece disposto à misericórdia universal. Quer privilégios de Deus. E, ao contrário do Deus compassivo, se enche de cólera, se faz de vítima e pede a morte. É tão absurda sua reação que Deus interroga sobre o direito de Jonas de irritar-se (4,4). Mas o profeta atrevido nem dá respostas. Dá as costas pra Deus e vai para o lado do sol nascente, onde fez um abrigo, porque a misericórdia de Deus não lhe serve mais de proteção. Sente-se afrontado porque Deus abriga no mesmo manto protetor seu maior inimigo. E sai da tenda de Deus, ou melhor, ele pensa que lhe escapa.

Na nova tentativa de fuga de Deus, Jonas vai se surpreender.

Quando o profeta vira as costas novamente pra Deus, ainda assim o Senhor providencia uma mamoneira, algo *provisório*⁷ que lhe abrigue, até que ele crie juízo e volte para a tenda do Deus misericordioso (cf. 4,6a). Era preciso ajudar Jonas a refrescar sua cabeça daquela ira maluca que o havia acometido no processo da conversão de Nínive. E Jonas sorriu contente, sem saber que era Deus que cuidava dele (4,6b).

Quando Jonas pensa que tudo vai bem, nova surpresa: “Deus providenciou um verme que na madrugada seguinte atacou a mamoneira e ela secou” (4,7). Por ordem do Senhor veio um vento quente do oriente e o sol passou a queimar a cabeça de Jonas, que ele pensava ter esfriado (cf. 4,8a). Irritado, o profeta pede de novo a morte. Ele está sujeito às mudanças do clima, da vegetação. As coisas fogem ao seu controle e isso parece não lhe agradar (4,8b). O Senhor intervém: “Será que está correto ficar irritado por causa da mamoneira?” (4,9a). E o profeta de coração empedernido insiste na sua obstinação. Ele se acha cheio de razão (cf. 4,9b). Então, o Senhor vai dar o golpe final na cabeça de Jonas: “Tu tens pena de uma mamoneira que não foste tu quem fez crescer. E eu não teria pena de Nínive, esta enorme cidade, com toda sua gente e animais?” (4,10-11). A misericórdia do Senhor sobre os ímpios vai contra tudo que Jonas acreditava, contra as bases sobre as quais assentava a própria vida. Jonas não vê sentido em continuar vivendo; seu mundo caiu, pois Deus faz tudo ao contrário do que ele pensa. Para Jonas, a atitude do Senhor em relação a Nínive e à mamoneira é motivo de grande decepção. À primeira Deus deveria ter destruído; à segunda deveria ter salvo. Deus, porém, recusou-se a seguir os esquemas de Jonas. O final do livro é surpreendente. Jonas, afinal, é quem está agindo fora da lógica mais elementar: defende a vida de um vegetal efêmero e deseja a morte de uma multidão de seres humanos.

Questões para refletir:

⁷ O vocábulo “mamoneira” é uma tradução do termo hebraico *kikayon* que significa “efêmero”.

1. No livro de Jonas, toda a trama converge para uma pergunta da parte de Deus: "Não teria eu misericórdia de Nínive, a grande cidade?" (Jn 4,11). Essa pergunta do Senhor deixa o final do livro aberto. Trata-se de um convite à meditação sobre que concepções os leitores de todos os tempos têm de Deus. O que pensamos do Senhor? Entendemos a misericórdia do Senhor como um privilégio nosso?
2. "Levanta-te e vai à grande cidade" é a ordem de Deus endereçada a Jonas, que foge para a direção oposta. Que motivos teve Jonas para não executar a ordem do Senhor? Que motivos temos nós para negligenciarmos o mandato missionário?
3. O livro de Jonas fala sobre conversão. Todos se convertem ao longo da narrativa, exceto o missionário. Que teríamos a dizer sobre nossa conversão cotidiana tomando por base o personagem Jonas?

BIBLIOGRAFIA

BOCHET, Marc. **Jonas palimpseste**: réécritures littéraires d'une figure biblique. Bruxelles: Lessius, 2006. (Le livre et le rouleau, 27).

CHIEREGATTI, Arrigo. **Giona**: lettura spirituale. Bologna: Dehoniane, 1992. (Conversazioni bibliche).

KILPP, Nelson. **Jonas**, São Paulo: Loyola, 2008. (Comentário bíblico latino-americano).

MANDIROLA, Renzo. **Giona**: un Dio senza confini. Bologna: EDB, 1999. (Lettura pastorale della Bibbia. Bibbia e spiritualità, 6).

MORA, Vincent. **Jonas**. São Paulo: Paulinas, 1983. (Cadernos bíblicos, 36).

Solange Maria do Carmo é licenciada em Filosofia pela PUC Minas,

bacharel e mestre pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, onde atualmente faz doutorado em teologia catequética. É coautora, juntamente com pe. Orione Silva, da coleção Catequese Permanente, publicada pela Paulus. Professora do Instituto de Filosofia e Teologia Dom João Resende Costa da PUC Minas e do ISTA – Instituto Santo Tomás de Aquino, em Belo Horizonte.

E-mail: solangedocarmo@ig.com.br

Aíla L. Pinheiro de Andrade é licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, bacharel, mestre e doutora em Teologia pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Membro do Instituto Religioso Nova Jerusalém. Professora da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: aylanj@ig.com.br.



HANNAH ARENDT, TOTALITARISMO E DIREITOS HUMANOS: A NECESSIDADE DE RECONSTRUÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO¹

*Gustavo Marcel Filgueiras Lacerda
João Carlos Lino Gomes*

Resumo

Este artigo objetiva analisar a problemática dos direitos humanos tal como nos é apresentada pela filosofia de Hannah Arendt. A autora centra sua discussão na experiência dos regimes totalitários, nazista e stalinista, mostrando a total destruição, operada por estes, das qualidades que tornam a vida humana digna de ser vivida. Atingido o intento desses regimes, resta a vida que o ser humano partilha com as outras espécies, sem o simbolismo que constitui a nossa humanidade e nos dá o direito a ter direitos.

Palavras-chave: Totalitarismo; Liberdade; Direitos humanos; Hannah Arendt.

¹ Este artigo foi elaborado a partir da monografia, escrita por Gustavo Filgueiras e orientada pelo Prof. João Lino, intitulada *Hannah Arendt: a política e o direito a ter direitos*, apresentada ao Instituto Sto Tomás de Aquino para a obtenção da licenciatura em Filosofia.

1. Introdução

Caracterizando-se como um hiato na história, o Totalitarismo traz à reflexão política o totalmente novo, oriundo de seu ineditismo, de modo que o pensamento político tradicional não oferece elementos suficientes para a explicação de tal fenômeno, fazendo-se necessária uma reflexão sobre o mesmo, não para narrar ou simplesmente explicar os fatos ocorridos, mas, como demonstra Hannah Arendt, para compreender e procurar responder, mesmo que minimamente, às questões que inquietaram as gerações contemporâneas a este sistema: “O que aconteceu? Por que aconteceu? Como pôde ter acontecido?” (cf. ARENDT, 1989, p.339).

Dessa forma, a ruptura totalitária trouxe um novo desafio: o de como se pensar/fazer política após o seu acontecimento. Hannah Arendt exerce, então, uma função fundamental onde, ao remontar à práxis política grega, demonstra que o verdadeiro sentido da política é, expressamente, a liberdade. Assim, uma dominação total, como se caracteriza a busca empreendida pelo poder totalitário, não pode existir num espaço marcado pela política em seu sentido pleno, ou seja, na liberdade originada pela igualdade plural de ser num espaço-comum. Portanto, faz-se necessário o “esquecimento” da política para a legitimação de um poder totalitário.

Com a Idade Moderna e, principalmente, com a ascensão da sociedade capitalista, há o início deste “esquecimento” da política, causado pela inversão feita neste período onde aquilo que outrora era característico da vida privada, ou seja, a satisfação das necessidades, passa a ocupar um lugar de destaque na vida pública. Com a ascensão da economia de mercado, os interesses públicos de organização da vida comum, caracterizados, na Grécia Antiga, pela ação política, dão lugar ao individualismo do bem-estar particular, ao puramente econômico, concretizado no *ethos* burguês. A política, então, passa a ser compreendida como uma mera função da sociedade, sendo destituída do seu honroso lugar outrora ocupado dentro da *polis*. A

política, que era considerada a mais alta e digna esfera da vida humana, passa a ser agora apenas um setor de uma sociedade materialista.

Assim, a liberdade se separa da política, pois aquela passa a existir no âmbito privado, ou seja, quanto mais o indivíduo se fecha na satisfação de suas próprias necessidades, mais livre será; o poder, que para Hannah Arendt só poderia existir enquanto capacidade humana de agir em conjunto, a partir da discussão entre as “igualdades plurais”, cede lugar à violência da afirmação de liberdades individuais sobre outras, tidas como “mais fracas”, estabelecendo a seguinte equação: violência = poder. É importante observar que, se no primeiro momento, o poder é originado pela discussão, comprometida com a *polis*, entre homens igualmente livres e plurais, o único fundamento para o mesmo, como aponta Arendt, é a convivência entre os estes. Com a criação do Estado burguês e a ocorrência da inversão supracitada, os recursos materiais passam a ser necessários à organização político-burocrática do poder, de tal maneira que a “liberdade mais forte” é caracterizada pelo nível de seu poderio econômico em relação aos que ela quer dominar.

Desta forma, evidencia-se que, com a extinção da esfera pública como o lugar privilegiado da ação comum, da discussão entre seres igualmente livres e plurais, gerou-se um modelo de sociedade estimuladora do conformismo, do isolamento, de comportamentos ditados e reproduzidos, e de massas controladas por um governo estritamente burocrático. A violência encontra nessa sociedade um espaço propício para o seu acontecimento, uma vez que, massificado, o ser humano é privado de sua singularidade, despersonalizado, e é destituído de importância para uma vida comunitária, ou seja, torna-se supérfluo.

A compreensão destes elementos, que por si só não geraram o totalitarismo, se faz necessária para compreender a possibilidade da existência do mesmo no mundo, uma vez que, com a crise deste

modelo burguês de se fazer política e viver em sociedade, houve o prenúncio do totalitarismo.

O totalitarismo como fenômeno inédito no mundo, trouxe a novidade da dominação total. Conforme dito anteriormente, esta não pode existir num espaço marcado pela política em seu sentido pleno, ou seja, na liberdade originada pela igualdade de ser num espaço-comum. Assim, Arendt demonstra que é preciso haver o “esquecimento” da política e o esfacelamento de seus fundamentos, para se criar o ambiente propício à dominação e à tirania, em seus níveis extremos, onde o ser humano, visto apenas como objeto massificado, é destituído de sua dignidade de ser. Neste contexto, assegurar-lhe direitos é fundamental para a preservação da sua existência em um espaço comum, sendo esta a questão a ser abordada neste artigo.

2. O totalitarismo e os apátridas: a crise dos direitos do Homem

O fim da Primeira Guerra mundial deixou para o mundo uma herança estupefacente. A Europa, já mergulhada num emaranhado de crises anteriores à guerra, como a crise do *ethos* burguês² e a desestabilização das suas classes sociais, vê-se, após este período, marcada pela percepção da ampliação desmesurada do potencial de destruição pela tecnologia, de um forte niilismo espiritual, além de estar assolada por uma crise econômica e política sem precedentes, onde o desemprego e a inflação se encontram em larga escala,

² Este *ethos* foi marcado por um profundo apego à produção material originado pela inversão moderna em dar maior dignidade à produção de riquezas para satisfação de necessidades, em detrimento ao bem comum, tirando da política o seu sentido pleno, ou seja a liberdade, para dar lugar à compreensão desta como sinônimo de maior domínio material; fazendo com que a política se torne mera função da sociedade, sendo destituída de seu honroso lugar outrora tido na *polis*.

Isso gerou uma sociedade onde o poder assume a triste equação de poder = violência, estimulante do conformismo, do isolamento, de comportamentos ditados e reproduzidos e de indivíduos massificados que, em grandes números, vivem em comum unicamente para a satisfação de suas necessidades e são aparentemente indiferentes às questões políticas. (cf. ARENDT, 1989, p. 361)

somado ao grande número de apátridas, refugiados e minorias destituídas de qualquer direito, tornando-se seres humanos que “sobram” no mundo, pois já não são mais produtores de riquezas, o que, pelo utilitarismo legitimado pela modernidade, faz com que o homem perca a dignidade de ser. Além disto, os europeus experimentaram o colapso do Estado-nação, o que, de certa forma, renunciou o totalitarismo (DUARTE, 2000, p. 44).

O agravamento do problema dos apátridas após a Primeira Guerra Mundial evidenciou a crise dos “direitos do Homem”, favorecendo, assim, as políticas totalitárias de extermínio. Isso porque esses apátridas não contam com a proteção das leis ou qualquer acordo político que os reconheçam como cidadãos, ou seja, têm a sua existência política negada, sendo apenas meros seres humanos. Desta forma, Arendt demonstra que, paradoxalmente, a ausência de *status* legal de um apátrida só pode ser resolvida se este cometer alguma infração, pois, neste caso, o que antes não tinha legitimada, sua existência política, agora é nele para que ele possa sofrer a sanção que a lei lhe impõe. De certa maneira, isso corresponde a uma proteção que a lei lhe oferece, pois tem sua existência reconhecida como condição para ser responsabilizado pela infração cometida.

Assim, estes seres humanos, destituídos de sua cidadania, são obrigados a buscar refúgio em algum lugar do mundo, criando um novo tipo de refugiados, que não são forçados ao exílio por causa de questões econômicas, ou de suas convicções e ações político-religiosas, contrárias à ideologia vigente, mas por serem considerados indesejáveis e supérfluos por Estados que se negaram a conceder-lhes o direito à cidadania, negando, assim, o “direito a ter direitos”.

Desta forma, esses direitos que se pretendiam independentes dos governos e, portanto, “inalienáveis”, não podiam ser reclamados pelos novos apátridas e refugiados pelo fato de que, paradoxalmente, para tê-los como direitos, mesmo que mínimos, é preciso que haja uma nacionalidade, uma cidadania, ou seja, a inserção em um

conjunto de instituições.

Desde o início, surgia o paradoxo contido na declaração dos direitos humanos inalienáveis: ela se referia a um ser humano “abstrato”, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social. (...) Os Direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como “inalienáveis” porque se supunha serem independentes de todas os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los. (ARENDR, 1989, p. 325)

Em sua crítica a essa concepção tradicional dos Direitos do Homem, Hannah Arendt aponta para o erro de derivar os mesmos de uma compreensão do homem e de sua natureza enunciada no singular, dissociando-a de sua dependência da “pluralidade humana”³, e que devessem permanecer válidos ainda que o homem fosse expulso de sua comunidade. Isso não procede pelo fato de que, ao serem expulsos de sua comunidade política, com a conseqüente perda da cidadania, o novo apátrida perde a sua condição de igualdade com as outras pessoas ainda consideradas cidadãos. Assim, se evidencia que a igualdade, na qual a esfera pública se baseia, não é um caráter essencialista no homem, mas sim um atributo que resultou da organização humana, aliada a um princípio de justiça. É preciso, portanto, uma instituição legitimadora da existência política dessas singularidades, de forma a torná-las iguais, para que esses direitos tradicionalmente apontados sejam legitimados em favor deste cidadão. Neste sentido, tendo essa cidadania retirada, esses seres supérfluos são compreendidos apenas como meros membros da espécie humana, podendo ser dizimados, uma vez que nem precisariam existir.

Arendt elaborou sua concepção de artificialidade do direito e da política em face da redução do homem, nos campos de concentração

³ Esta é condição para a política e fundamento para a construção de um “mundo comum”, uma vez que, como fora atestado anteriormente, se todos fossem iguais, não precisaríamos de relações políticas, pois não seriam OS seres humanos, mas sim O ser humano habitando no mundo.

dos regimes totalitários, à condição natural de simples membro da espécie humana, com seus atributos e distinções naturais. O objetivo dos regimes totalitários foi justamente o de reduzir o homem ao seu mínimo denominador comum natural, privando-o de seus direitos políticos, deportando-o e encarcerando-o em laboratórios infernais para então simplesmente dizimá-lo. Por sua vez, Arendt quer afirmar a interdependência entre a posse e o usufruto dos direitos humanos e a pertença a uma comunidade política que os reconheça como cidadãos, dotados da máscara da personalidade legal. Sua crítica não se dirige à idéia dos direitos humanos enquanto tais, mas ao pressuposto segundo o qual tais direitos encontrariam seu fundamento na natureza do homem, implicando-se assim uma redução política à natureza. (DUARTE, 2000, p. 47–48)

O fato é que, com o surgimento dos regimes totalitários, gradativamente, os apátridas e refugiados ficaram impossibilitados de encontrar um lugar no mundo (1ª perda⁴), uma vez que, a perda de uma proteção legal, outorgada pela cidadania, fez com que estes também perdessem a sua própria condição legal no seu país, ou seja, se tornaram estrangeiros em sua própria pátria (2ª perda).

A segunda perda sofrida pelas pessoas destituídas de seus direitos foi a perda da proteção do governo, e isso não significava apenas a perda da condição legal no próprio país, mas em todos os países. Os tratados de reciprocidade e os acordos internacionais teceram uma teia em volta da terra, que possibilita ao cidadão de qualquer país levar consigo a sua posição legal, para onde quer que vá (de modo que, por exemplo, um cidadão alemão sob o regime nazista não poderia nem no exterior contrair um casamento racialmente misto devido às leis de Nuremberg). No entanto, quem está fora dessa teia está fora de toda legalidade (assim, durante a última guerra, os apátridas estavam em posição invariavelmente pior que os estrangeiros inimigos, que ainda eram de certo modo protegidos por seus governos através de acordos internacionais). (ARENDR, 1989, p. 327)

⁴ “A primeira perda que sofreram essas pessoas privadas de direito não foi a proteção legal mas a perda dos seus lares, o que significava a perda de toda a textura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado para si um lugar peculiar no mundo. Essa calamidade tem precedentes, pois na história são corriqueiras as migrações forçadas, por motivos políticos ou econômicos de indivíduos ou povos inteiros. O que era sem precedentes não era a perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lar”. (ARENDR, 1989, p. 327)

A partir desta verificação, se delinea uma outra questão para estes apátridas: como pedir asilo para uma nação estrangeira embaixadas, simplesmente, pelo fato de serem membros da mesma espécie; uma vez que, destituídos de seus direitos políticos, foram reduzidos a um estado de natureza, onde o que lhes caracteriza são seus atributos e distinções naturais? É aqui que se revela uma das questões mais paradoxais do Totalitarismo: a escolha de suas vítimas.

O sistema Totalitário não escolhe suas vítimas pela mera eficiência, ou seja, pelo que elas fizeram ou pensaram, mas sim pelo que são. É sua identidade que já atesta a justificativa para a perseguição, pois existe, neste sistema, uma identidade legitimada em detrimento de outras. No totalitarismo nazista a identidade válida é o arianismo que torna um erro aqueles que não se enquadram neste perfil; alguém que não precisava existir; sendo a obrigação destes sistemas, “purificar” o mundo destas “aberrações”.

A dificuldade surgiu quando se verificou que as novas categorias de perseguidos eram demasiado numerosas para serem atendidas por uma prática oficiosa destinada a casos excepcionais. Além disso, a maioria dos refugiados sequer poderia invocar o direito de asilo, na medida em que ele implicitamente pressupunha convicções políticas e religiosas que, ilegais ou combatidas no país de origem, não o eram no país de refúgio. Mas os novos refugiados não eram perseguidos por algo que tivessem feito ou pensado, e sim em virtude daquilo que imutavelmente eram – nascidos de na raça errada (como no caso dos judeus na Alemanha), ou na classe errada (como no caso dos aristocratas na Rússia), ou convocados pelo governo errado (como no caso dos soldados do Exército Republicano espanhol). (ARENDT, 1989, p. 328)

Assim, os valores legitimados por esse sistema, são entendidos como essência deste arianismo e, portanto, os portadores do mesmo são os que detêm o direito primaz de existir e habitar esse mundo. Portanto, percebe-se não só a necessidade do totalitarismo de dominar o espaço comum e a ação daqueles que estão sob sua tutela, mas o projeto de um domínio total, ou seja, o domínio do ser, agir e do

pensar, como numa posição absolutizada, na qual os dirigentes deste sistema se julgam senhores da história. Há, portanto, uma teleologia impressa nesse sistema, que traz como fim último, um mundo baseado numa realidade fictícia; criado e sustentado por uma ideologia que, na busca de um poder total, têm de convencer o mundo não-totalitário, da inevitável necessidade de sua existência e conquistar as massas dispersas, sendo que o veículo utilizado para tal fim é a propaganda e o terror.

Por existirem num mundo que não é totalitário, os movimentos totalitários são forçados a recorrer ao que comumente chamamos de propaganda. Mas essa propaganda é sempre dirigida a um público de fora – sejam as camadas não-totalitárias da população do próprio país, sejam os países não-totalitários do exterior. Essa área externa à qual a propaganda totalitária dirige o seu apelo pode variar grandemente; mesmo depois da tomada do poder, a propaganda totalitária pode ainda dirigir-se àqueles segmentos da própria população cuja coordenação não foi seguida de doutrinação suficiente. (ARENDDT, 1989, p. 391)

Porém, quando o totalitarismo detém o poder absoluto em suas mãos, ele substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar a população, mas para tornar real suas ideologias e suas mentiras utilitárias. Neste sentido, por exemplo,

o totalitarismo não se contenta em afirmar, apesar de prova em contrário, que o desemprego não existe; elimina de sua propaganda qualquer menção sobre os benefícios para os desempregados. Igualmente importante é o fato de que a recusa em reconhecer o desemprego corrobora – embora de modo inesperado – a velha doutrina socialista de que quem não trabalha não come. (ARENDDT, 1989, p. 391)

Desta forma, as massas integrantes desse sistema, chegavam ao intuito principal do sistema totalitário: a adesão incondicional à vontade do Líder, pois "(...) a partir do momento em que o movimento totalitário se consolida, é estabelecido o princípio de que 'o desejo do *Führer* é a lei do partido'". (ARENDDT, 1989, p. 424). As instituições são

criadas para o movimento deste sistema, onde a burocracia, em forma de camadas protetoras desse Líder, guia o que deve ser feito, dispensando as massas, já dominadas, de pensar e de perceber o quão sem raiz e superficial é o mal praticado; e como, estas instituições, são sustentadas por um verdadeiro sistema que preza uma lógica de crueldade extremamente racional.

O *telos* deste movimento é o mundo submetido e transformado pelo poder total desta ideologia, que traz como seus pilares sólidos o anti-semitismo e o imperialismo. Assim, o primeiro, é entendido a partir de sua concepção moderna que refuta a explicação clássica do ódio religioso aos judeus e remonta à questão política enfrentada por este povo diante de uma ideologia laica vigente nos Estados europeus, iniciada no século XIX, onde por sua forte influência no cenário econômico de então e pelos direitos que começam a adquirir na Europa enquanto categoria, particularmente em uma Alemanha reduzida a uma radical crise econômica e de classes, com o fim da Primeira Guerra, e um forte sentimento nacionalista, fez com que os judeus se tornassem foco de interesse da ideologia nazista. (ARENDDT, 1989, p. 31–75).

Já o segundo, o Imperialismo, contribui de maneira eficaz para o surgimento do fenômeno totalitário, uma vez que, pela dominação de povos, terras e mentes, se cria um ambiente propício à perda da pluralidade, pela imposição da cultura dominante; e, portanto, do espaço comum de liberdade para a ação e o discurso; demonstrando que “o que os imperialistas realmente desejavam era a expansão do poder político sem a criação de um corpo político”. (ARENDDT, 1989, p. 164)

Mas é importante frisar que, embora Hannah Arendt elenque pilares sólidos para o totalitarismo, tirados do decorrer da história, ela não busca apresentar elementos que, na processualidade da mesma,

necessariamente levariam ao surgimento de Estados Totalitários⁵. Seu intuito é investigar elementos históricos que se consolidaram no Totalitarismo e que, nos campos de concentração, encontram a sua radicalidade evidenciada no seu nível máximo.

O campo de concentração foi a concretização máxima destas ideologias, pois foi a instituição central do poder organizacional deste regime. Segundo Celso Lafer, para Arendt, estes campos têm uma tríplice função: I) a de demonstrar que, para o totalitarismo, tudo é possível; II) o de ser o local privilegiado para a eliminação da singularidade, por meio da transformação da personalidade humana numa simples coisa; dando margem à extinção desses seres considerados supérfluos e III) a de ser uma instituição essencial para a preservação do poder totalitário, pois a constante sensação deste ser uma possibilidade para qualquer um, devido à aleatoriedade da escolha dos "inimigos objetivos", traz o medo indefinido incutido na sociedade. O campo é, também, o *lócus* do treinamento oferecido para a dominação total que, nele, pode ser levado e testado em todas as suas radicais possibilidades. (LAFER, 1988, p.103) Enfim, era o local de "mortos-vivos", ou melhor, daqueles que nunca deveriam ter existido, seres supérfluos que, pela produção em massa de cadáveres anônimos, sem singularidade, tiveram inclusive sua morte roubada, demonstrando que nem ela lhes pertence.

Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível. Comparadas a esta, todas as outras experiências têm importância secundária (...). (ARENDR, 1989, p. 488)

Desta forma, a partir das marcas deixadas pela ruptura totalitária, das quais nunca a humanidade pode esquecer, além da compreensão deste fenômeno, é preciso que, no mundo pós-

⁵ Ora, se o fizesse, Arendt entraria em contradição com sua própria compreensão de história, ou seja, aberta e sem determinismos, onde não há uma teleologia que delimite o fim para o qual se tende, mas se constitui num espaço onde a liberdade traz o totalmente novo.

totalitário, se garanta aos seres humanos direitos a partir de sua condição. Isso se explica pelo fato da fragilidade do homem, este ser-no-mundo, que é aberto (por ser desprovido de qualquer caráter que lhe dê um fundamento ontológico e, portanto, ter sua história também marcada por essa abertura, onde o totalmente novo é constante possibilidade), o colocar numa situação de vulnerabilidade onde a ameaça totalitária continua rondando a humanidade enquanto possibilidade. É preciso assegurar, portanto, que o homem tenha direito a ter direitos, pelo simples fato de existir, no seu modo singular de habitar esse mundo.

3. O direito a ter direitos

A ausência de um caráter essencialista tanto no homem quanto na história, abre o espaço para a possibilidade do totalmente novo, inaugurado por cada novo fenômeno que no “palco da existência” se apresenta. O totalitarismo foi uma concretização dessas possibilidades, dado o seu ineditismo. A necessidade de sua compreensão se faz pertinente para que a humanidade não somente se lembre dele, mas evite qualquer reincidência deste sistema, sob qualquer forma em que este possa aparecer. Atribuir direitos ao homem por sua condição é um modo concreto de assegurar seu direito a habitar esse mundo à sua maneira, na pluralidade, o que o totalitarismo nega em prol da legitimação dos seus princípios, de modo que o ser humano possa sempre ser livre da situação sofrida pelos apátridas, conforme dito anteriormente. Tal possibilidade só foi plausível pelo esfacelamento do princípio constituinte do Estado-nação: o princípio de *isonomia*; no qual todos são iguais perante a lei. Quando as leis não são iguais para todos, se transformam em direitos e privilégios. Ao contrário do que diz o artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU (1948), que todos nascemos livres e iguais em dignidade e direitos, segundo Lafer, Arendt demonstra que:

Nós não nascemos iguais: nós nos tornamos iguais como membros de uma coletividade em virtude de uma decisão conjunta que garante a

todos direitos iguais. A igualdade não é um *dado*—ela não é *physis*, nem resulta de um absoluto transcendente externo à comunidade política. Ela é um construído, elaborado convencionalmente pela ação conjunta dos homens através da organização da comunidade política. Daí a indissolubilidade da relação entre o direito individual do cidadão de autodeterminar-se politicamente, em conjunto com os seus concidadãos, através do exercício de seus direitos políticos, e o direito da comunidade de autodeterminar-se, construindo convencionalmente a igualdade. (LAFER, 1988, p. 150)

Portanto, ao perceber que esta igualdade é construída e legitimada pela coletividade, verifica-se a necessidade de instituições para a efetivação destes direitos que garantem ao ser humano este caráter *isonômico*. Assim, os direitos humanos carregam como fundamento uma noção de cidadania como princípio do “direito a ter direitos”, pois a privação da mesma, afeta o homem substantivamente; uma vez que, faz com que ele perca o seu estatuto político, suas qualidades acidentais, ou seja, “vê-se privado de sua substância, vale dizer: tornado pura substância, perde a sua qualidade substancial, que é de ser tratado pelos outros como um semelhante”. (LAFER, 1988, p.151)

Assim, para Hannah Arendt, estes direitos, resultantes da ação, necessitam de um espaço público onde a cidadania encontra sua plenitude. É no espaço público que a igualdade se vê manifestada na pluralidade de singularidades, que permitem reconhecer o próximo como outro, diverso, de modo que a ausência desta diversidade leva ao fim do espaço público.

Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se

apresenta à pluralidade humana. (...) O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva. (ARENDDT, 2010, p. 70–71)

A negação da pluralidade humana, esfacelando o espaço público e, portanto, a possibilidade da política, em seu sentido pleno, como liberdade; faz com que se perca a noção de convivência entre os homens. Assim, para a legitimação de uma única identidade, o que destoa dela deve ser eliminado, criando o espaço favorável ao genocídio. Este, caracterizado por ser um crime burocrático insólito, arquitetado pela dominação totalitária, que concebe o ser humano como supérfluo e que tem no campo de concentração a principal instituição organizacional do regime, deve ser considerado, na lógica da discussão dos Direitos Humanos, como um crime contra a humanidade (LAFER, 1988, p. 167–172).

Tal constatação se faz necessária uma vez que o genocídio visa eliminar a condição plural do ser humano, por meio da demonstração de como os homens são supérfluos e sem lugar no mundo. Essa asserção se contrapõe ao direito de hospitalidade, formulado por Kant; que deriva da noção de posse comum do ser humano da superfície terrestre, onde, por não poderem se dispersar infinitamente, os homens devem tolerar-se mutuamente, em suas particularidades, não tendo um sobre o outro, direitos maiores ou menores para ocupar um determinado local. O genocídio faz com que o grupo opressor se sinta no direito de selecionar quem é digno ou não de habitar o mundo. Assim, “a diversidade, inclusive da nacionalidade, é portanto um instrumento constitutivo da condição humana a ser respeitado e tolerado” (LAFER, 1988, p. 184).

Diante da constante possibilidade de o mundo poder experimentar novas formas de totalitarismo, onde o uso da violência se faça, em sua plenitude, sinônimo de poder, é que Hannah Arendt trata da desobediência civil a partir da não-violência, para a preservação da esfera pública e como resistência à opressão, como direito humano

crucial. Este, para Hannah Arendt, surge quando um número significativo de cidadãos se convence de que os meios normais de mudanças, institucionalmente legitimados, e as queixas contra um certo estado de coisas já não surtem mais efeito para a retomada do poder em seu sentido pleno, ou seja, a aptidão para agir em conjunto. A desobediência civil é um ato coletivo, baseada num acordo que se chega em conjunto, independente da maneira como as pessoas individualmente chegaram às suas conclusões, e, enquanto resistência *ex parte populi*, deve ser caracterizada pela não-violência, perdendo seu caráter de pura rebeldia para ser revolucionária, demonstrando que “a não-violência é a única alternativa política adequada à violência do sistema”. (LAFER, 1988, p. 200)

O fato é que, com a desobediência civil, Hannah Arendt, não pretende chegar a uma posição anárquica; pelo contrário, a posição da filósofa é a da recuperação do poder em seu sentido pleno e da autoridade embasada na dimensão política da liberdade de ação em comum. Por isso, o fundamento da desobediência civil é a preocupação com o *mundo*, que se vê ameaçado em sua liberdade por um sistema que quer promover a ruptura com o “contrato social”, para a legitimação de sua dominação. Desta forma, este tipo de ação gera um novo poder.

(...) a possibilidade de dissentir é uma realidade – e não uma utopia – que deriva da aptidão humana para agir em conjunto, graças à qual se gera poder, inclusive fora dos quadros institucionais vigentes – como ela [Hannah Arendt] enfatizou na discussão da resistência dinamarquesa às leis anti-semitas impostas pelos nazistas. É por isso que a desobediência civil geralmente exprime um poder novo, que está surgindo e que se volta para a mudança do *status quo*. (LAFER, 1989, p. 233)

É importante perceber que essa ameaça de ruptura e a desobediência como reação à mesma, se passa na esfera do público, local da política, onde a cidadania, como o direito a ter direitos, encontra sua legitimidade. Porém, Arendt demonstra que é preciso,

ainda na esfera de uma discussão sobre Direitos Humanos, a reafirmação da diferença entre espaço público e privado, tanto para assegurar a ação em comum, pautada na liberdade, como também para estabelecer o direito individual à intimidade. Este, portanto, se constitui no direito de estar só, tendo a singularidade a possibilidade de excluir do conhecimento de terceiros aquilo que só a ela se refere e diz respeito à sua maneira de ser no âmbito da vida privada.

É por meio desta busca pessoal que o homem descobre sua singularidade, fazendo com que se perceba diferente dos outros. Tal percepção cria a possibilidade para o ser-em-comum, pois, por meio da afirmação de sua identidade é que o indivíduo observa a existência de outras, concebendo, assim, a pluralidade e a necessidade de convivência. É também por meio desta percepção que, ao assegurar sua identidade, o ser humano foge do nivelamento social, da massificação, necessária a qualquer dominação política.

O fundamento, portanto, para o direito à intimidade, é a exclusividade. Esta, que se diferencia do direito à informação (direito humano na esfera do espaço público, como acesso de todos àquilo que se refere ao mesmo, permitindo uma adequada, autônoma e igualitária participação dos indivíduos na esfera pública, evitando o efeito deletério da mentira), é o que mantém longe de terceiros aquilo que é próprio, exclusivo do indivíduo. Isto é importante para a esfera pública, pois ajuda a delimitar o que concerne aos espaços público e privado. A invasão deste direito e a conseqüente emergência do que é íntimo ao público, incorre na banalização de ambas as partes.

A discussão do íntimo, transposta para o domínio público, normalmente se transforma na trivialidade do mexerico, banalizando o público. É por essa razão que, para Arendt, a tutela da intimidade também se coloca como a defesa da esfera pública. Visa não apenas evitar a banalização do público mas também impedir que o juízo político, que requer a intersubjetividade e o senso do comum, se veja comprometido pelo princípio da exclusividade. (LAFER, 1988, p. 269)

Para Arendt, assegurar direitos aos homens é contribuir para a preservação do mundo como local privilegiado da liberdade, uma vez que esta só é possível a partir da aceitação da igualdade de todos, criando o espaço propício ao acontecimento da política em seu sentido forte. O mundo é habitado pelos seres humanos, e não somente por uma pessoa. A pluralidade é, portanto, fator fundamental e a arte de viver em conjunto exige de todos o seu reconhecimento (institucional e social). O diálogo, a livre discussão comprometida com o bem comum, assegurada pela *isegoria* (igualdade da palavra), intrinsecamente ligada à *isonomia*, é o instrumento sem o qual não seria possível qualquer ação de viver-em-comum, de modo a compreender que, de fato, toda ação deriva de uma palavra pensada na liberdade. Assim, em Hannah Arendt, ser livre e agir são sinônimos.

4. Conclusão

A herança deixada pela Primeira Guerra Mundial, evidenciou o declínio do princípio de *isonomia*, abarcando também os Direitos Humanos cunhados até então. Ao nos depararmos com o grande número de pessoas “sem lugar no mundo”, de apátridas, massificados, pessoas que estão aí, jogados na existência, sem uma instituição que as legitime, desprovidas de sua “essência” produtiva (como propõe o novo conceito de homem originado pela inversão moderna) e compartilhando com os outros seres humanos somente o fato de serem da mesma espécie, ficou evidente que estes seres estão sobrando no mundo. O totalitarismo, em seu messianismo, vem com a missão de limpar da face da Terra estes seres à margem, afim de gerar o *telos* para o qual tende: a sociedade originada a partir da dominação totalitária, na qual somente alguns têm direito à existência. Não há, neste sistema, qualquer resquício de igual liberdade de ser no mundo, onde a vida comum seja regida pelo diálogo e ação comprometidos com o bem de todos.

Assim, em Hannah Arendt, a pergunta pelo futuro da humanidade encontra um estímulo um tanto desafiante: a partir do

fato deste sistema ter existido de forma original na história, isto demonstra que não há uma previsibilidade totalmente segura acerca do futuro. A história se revela como um campo aberto, onde o totalmente novo se constitui como permanente possibilidade, a partir de cada novo fenômeno histórico. Desta forma, o totalitarismo será sempre uma ameaça subjacente à vida da humanidade, enquanto existir como possibilidade. É preciso, portanto, cunhar meios concretos que afastem do mundo a possibilidade de reincidência deste sistema.

Desta forma, estabelecer direitos para o ser humano, que lhe garantam a sua peculiar forma de existir no mundo, se faz necessário frente a este universo de possibilidades a partir das quais se concretiza a história. Assim, a política ganha espaço para existir em seu sentido pleno.

O pensamento de Hannah Arendt mostra que o convite feito pela política, desde seu surgimento, é a constituição de um espaço público, lugar em que o poder se faz pela capacidade de ação em conjunto, onde agir em conjunto não significa somente cuidar de si mesmo (como propõe o modelo político originado pela inversão moderna), mas a partir de uma vida em comum, criando possibilidade de existência para todos, tanto para os que já estão, quanto para aqueles que aparecerão no “palco da existência”.

Os feitos do passado devem ser levados em consideração pela ação política, tanto para se evitar o mal, quanto para criar possibilidades de valores que defendam a dignidade da vida (individual e comum) e a busca por sua preservação, como grande justificativa para uma existência política. Assim, recuperar a memória das ações de homens do passado, que souberam viver politicamente a liberdade, mostra aos homens do presente, não a exigência de viver um saudosismo dos grandes feitos de outrora, mas o exemplo da incrível capacidade do homem de ser em comum, na liberdade plural a ser concretizada na ação política.

Referências:

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. 406p.

_____. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 562p.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 392p.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 406p.

Gustavo Marcel Filgueiras Lacerda é licenciado em Filosofia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino. Atualmente, é postulante da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos e reside em Patos de Minas – MG. E-mail: gustavolacerdda@gmail.com.

João Carlos Lino Gomes é Mestre em Filosofia pela UFMG e professor do ISTA - Instituto Santo Tomás de Aquino, da PUC Minas e da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e teologia. E-mail: joaoclino@hotmail.com.

¹ Cf. Documento de Aparecida (DA), 283 e 212.

Parece-me que salta aos olhos de qualquer católico minimamente observador a importância que a Igreja dá ao ministério presbiteral. Toda a vida da Igreja mostra essa relevância e, no ano sacerdotal, ganhou ainda mais visibilidade esse acento. Desde documentos da Igreja sobre o tema até investimentos financeiros que são aplicados na formação, tudo aponta para o status que o ministério ordenado foi adquirindo ao longo dos anos; isso além de simpósios, congressos, sínodos, organizações diversas em torno do ministério ordenado. Muito cedo eu entendi essa importância. Trabalhando com a formação de leigos – cursos de teologia pastoral – sempre me deixou intrigada o fato de a Igreja não investir na formação dos leigos a mesma energia e os mesmos recursos. A formação filosófica e teológica, por exemplo, dos futuros presbíteros é garantida pela Instituição, com Faculdades ou Institutos estabelecidos com essa finalidade, professores capacitados e remunerados para tal função, e ainda casa, comida, algumas vezes roupa lavada, passada, assistência médica, odontológica, psicológica, etc. Um mundo de forças despendidas com o objetivo de recrutar, formar e capacitar vocações para o serviço do povo de Deus, no exercício do ministério presbiteral. Algo que – parafraseando São Paulo – “os olhos não viram, nem os ouvidos ouviram, nem coração algum jamais pressentiu” (1Cor 2,9) em relação à formação dos leigos para o exercício de seu ministério nas diversas pastorais, movimentos e para o seu testemunho em geral no meio do mundo e na vida da Igreja¹. Desde o fim do Catecumenato Cristão da Igreja Primitiva, uma lacuna se instalou nesse campo, um vazio se constituiu, e os esforços atuais nem de longe respondem às necessidades do leigo. Não é difícil então entender o valor do ministério presbiteral, sua importância para a Instituição e a esperança que ela deposita em seus presbíteros. E não é só a instituição como tal. O povo de Deus em geral, ainda que não tenha tematizado essa questão, ainda que não a discuta ou verbalize, intui essa primazia do ministério ordenado e, por isso, põe muita esperança nos ministros que a Mãe-Igreja lhes destina. Cada padre que chega a uma paróquia não vem sozinho: traz consigo um universo de sonhos e desejos, de esperanças e

ADMINISTRAÇÃO DOS BENS TEMPORAIS DA IGREJA

Uma abordagem a partir do Código de Direito Canônico

André Rodrigues dos Santos
Prof. Dr. Pe. Peter Josef Mettler, MSF

"Só se vê bem com o coração. O essencial é invisível aos olhos"
Saint-Exupéry

Resumo: A Igreja deve ser vista por seus administradores a partir de vários ângulos: espiritual, pastoral, social, econômico, político, etc. Ela é uma comunidade de fé constituída social e juridicamente, seja no âmbito canônico, seja no âmbito civil. Em ambos os casos ela precisa ser diligentemente administrada e conduzida com prudência em meio à sociedade que, cada vez mais, exige que toda instituição seja eficiente e sustentável. Ao administrador, além de boa vontade, é necessário que tenha capacitação e conhecimento profundo da instituição, de suas necessidades, seus pontos fortes e fracos, e, também, que saiba planejar, organizar, avaliar e controlar.

Palavras-chaves: Igreja; Empresa; Administração; Planejamento; Bens temporais; Fé.

1 - Introdução

A escolha do tema: "Administração dos bens temporais da Igreja: uma abordagem a partir do Código de Direito Canônico" está

relacionada com a constatação de que a maioria das pessoas, ligadas diretamente à administração dos bens da Igreja, como párcos, administradores paroquiais, ecônomos, membros de conselhos administrativos, etc., não têm o devido preparo, seja técnico, jurídico ou canônico, para exercer, com competência e a devida *diligência de um bom pai de família*¹, como prescreve o Direito Canônico.

A finalidade da Igreja é a salvação dos homens; para atingir essa finalidade, ela utiliza pastorais, movimentos e outras atividades que estão ligadas à dimensão espiritual e pastoral que lhe são próprias.

A dimensão administrativa funciona como a mantenedora dessas outras duas dimensões. Está a serviço delas para garantir que seja assegurada a todos os homens a salvação, bem como a participação no culto divino, as obras do apostolado, da caridade e o sustento do clero, seguindo o preceito do Evangelho de Lucas: "o operário é digno de seu salário" (Lc 10,7).

A dinâmica utilizada parte da personificação jurídica da Igreja nos âmbitos civil e canônico. Como ela se constitui e se organiza. Num segundo momento, partimos para o Código de Direito Canônico: os cânones que tratam propriamente dos bens da Igreja e como deve ser sua administração. Por último, um modelo clássico de administração empresarial tendo como pontos cardeais, essenciais para a administração, o planejamento, a organização, a liderança e o controle.

2 - A Igreja nos âmbitos civil e canônico

A Igreja não é uma empresa no sentido estrito do termo, uma vez que não tem como finalidade o lucro, embora possua elementos importantes de administração empresarial.

C. 1254 - §2. Seus principais fins próprios são: organizar o culto divino, cuidar do conveniente sustento do clero e dos demais ministros,

praticar obras de sagrado apostolado e de caridade, principalmente em favor dos pobres².

A lei suprema da Igreja é a salvação de todos os homens³. Essa salvação se manifesta através de preceitos que têm por fim garantir aos fiéis o indispensável do espírito de oração, da vida sacramental, do empenho moral e do crescimento do amor de Deus e crescimento do próximo. Nas palavras do Santo Papa Bento XVI ao presidente da República Italiana Giorgio Napolitano:

a Igreja não tem finalidades de poder, nem pretende privilégios nem aspira a posições de vantagem econômica e social. A sua única finalidade é servir o homem, inspirando-se, como norma suprema de comportamento, nas palavras e no exemplo de Jesus Cristo que "passou fazendo o bem e curando"⁴ (At 10,38).

Para a realização de sua finalidade, a Igreja é constituída com uma personalidade e identidade junto ao mundo e, para o êxito de sua atuação junto aos homens, ela se serve do direito de possuir bens temporais. Esses bens temporais dos quais ela faz uso devem estar a serviço de seus fins, especialmente para o culto divino, para as obras de apostolado e de caridade e para a honesta sustentação de seus ministros⁵.

Uma vez que os bens foram legitimamente adquiridos pela Igreja, compete ao Romano Pontífice administrá-los⁶. Na Constituição Apostólica Pastor Bonus no 98, João Paulo II confere à Congregação para o Clero as funções que competem à Santa Sé no que diz respeito aos bens eclesiais:

A Congregação [para o clero] ocupa-se de tudo o que compete à Santa Sé para o ordenamento dos bens eclesiais, e de modo especial da

² Cf. c. 1254, 2 CIC.

³ Cf. c. 1752 CIC.

⁴ Discurso do Papa Bento XVI na visita oficial do Santo Padre ao Presidente da República Italiana Giorgio Napolitano aos 04 de outubro de 2008.

⁵ Cf. TOURNEAU, **O direito da Igreja**, 1998. p. 97.
Cf. c. 1273 CIC.

reta administração desses bens, e concede as necessárias aprovações ou revisões; além disso, faz com que se proveja ao sustento e à previdência social do clero⁷.

O Código de Direito Canônico (CIC) reconhece como sujeitos com capacidade patrimonial: a Igreja Universal, a Sé Apostólica e as demais pessoas jurídicas públicas: circunscrições eclesiais, paróquias, seminários, institutos de vida consagrada, sociedades de vida apostólica, associações públicas e as pessoas jurídicas privadas. Portanto, quando o livro V do Código se refere a "Igreja", ele está se referindo a todas essas instituições com capacidade patrimonial. Os bens patrimoniais dessas instituições, salvo os das pessoas jurídicas privadas, estão sob a autoridade suprema do Romano Pontífice. Os bens das pessoas jurídicas privadas são administrados conforme seus estatutos próprios, salvo que em algum caso se expresse o contrário. Por detrás da administração dos bens eclesiais, esteja sempre salvaguardada a unidade da Igreja e a realização de seus objetivos no propósito de propagar o Reino de Cristo a toda a humanidade⁸.

Podemos entender a Igreja como tendo duas dimensões: espiritual (Corpo Místico de Cristo) e social (Povo de Deus). Essas duas dimensões se completam como dois aspectos de uma mesma realidade, com um mesmo objetivo e finalidade⁹. Para administrar a Igreja, é importante sempre levar em consideração seus vários aspectos: espiritual, histórico, filosófico, sociológico, jurídico.

O cânon 22 do CIC assim reza: "As leis civis, às quais o direito da Igreja remete, sejam observadas no direito canônico com os mesmos efeitos, desde que não sejam contrárias ao direito divino e não seja determinado o contrário pelo direito canônico".

A Igreja tem obrigações civis da legislação vigente a cumprir. No Brasil ela tem duas personalidades jurídicas: a canônica e a civil. A

⁷ João Paulo II, **Constituição Apostólica Pastor Bonus 98**.

⁸ Cf. CENALMOR; MIRAS, **El derecho de la Iglesia**, 2004, p. 498.

⁹ Cf. DELAMÉA, **Administração Paroquial**, 1992. p. 17.

realidade primeira é a canônica. Por isso, os atos administrativos, atinentes a atividades-fim e atividades-meio, serão sempre tomados de acordo com a legislação canônica e depois transportados para o plano civil e nunca o inverso.

C. 113, 2. Na Igreja, além das pessoas físicas, há também pessoas jurídicas, isto é, sujeitos, no direito canônico, de obrigações e direitos, consentâneos com a índole delas¹⁰.

As pessoas jurídicas, de acordo com o Código de Direito Canônico,

são constituídas [...] como universalidade de pessoas ou de coisas, destinadas a uma finalidade com a missão da Igreja, que transcende a finalidade de cada indivíduo¹¹. Estas finalidades "são as que se referem às obras de piedade, de apostolado ou de caridade espiritual ou temporal"¹².

As personalidade jurídicas, para o Direito Canônico, podem ser de direito público (que representam e agem em nome da Igreja) e de direito privado:

C. 116 § 1. Pessoas jurídicas públicas são universalidades de pessoas ou de coisas, constituídas pela competente autoridade eclesiástica, para, dentro dos fins que lhe são prefixados, desempenharem, em nome da Igreja, de acordo com as prescrições do direito, o próprio encargo a elas confiado em vista do bem público; as demais pessoas jurídicas são privadas.

§ 2. As pessoas jurídicas públicas adquirem essa personalidade pelo próprio direito ou por decreto especial da competente autoridade que expressamente a concede; as pessoas jurídicas privadas adquirem essa personalidade somente por decreto especial da competente autoridade que expressamente concede essa personalidade¹³.

¹⁰ Cf. c. 113 CIC.

¹¹ Cf. c. 114, 1 CIC.

¹² Cf. c. 114, 2 CIC.

¹³ Cf. c. 116 CIC

Antes de 2003, pelo Código Civil de 1916, artigo 16, inciso I, a Igreja era enquadrada na legislação brasileira como sociedade religiosa. Com a entrada em vigor do Novo Código Civil, a denominação sociedade passa a ser utilizada à pessoa jurídica com finalidade econômica e divisão de lucros entre seus sócios:

Celebram contrato de sociedade as pessoas que reciprocamente se obrigam a contribuir, com bens ou serviços, para o exercício da atividade econômica e a partilha, entre si, dos resultados¹⁴.

Com o vigor do Novo Código Civil, em 2003, a Igreja seria enquadrada como associação que, por sua vez, é uma "união de pessoas que se organizam para fins não econômicos"¹⁵. A Igreja seria, então, uma pessoa jurídica de direito privado. Contudo, a lei 10.825 de 2003 alterou o art. 44 do Código Civil e, no que tange às classificações das pessoas jurídicas de direito privado, fica assim o referido artigo:

Art. 44 - São pessoas jurídicas de direito privado:

I - as associações;

II - as sociedades;

III - as fundações;

IV - **as organizações religiosas;**

V - os partidos políticos.

§ 1 São livres a criação, a organização, a estruturação interna e o funcionamento das organizações religiosas, sendo vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro dos atos constitutivos e necessários ao seu funcionamento. (grifo meu)

A mesma lei apresenta as peculiaridades que envolvem as organizações religiosas:

I – denominação, fins, sede, o tempo de duração;

II – nome e a individualização dos fundadores ou instituidores, e dos diretores;

III – modo de administração e representação;

IV – fontes de recursos para sua manutenção, se houver;

¹⁴ Art. 981 do Novo Código Civil.

¹⁵ Art. 53 do Novo Código Civil.

V – se o ato constitutivo é reformável no tocante a administração, e de que modo;

VI – se os membros respondem, ou não, subsidiariamente, pelas obrigações sociais;

VII – condições para extinção da pessoa jurídica e destino de seu patrimônio, nesse caso.

Sendo uma entidade sem fins lucrativos, é isenta ou imune de vários tributos, porém é constituída de personalidade jurídica e inscrita na Receita Federal (CNPJ) e nas prefeituras municipais (Inscrição municipal), portanto é equiparada às demais empresas quanto à organização de sua documentação e possui obrigações junto ao fisco. No que tange à inscrição da paróquia no CNPJ, há uma dupla interpretação por parte das delegacias da Receita Federal¹⁶:

1° que as paróquias são mera extensão da mitra e não filiais, delas devendo usar o CNPJ idêntico para mitra sede;

2° que as paróquias são filiais da mitra, devendo usar o CNPJ com números diferentes após a barra da raiz. Mas em ambos os casos existe a necessidade da centralização contábil.

No Brasil, a Igreja é representada pelas dioceses. A diocese, por sua vez,

é uma porção do povo de Deus confiada ao pastoreio do Bispo com a cooperação do presbitério, de modo tal que, unindo-se ela a seu pastor e, pelo Evangelho e pela Eucaristia, reunida por ele no Espírito Santo, constitua uma Igreja particular, na qual está verdadeiramente presente e operante a Igreja de Cristo una, santa, católica e apostólica¹⁷.

A diocese é um conjunto de paróquias. Uma paróquia é a união de comunidades ligadas concretamente entre si. Uma diocese, portanto, não se limita a uma cidade, mas pode abranger diversas cidades. Pertencemos a uma comunidade, que por sua vez pertence a uma paróquia e esta pertence à diocese. Logo, pertencemos à Igreja,

¹⁶ Cf. NOGUEIRA, **Gestão administrativa e financeira eclesiástica**, 2008, p. 23.

¹⁷ Cf. c. 369 CIC.

pois fazemo-nos corpo vivo de Cristo no meio de uma comunidade.

A Constituição Brasileira de 1988 em seu artigo 150, item VI, b, estabelece a imunidade tributária aos templos de qualquer culto, sem quaisquer condições. Sendo assim, as três esferas governamentais (municípios, estados, Distrito Federal e União) não podem instituir impostos sobre os templos de qualquer culto. Qualquer imposto instituído pelas três esferas não se aplica às entidades religiosas. A imunidade tributária refere-se a impostos, portanto taxas são sempre devidas, pois se referem a serviços disponíveis e/ou prestados; essas taxas podem, contudo, ser isentadas pelo tributante mediante requerimento devidamente aprovado. Os impostos abrangidos são:

- Federal: Imposto de Renda (IR), Imposto sobre Produtos Industrializados (IPI), Imposto Territorial Rural (ITR), Imposto sobre Importação (II) e Imposto sobre Exportação (IE);
- Estadual: Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços (ICMS), Imposto sobre a Propriedade de Veículos Automotores (IPVA) e Imposto sobre Transmissão Causa Mortis ou Doação de Bens e Direitos (ITCD);
- Municipal: Imposto sobre Propriedade Predial e Territorial Urbana (IPTU), Imposto sobre Serviços de Qualquer Natureza (ISS) e Imposto sobre Transmissão Intervivos de Bens Imóveis (ITBI).

Não há imunidade sobre: contribuição de melhoria, taxas, empréstimos compulsórios (com ressalvas), contribuições de intervenção no domínio econômico e contribuições de categorias profissionais e econômicas¹⁸.

Por força do Decreto 119-A, de 07 de janeiro de 1890, a Igreja tem personalidade jurídica civil independente de registro civil e tem reconhecido como estatuto o Código de Direito Canônico. Desde

¹⁸ Cf. NOGUEIRA, **Gestão administrativa e financeira eclesiástica**, 2008, p. 22-25.

então, a ereção de novas dioceses e paróquias acontece sempre por desmembramento¹⁹.

Quanto aos bens da paróquia, estes são civilmente registrados em nome da Mitra Diocesana. Eles compõem e integram a massa patrimonial da diocese. Isso, portanto, não quer dizer que o bispo possa dispor arbitrariamente dos bens paroquiais, pois, canonicamente, a paróquia é a legítima possuidora e administradora de seus bens e as rendas, provindas de seus imóveis, pertencem ao fundo paroquial. Quando ocorre o desmembramento de uma paróquia dentro da mesma diocese, basta que se cumpram as formalidades canônicas e se procedam os lançamentos contábeis de transferência. Caso ocorra o desmembramento de diocese, é necessário que se faça averbamento no Registro de Imóveis. Para tanto, são necessárias como documento comprobatório a bula de criação da nova diocese e a ata de sua instalação e posse do bispo²⁰.

Aos 11 de fevereiro de 2010 entrou em vigor internacional o acordo firmado entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé. Esse acordo vem ratificar o decreto 119-A de 1890, pelo qual o Brasil garante à Igreja Católica a personalidade jurídica e o exercício público de suas atividades, observando o ordenamento jurídico brasileiro²¹:

Art. 2º - A República Federativa do Brasil, com fundamento no direito de liberdade religiosa, reconhece à Igreja Católica o direito de desempenhar a sua missão apostólica, garantindo o exercício público de suas atividades, observado o ordenamento jurídico brasileiro.

Art. 3º - A República Federativa do Brasil reafirma a personalidade jurídica da Igreja Católica e de todas as Instituições Eclesiásticas que possuem tal personalidade em conformidade com o direito canônico, desde que não contrarie o sistema constitucional e as leis brasileiras, tais como Conferência Episcopal, Províncias Eclesiásticas,

¹⁹ Cf. NOGUEIRA, **Gestão administrativa e financeira eclesiástica**, 2008, p. 23.

²⁰ *Ibid.* p. 29-31.

²¹ Cf. MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS. **Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil**, 2010.

Arquidioceses, Dioceses, Prelazias Territoriais ou Pessoais, Vicariatos e Prefeituras Apostólicas, Administrações Apostólicas, Administrações Apostólicas Pessoais, Missões Sui Iuris, Ordinariato Militar e Ordinariados para os Fiéis de Outros Ritos, Paróquias, Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica.

Como qualquer outra instituição, a Igreja precisa ter boa organização, que deve ser mantida por boa administração. Bem organizada e administrada, poderá cumprir melhor sua missão. A administração, portanto, tem um imenso valor pastoral. É através da boa administração que todas as pastorais e movimentos da Igreja desenvolverão seu papel de evangelização e anúncio do Reino pregado por Jesus Cristo.

3. A Administração dos bens a partir do Código de Direito Canônico

A Igreja tem como origem e finalidade o anúncio e a pregação de Jesus Cristo. Ela é um mistério de fé e portadora de vida divina. Porém, ela se configura no mundo como uma organização visível e social, com normas próprias bem peculiares, e de um sistema de direito conhecido como direito canônico.

O direito para a Igreja, assim como para qualquer pessoa que vive em sociedade, constitui elemento essencial à ordem e ao bem comum.

O direito canônico não é uma superestrutura ou um aditivo puramente humano à natureza genuína da Igreja. Ele atua como substrato para o sistema normativo da Igreja bem como para a segurança jurídica dos atos e fatos administrativos, dado ser este necessário para a regulação e o equilíbrio do organismo operacional da Igreja.

Os preceitos canônicos proporcionam rumo e sustentação jurídica aos atos e fatos administrativos, e a correta aplicação dos

cânones que se referem à administração dos bens temporais da Igreja deve ser contemplada em conjunto com os fatores operacionais da gestão patrimonial, sem esquecer que os bens temporais da Igreja servem para prover as condições necessárias ao trabalho pastoral.

3.1 - Dos bens temporais da Igreja - Cânones 1254 a 1258

1254 - §1. A Igreja Católica, por direito nativo, independente do poder civil, pode adquirir, possuir, administrar e alienar bens temporais, para a consecução de seus fins próprios.

§ 2. Seus principais fins são: organizar o culto divino, cuidar do conveniente sustento do clero e dos demais ministros, praticar obras do sagrado apostolado e de caridade, principalmente em favor dos pobres.

§1 - o texto trata da questão do direito natural da Igreja de: adquirir, possuir, administrar e alienar bens temporais para a consecução de seus fins próprios. Esse direito é originário, assim como em qualquer outra organização, de seus atos fundacionais que criam a entidade e fixam seus fins e na base operativa para atingir seus fins e missão. A Igreja necessita de uma base operacional para executar suas atividades para a realização de suas finalidades. Podemos dizer que essa operacionalidade tem como base os recursos humanos, materiais, técnicos, jurídicos, contábeis, administrativos, etc. Além do mais, nenhuma instituição pode existir se não dispuser dos meios econômicos e administrativos para atingir seus fins e realizar sua missão.

§2 - os bens temporais de cada instituição integram a sua base operativa e, nesta base, os bens têm a função de sustentação econômico-financeira para a execução da missão e finalidade da Igreja. Os fins dos bens temporais eclesiais são a organização do culto divino e das obras do apostolado e da caridade, como os do sustento do clero e demais encargos inerentes ao funcionamento da Igreja.

1255 - "A Igreja universal e a Sé Apostólica, as Igrejas particulares e qualquer outra pessoa jurídica, pública ou privada, têm capacidade jurídica de adquirir, possuir, administrar e alienar bens temporais, de acordo com o direito".

Tal norma canônica se refere às pessoas jurídicas eclesiais que têm capacidade jurídica de *adquirir, possuir, administrar e alienar bens temporais*. Quem tem capacidade de praticar os atos jurídicos quanto aos bens temporais, referidos nesse cânon é a pessoa jurídica, porém, cabe lembrar que, logicamente, pessoa jurídica não tem vontade para praticar atos jurídicos, quem tem essas vontades, ou necessidades para o bem e cumprimento dos objetivos da pessoa jurídica, é a pessoa física que é legitimamente constituída como representante legal e capaz de agir em nome da instituição. Daí é que vem a instrução de que na formação dos clérigos eles sejam:

diligentemente instruídos em tudo o que se refere de modo específico ao ministério sagrado, particularmente na catequética e na homilética, na celebração do culto divino e principalmente dos sacramentos, no diálogo com as pessoas, mesmo não católicas ou não crentes, **na administração paroquial e no cumprimento de todos os outros encargos**²³. (grifo meu).

Tal instrução é necessária para que o clérigo saiba administrar os bens temporais que estão sob sua jurisdição e responsabilidade.

1256 - "O domínio dos bens, sob a suprema autoridade do Romano Pontífice, pertence à pessoa jurídica que os tiver adquirido legitimamente"

A pessoa jurídica existe como ser dotado de vida própria, real, e sua capacidade é uma consequência natural da personalidade jurídica que lhe reconhece a aptidão para adquirir direitos e contrair obrigações. Isso tanto vale na legislação canônica quanto na civil. Na legislação civil, as paróquias seriam filiais da Mitra. Partindo daí, pode-se dizer que o Ordinário Local teria autonomia suficiente para dispor

²³ Cf. c. 256, 1 CIC.

arbitrariamente dos bens de uma determinada paróquia, "filial", como bem entendesse. Porém, este cânon diz claramente que os bens, ainda que estando sob a autoridade do Romano Pontífice, pertencem à pessoa jurídica que legitimamente os tenha adquirido, ou seja, a paróquia. Como a realidade primeira é a canônica, tem que se partir do princípio de autonomia que é confiado à pessoa jurídica. A esta cabe a pertença e administração dos bens que tiverem por ela sido adquiridos legitimamente. Aqui é importante lembrar que a escrituração contábil eclesiástica deve ser integrada e, o mais importante quanto aos bens temporais, que eles servem ao bom funcionamento operacional das distintas pessoas jurídicas que estão em unidade, para o fim maior ao qual a Igreja deve estar sempre focada conforme o c. 1254, 2.

O Romano Pontífice atua como centro de unidade e como suprema autoridade coordenadora de todo o sistema organizacional e operacional da Igreja, sem interferir no domínio dos bens temporais de cada pessoa jurídica do sistema. Isso mantém os vínculos hierárquicos e a unidade da Igreja para que ela mantenha seu foco em sua missão e em seus fins maiores.

1257 §1. - Todos os bens temporais pertencentes à Igreja universal, à Sé Apostólica ou a outras pessoas jurídicas públicas na Igreja são bens eclesiásticos e se regem pelos cânones seguintes e pelos estatutos próprios.

§2. Os bens temporais de uma pessoa jurídica privada se regem pelos estatutos próprios e não por estes cânones, salvo expressa determinação em contrário.

§1 - o termo "bens eclesiásticos" contém a ideia de vínculo de pertença dos bens à Igreja universal, por isso esse cânone vincula a regência dos bens eclesiásticos aos cânones do Código de Direito Canônico, tendo em vista que o "estatuto social" da Igreja é o próprio CIC. O CIC rege as organizações que agem institucionalmente em nome da Igreja.

§2 - este parágrafo restringe a aplicação dos cânones do Livro V às pessoas jurídicas públicas e deixa claro que a hierarquia eclesiástica não pode dispor livremente dos bens das pessoas jurídicas e nem interferir na administração interna das distintas pessoas jurídicas privadas.

Entretanto, o livro V, do CIC, oferece às pessoas jurídicas privadas parâmetros para a administração e organização de seus bens temporais para que esses bens sejam meios para atingir o fim e que esse fim tenha seu propósito espiritual.

1258 - Nos cânones seguintes, com o termo "Igreja" são designadas não só a Igreja universal ou a Sé Apostólica, mas também qualquer pessoa jurídica pública na Igreja, a não ser que do contexto ou da natureza do assunto apareça o contrário.

As pessoas jurídicas públicas são as instituições eclesiásticas que operam e agem em nome da Igreja, daí serem reconhecidas e designadas pelo nome de Igreja.

3.2. Da administração dos bens: Cânones 1273 a 1289

Os cânones 1273 a 1289 do CIC estabelecem alguns parâmetros operacionais e comportamentais para os operadores e administradores dos bens eclesiásticos.

1273 - O Romano Pontífice, em virtude do primado de regime, é o supremo administrador e dispensador de todos os bens eclesiásticos.

Tal citado cânon exprime o poder supremo do Romano Pontífice como administrador e dispensador dos bens eclesiásticos e nos remete ao cânone 1256, numa reafirmação sobre o poder do Romano Pontífice quanto aos bens da Igreja. Acrescentando que o c. 1256 diz claramente que os bens estão sob a autoridade do Romano Pontífice, porém tais bens pertencem à pessoa jurídica que os adquiriu legitimamente. Eventualmente, surge a ideia de que o Romano

Pontífice possa exercer livremente poder sobre os bens eclesiásticos. Porém, esse poder de mando e comando sobre os bens está submetido à responsabilidade de dirigir e coordenar todo o sistema operacional da Igreja, e, em virtude de seu primado de reger, tem o dever e o direito de proteger, defender e zelar pela boa administração da Igreja e de seus bens temporais.

1274 - §1. Haja em cada diocese um instituto especial que, recolhendo os bens ou as ofertas, providencie, de acordo com o cân. 281, o sustento dos clérigos que prestam serviço às dioceses, a não ser que de outro modo se tenha providenciado em favor deles.

§2. Onde a previdência social em favor do clero não está devidamente constituída, cuide a conferência dos bispos que haja um instituto, com o qual se providencie devidamente a seguridade dos clérigos.

§3. Em cada diocese constitua-se, enquanto necessário, um patrimônio comum, com o qual os bispos possam satisfazer as obrigações para com outras pessoas que estejam a serviço da Igreja, acudir as diversas necessidades da diocese, e por meio do qual as dioceses mais ricas possam também socorrer as mais pobres.

O presente cânone afirma o papel da sede do governo da diocese e de seus encargos institucionais e operacionais. Ele traz algo de novo: uma dinâmica que conduz para a justa remuneração de quem de fato trabalha para a organização, em um instituto diocesano específico. A criação de um instituto sugerida pelo CIC pode ser livremente estabelecida de outro modo pelo bispo diocesano para atender às necessidades e condições da diocese para a devida remuneração do clero²⁴.

§1 - intimamente ligado ao cânone 1272 concretiza-o e encarrega a diocese do honesto sustento do clero diocesano que esteja a seu serviço. Os clérigos, então, que prestam serviço à diocese terão a contraprestação remuneratória assegurada pela instituição.

²⁴ Cf. MARZOA; MIRAS; RODRÍGUEZ-OCAÑA, **Comentario exegético al Código de Derecho Canónico**, 2008, p. 111.

§2 - o cânone traz aqui a preocupação com a seguridade social do clero. Este parágrafo atua como uma continuação do anterior e também coloca sob a diocese o encargo da seguridade social de seu clero, caso no local não haja esse direito devidamente estipulado junto ao Estado.

A questão da seguridade social, aqui atribuída à diocese, é um cumprimento do cânone 281, 2:

Assim também, deve-se garantir que [os clérigos] gozem de previdência social tal, que atenda convenientemente às suas necessidades, em caso de enfermidade, invalidez ou velhice.

No Brasil, a inscrição na seguridade social é obrigatória. Essa inscrição, de acordo com a lei 8.212/91, assegura pela Previdência Social as pessoas físicas como "contribuinte individual": *"o ministro de confissão religiosa e o membro de instituto de vida consagrada, de congregação ou ordem religiosa"*²⁵.

Enquanto os §1 e §2 tratam das questões gerenciais no que tange ao honesto sustento e seguridade social dos clérigos, o §3 se ocupa das questões administrativas que envolvem a base operacional da sede do governo da diocese que, a exemplo das demais pessoas jurídicas eclesásticas públicas, deve constituir, organizar e administrar um patrimônio próprio que cubra suas necessidades operacionais básicas no cumprimento de seus fins e missão institucional, e também, na medida de suas disponibilidades financeiras, ajudar as dioceses mais pobres. O cânone, ao falar em "ajudar as dioceses mais pobres", poderia também acrescentar que essa ajuda não necessariamente tão somente financeira, mas que seja também na técnica administrativa de modo que possa captar recursos próprios, que muitas vezes estão à disposição da diocese só que ela não consegue captá-los.

²⁵ Cf. OLIVEIRA; ROMÃO, **Manual do terceiro setor e instituições religiosas**, 2008. p. 62.

Esse cânone traz também a bela ideia de Igreja una, onde há a partilha seguindo o exemplo dos primeiros cristãos que "tinham tudo em comum" (At 2,44).

1275 - O patrimônio proveniente de diversas dioceses é administrado segundo as normas oportunamente concordadas entre os Bispos interessados.

A presente norma exprime o princípio de cooperação interdiocesana que, junto ao princípio de autonomia, inspira a estruturação econômica das dioceses²⁶. Trata-se aqui de um patrimônio gravado que, dada a sua origem e finalidade, exige a constituição de um instituto interdiocesano que, a exemplo das demais pessoas jurídicas, deve ter, além de um patrimônio próprio, uma estrutura operacional para administrá-lo segundo as normas do direito e do que determina o seu estatuto e demais normas acordadas entre os bispos signatários. Mesmo tratando-se de organismo regional, ou federado, e do interesse de uma coletividade específica, nas questões dos bens temporais prevalece o princípio da entidade; por conseguinte, prevalece o princípio de que os encargos patrimoniais que recaem sobre seus bens temporais são aqueles diretamente ligados à consecução de sua missão e fins institucionais e ao seu funcionamento operacional, o que deve ficar claro e bem definido no estatuto da entidade.

1276 - §1. Cabe ao Ordinário local supervisionar cuidadosamente a administração de todos os bens pertencentes às pessoas jurídicas públicas que lhe estão sujeitas, salvo títulos legítimos pelos quais se atribuem maiores direitos ao Ordinário.

§2. Levando em conta os direitos, os legítimos costumes e as circunstâncias, os Ordinários providenciem a organização geral da administração dos bens eclesiais, por meio de instituições especiais, dentro dos limites do direito universal e particular.

²⁶ Cf. MARZOA; MIRAS; RODRÍGUEZ-OCAÑA, **Comentario exegético al Código de Derecho Canónico**, 2008, p. 115.

A norma retro mencionada atribui ao Ordinário local as competências de supervisão e organização na administração dos bens pertencentes às pessoas jurídicas públicas que lhe estão sujeitas. Essa supervisão é realizada de modo genérico por parte do Ordinário e, no que tange às pessoas jurídicas de direito privado, deve-se observar os cânones 305, 2 e 325:

305 §2. "Estão sujeitas à vigilância da Santa Sé as associações de qualquer gênero; e à vigilância do Ordinário local, as associações diocesanas e outras associações, enquanto exercem atividade na diocese".

O Ordinário pode ter uma vigilância sobre a instituição, porém não a governa.

325 - §1. A associação privada de fiéis administra livremente os bens que possui, de acordo com as prescrições dos estatutos, salvo o direito da autoridade eclesiástica competente de velar a fim de que os bens sejam empregados para os fins da associação.

§2. Ela está sujeita à autoridade do Ordinário local, de acordo com o cân. 1301, quanto à administração e ao emprego dos bens que lhe tenham sido dados ou deixados para causas pias.

O Ordinário tem direito de velar para que os bens dessas entidades sejam aplicados aos fins próprios para os quais a entidade deva estar voltada.

Como administrador imediato, o Ordinário permanece vigilante enquanto a administração direta cumpre corretamente a sua tarefa; mas, deve atuar de modo direto para corrigir negligências e abusos, para substituir o administrador e para dispor o procedente no caso de que, por variações das circunstâncias, se exijam decisões que ultrapassem as ordinárias da administração (c. 1279) [...] O trabalho de vigilância pode ser delegado pelo Bispo Diocesano ao Ecônomo (c. 1278)²⁷.

O segundo parágrafo confere ao Ordinário o poder de dar

²⁷ Cf. UNIVERSIDADE DE NAVARRA, Código de Direito Canônico: edição comentada, 1997, p. 950.

regulamentos e instruções sobre a administração dos bens dentro de seus limites.

O cânon reafirma as obrigações institucionais do Ordinário local e orienta a criação de diretrizes administrativas e operacionais para a implementação desse cânone, como da prestação de contas e da reorganização e administração dos bens eclesiais de sua jurisdição; pois, no âmbito de uma diocese, o dever de ofício do Bispo Diocesano não se restringe à correta administração de todos os bens pertencentes às pessoas jurídicas eclesiais públicas de sua jurisdição e nem à mera supervisão da observância das leis eclesiais. O Ordinário local tem a obrigação de ser o centro de unidade e de coordenação e, ao mesmo tempo, ser o promotor do desenvolvimento operacional da diocese e das entidades agregadas como das paróquias, seminários, etc.²⁸.

1277 - Para praticar atos da administração que, levando-se em conta a situação econômica da diocese, são de importância maior, o Bispo Diocesano deve ouvir o conselho econômico e o colégio dos consultores; necessita contudo do consentimento desse conselho e também do colégio dos consultores, para praticar atos de administração extraordinária, além dos casos especialmente mencionados pelo direito universal ou pelo documento de fundação. Cabe, no entanto, à Conferência dos Bispos determinar quais atos se devem considerar de administração extraordinária.

Além de regular a participação dos órgãos auxiliares do Bispo: Conselho para assuntos econômicos e Colégio dos Consultores, o retro mencionado cânon contempla alguns princípios básicos da administração:

- 1) o de ouvir órgãos colegiados e/ou consultar organismos especializados e pessoas peritas no assunto, antes de tomar qualquer decisão administrativa relevante;
- 2) o de necessitar do consentimento do conselho econômico e do

²⁸ Cf. DELAMÉA, **Contabilidade Eclesiástica**, 1992, p. 23-32.

colégio dos consultores, para atos administrativos de importância relevante que afetam a situação econômica da diocese;

- 3) o de estabelecer um teto para a *administração extraordinária*;
- 4) o dever/direito do Bispo Diocesano de não apenas constituir o conselho de economia e o colégio de consultores, e definir suas atribuições no direito particular, mas de consultá-los e ouvi-los, na prática da administração dos bens temporais.

Segundo os comentários do próprio CIC,

Administração ordinária é aquela que compreende os atos necessários ou convenientes, para conservar os bens, usá-los de acordo com a sua própria natureza e fazê-los frutificar, percebendo os seus frutos. Administração extraordinária são todos os atos que excedem da administração ordinária, como seriam reformas substanciais, construções novas, alienações, etc. Tenha-se presente que a distinção entre administração ordinária e extraordinária não está no valor econômico, mas na natureza do ato²⁹.

Segundo o texto da CNBB quanto à legislação complementar ao Código de Direito Canônico³⁰,

Consideram-se como de administração extraordinária, no sentido do cân. 1277, os seguintes atos:

- 1) A alienação de bens que, por legítima destinação, constituem o patrimônio estável da pessoa jurídica em questão;
- 2) Outras alienações de bens móveis ou imóveis e quaisquer outros negócios em que a situação patrimonial ficar pior e cujo valor econômico exceder a quantia mínima fixada de acordo com o cân. 1292 §1;
- 3) Reformas que superam a quantia mínima fixada de acordo com o mesmo cânon;
- 4) O arrendamento de bens por prazo superior a um ano, ou com a cláusula de renovação automática, sempre que a renda anual exceder a quantia mínima fixada de acordo com o mesmo cânon.

1278 - Além das atribuições mencionadas no cân. 494§3e4, podem ser confiadas ao ecônomo pelo Bispo Diocesano as atribuições

²⁹ Cf. c. 1277 CIC.

³⁰ Cf. CIC p. 763.

mencionadas nos cânones 1276§1 e 1279 §2.

A nomeação do ecônomo, com período pré-fixado pelo direito universal, um quinquênio, podendo ser renovado por novos quinquênios³¹, além de ser exigência do direito universal³², é uma necessidade institucional, pois suas funções lhe são próprias³³ e é também exigência para uma boa administração da Igreja particular. Suas funções executivas exigem a prestação de contas à instância superior, como a execução do orçamento, as tarefas de tesouraria e dos demais encargos que envolvem a movimentação financeira, bancária e do caixa. E como o Bispo Diocesano é o titular da diocese, além do dever de supervisionar a administração de todos os bens eclesiais das pessoas jurídicas de sua jurisdição³⁴ e de nomear administrador para aquelas pessoas jurídicas públicas que não têm³⁵, ele deve inserir na administração da diocese a figura do ecônomo³⁶ com função executiva para esta unidade organizacional específica, e receber deste as prestações de contas³⁷ do desempenho de suas funções. O ecônomo diocesano é aquele que, na cúria, executa a administração financeira ou o administrador imediato apenas dos bens da pessoa jurídica sede do governo e dos bens comuns da diocese³⁸.

1279 - §1. A administração dos bens eclesiais compete àquele que governa imediatamente a pessoa a quem esses bens pertencem, salvo determinação contrária, do direito particular, dos estatutos, ou de algum legítimo costume, e salvo o direito do Ordinário de intervir em caso de negligência do administrador.

§2. Na administração dos bens de uma pessoa jurídica pública que, pelo direito, pelo documento de fundação ou pelos próprios estatutos, não tenha administradores próprios, o Ordinário, a quem está sujeita,

³¹ Cf. c. 494, 2 CIC.

³² Cf. c. 494, 1 CIC.

³³ Cf. c. 494, 3 e 4 CIC.

³⁴ Cf. c. 1276, 1 CIC.

³⁵ Cf. c. 1279, 2 CIC.

³⁶ Cf. c. 494, 1 CIC.

³⁷ Cf. c. 494, 4 CIC.

³⁸ Cf. DELAMÉA, **Contabilidade Eclesiástica**, 2001, p. 174-179.

designe, por um triênio, pessoas idôneas; estas podem ser nomeadas pelo Ordinário uma segunda vez.

§1. A administração, ordinária e imediata sobre os bens de uma pessoa jurídica, compete às pessoas ou órgãos estabelecidos pelo direito particular ou estatutos. A administração dos bens compete àqueles que regem a pessoa jurídica a que pertencem os bens. Este parágrafo reafirma ainda o direito/dever do Ordinário de intervir em caso de negligência do administrador³⁹.

§2. Prevê uma possível falha estatutária: a lacuna de um administrador próprio. Este é nomeado pelo Ordinário para adquirir e administrar os bens temporais da referida pessoa jurídica. Esta nomeação é por um período pré-determinado pelo direito universal: um triênio, podendo ser renovado por mais um. Ainda alerta para o fato de que a pessoa nomeada seja idônea. E seguindo a dinâmica do cânone anterior, este administrador deve prestar contas regularmente de sua gestão ao seu superior hierárquico: o Ordinário ou o ecônomo da diocese.

1280 - Toda pessoa jurídica tenha seu conselho econômico ou pelo menos dois conselheiros, que ajudem o administrador no desempenho de suas funções, segundo os estatutos.

Tal norma canônica estipula a todas as pessoas jurídicas, ou seja, públicas e privadas, que tenham pelo menos dois conselheiros, devidamente capacitados, para auxiliar o administrador aconselhando nos assuntos que referem à administração dos bens temporais da pessoa jurídica. O administrador não necessariamente deve seguir aos aconselhamentos de seus conselheiros, porém, é necessário ouvi-los⁴⁰.

1281 - §1. Salva as prescrições dos estatutos, os administradores praticam invalidamente atos que excedam os limites e o modo da

³⁹ Cf. UNIVERSIDADE DE NAVARRA, Código de Direito Canônico: edição comentada, 1997, p. 954.

⁴⁰ Cf. Cf. MARZOA; MIRAS; RODRÍGUEZ-OCAÑA, **Comentario exegético al Código de Derecho Canónico**, 2008, p. 125.

administração ordinária, a não ser que previamente tenham obtido, por escrito, a autorização do Ordinário.

§2. Sejam determinados nos estatutos os atos que excedem o limite e o modo da administração ordinária; no entanto, se os estatutos silenciarem a respeito, compete ao bispo diocesano, ouvido o conselho econômico, determinar tais atos para as pessoas que lhe estão sujeitas.

§3. A pessoa jurídica não é obrigada a responder por atos praticados invalidamente por administradores, a não ser quando lhe tenha advindo vantagem; mas responde por atos praticados por administradores, ilegítima, porém validamente, salvos, de sua parte, ação ou recurso contra os administradores que lhe tiverem dado prejuízo.

O §1 estabelece que para realizar um ato administrativo validamente, ato que exceda seus limites ordinários, o administrador necessita de autorização por escrito do Ordinário. Estes atos, geralmente, estão ligados a questões patrimoniais, riscos graves de perdas, perigo de alteração da estabilidade do patrimônio, a complexidade do negócio, incertezas quanto ao negócio, etc.⁴¹. "A falta da autorização do Ordinário deve considerar-se sanável. Caso o ato administrativo seja referente à alienação de bens deve-se, neste caso, observar as garantias estabelecidas pelos cânones 1291 e 1295"⁴².

O §2 trata dos limites que extrapolam a administração ordinária, mas o limite e o modo de exercê-la é matéria para o direito particular. A inexistência deste direito particular, ou caso exista, mas não abranja o assunto em questão, compete ao Bispo diocesano, após ouvido o conselho econômico, determinar os atos administrativos cabíveis às pessoas que lhe estão sujeitas.

Já o §3º trata da responsabilidade dos administradores pelos atos nulos que praticaram, e nele encontramos um princípio fundamental da organização formal e da ordem jurídica: *a pessoa*

⁴¹ Cf. UNIVERSIDADE DE NAVARRA, Código de Direito Canônico: edição comentada, 1997, p. 954-955

⁴² Cf. Loc. Cit.

jurídica não é obrigada a responder por atos praticados invalidamente por administradores. "O administrador é obrigado a satisfazer ou reparar os danos causados nos bens do patrimônio que administra; se se trata de dano causado extra-contratualmente, ou de dano contratual, deve aplicar-se o Direito Civil do respectivo país"⁴³, sejam estes danos causados por incompetência, negligência ou prática de atos juridicamente inválidos ou nulos, ou decorrentes de desvios de conduta.

1282 - "Todos os que participam por título legítimo, clérigos ou leigos, na administração dos bens eclesiais devem cumprir seus encargos em nome da Igreja, de acordo com o direito".

A retro citada norma estabelece o princípio da representatividade: agem em nome da Igreja os que estiverem investidos, por um título legítimo, num ofício da estrutura formal da organização. Todos os que forem investidos num título (cargo, função, ofício ou serviço qualificado) operacional da organização, independente da área ou departamento operacional, desempenham suas funções qualificadas em nome da Igreja e não apenas os titulares da administração dos bens temporais. Independente da atuação da pessoa ou seu estado de vida, ela, *quando investida por um título legítimo na administração dos bens eclesiais*, atua em nome da Igreja e é responsável por seus atos.

Na aplicação prática do direito normativo, há pressupostos como o dos administradores se defrontarem com dois pensamentos básicos: um jurídico e outro administrativo que se confrontam reciprocamente e, conforme o caso, completam-se ao mesmo tempo, o que exige não apenas o entendimento da doutrina e prática jurídica e administrativa, mas também a capacidade de síntese dessas duas áreas do pensamento e a capacitação dos administradores para sua correta aplicação na administração dos bens temporais eclesiais⁴⁴.

⁴³ Cf. Loc. Cit.

1283 - Antes que os administradores iniciem o desempenho de seus encargos: 1º devem prometer, com juramento diante do Ordinário ou de seu delegado, que administrarão exata e fielmente;

2º deve-se redigir um inventário exato e particularizado, assinado por eles, das coisas imóveis, móveis preciosos ou de certo valor cultural, e das outras, com respectiva descrição e avaliação; o inventário já redigido seja revisto;

3º conserve-se um exemplar desse inventário no arquivo da administração e o outro no arquivo da cúria; anote-se em ambos qualquer mudança que afete o patrimônio.

Contempla as obrigações do administrador anteriores ao início do exercício de suas funções: o juramento diante do Ordinário e redação de inventário. O juramento pode ser feito tanto diante do Ordinário como diante de seu preposto. O juramento tem que ser feito pessoalmente⁴⁴ e a promessa de administrar correta e fielmente envolve todos os atos e fatos administrativos desse gestor, segundo a norma retro mencionada.

Os parágrafos 2 e 3 tratam do inventário, que deve ser exato e detalhado. Deve descrever e avaliar as coisas imóveis, móveis preciosas, as móveis que representem valor cultural e outros bens. Trata-se de uma medida de prudência para a conservação do patrimônio eclesiástico; ao ser elaborado séria e detalhadamente, pode servir para garantir a conservação do patrimônio da pessoa jurídica para controlar e avaliar a gestão do administrador anterior e dar segurança ao administrador que assume.

Embora a presente norma trate apenas do administrador que entra, e nada diz das obrigações do que sai, a redação de um inventário da situação patrimonial prevista no item 2º deste cânone é uma exigência técnica de transmissão de responsabilidades funcionais; e na transmissão de cargo: o administrador que sai e o administrador que

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 956

⁴⁵ Cf. c. 1199,2 CIC.

entra devem confrontar os dados dos seus inventariados e confrontar com o levantamento contábil e fiscal dos bens, direitos e obrigações, porque o que entra passa a responder pela situação patrimonial real e não pelo que diz o administrador anterior.

O parágrafo 3 manda conservar cópia deste inventário de transmissão de cargo no arquivo da administração e da cúria e manda que “anote-se em ambos qualquer mudança que afete o patrimônio” e nos remete ao cân.1284 §2, 9º.

1284 - §1. Todos os administradores são obrigados a cumprir seu encargo com a diligência de um bom pai de família.

§2. Deve portanto:

1º velar para que os bens confiados a seu cuidado não venham, de algum modo, a perecer ou sofrer dano, fazendo para esse fim contratos de seguro, quando necessário;

2º cuidar que a propriedade dos bens eclesiásticos seja garantida de modo civilmente válido;

3º observar as prescrições do direito canônico e do direito civil, ou impostas pelo fundador, pelo doador ou pela legítima autoridade, e principalmente cuidar que a Igreja não sofra danos pela inobservância das leis civis;

4º exigir cuidadosamente no tempo devido os créditos e proventos dos bens, conservá-los com segurança e empregá-los segundo a intenção do fundador ou segundo as normas legítimas;

5º pagar, nos prazos estabelecidos, juros devidos por empréstimos ou hipotecas e providenciar oportunamente a restituição do capital;

6º aplicar, para os fins da pessoa jurídica, com o consentimento do ordinário, o dinheiro remanescente das despesas que possa ser investido vantajosamente;

7º ter em boa ordem os livros das entradas e saídas;

8º preparar, no final de cada ano, a prestação de contas da administração;

9º organizar devidamente e arquivar convenientemente e adequadamente os documentos e instrumentos em que se fundam os direitos da Igreja ou do instituto, no que se refere aos bens; guardar cópia autêntica no arquivo da Cúria, onde seja possível fazê-lo comodamente;

§3. Recomenda-se insistentemente aos administradores que preparem cada ano a previsão orçamentária das entradas e saídas; o direito particular pode prescrevê-la e determinar mais exatamente o modo como deve ser apresentada.

Os administradores devem atuar com a diligência de um pai de família. É um padrão de norma tradicionalmente definida como modelo de conduta que pressupõe confiança, amor, fidelidade à causa, etc. O cânone continua, no segundo parágrafo, com alguns pressupostos operacionais da boa técnica de administração que devem ser observados pelos administradores eclesiais. Mesmo que ele comece com o comparativo de um *bom pai de família*, na atualidade o que se exige de todo administrador é que cumpra seus encargos como um bom profissional: competente, ético, dinâmico e empreendedor; portanto, o administrador deve cumprir suas obrigações funcionais dentro da legalidade, da filosofia administrativa da entidade e dos princípios éticos e morais da organização eclesial, nos termos do citado cânon 1284, do Código de Direito Canônico.

Devem:

1. Zelar pelos bens que lhe foram confiados, não os deixando *perecer ou sofrer danos*, para isto façam-se, caso necessário, contratos de seguros sob os bens.
2. Atentar para o direito civil no que tange à legalidade e à garantia da propriedade sobre os bens, pois não basta o título de propriedade no âmbito civil: o cuidado com a propriedade envolve a posse e o domínio e a conservação e manutenção, portanto envolve também, além do título, o cuidado para que o bem não seja invadido, depredado ou perdido por abandono ou por ação de usucapião, ou para que não perca o valor por falta de manutenção e conservação, entre outros aspectos;
3. Observar as leis civis atentamente às prescrições dos direitos canônico e civil para que a *Igreja não sofra danos pela inobservância*

das leis civis;

4. Garantir que os proventos dos bens sejam conservados e empregados segundo as normas legítimas;
5. *Pagar, nos prazos estabelecidos, juros devidos por empréstimos ou hipotecas, e providenciar oportunamente a restituição do capital;*
6. Quando oportuno, aplicar, para os fins da pessoa jurídica, e com o consentimento do Ordinário, o capital remanescente de seus proventos. A aplicação do dinheiro disponível é mais que uma obrigação jurídica, é uma exigência dos tempos porque dinheiro parado, além de perder o valor e de deixar de ter um retorno financeiro para a instituição, é indício de negligência do administrador, e negligência é passível de punição.
7. Manter em dia o livro-caixa;
8. Ao fim de cada ano preparar a prestação de contas da administração;
9. Manter arquivada a documentação, ao que se refere a seus bens, e manter também uma cópia no arquivo da cúria;

O §3º trata da *previsão orçamentária* da movimentação financeira corrente, ou do fluxo de caixa da administração ordinária. A aplicação desse §3 exige uma legislação complementar por parte do direito particular quanto ao modo de apresentar essa previsão⁴⁶.

1285 - Unicamente dentro dos limites da administração ordinária, é lícito aos administradores, para fins de piedade e caridade cristã, fazer doação de bens móveis que não constituam parte do patrimônio estável.

Consoante aos preceitos do cânone 1254, 2, entre os fins da administração dos bens da Igreja está: *praticar obras de sagrado apostolado e de caridade, principalmente em favor dos pobres*. Porém, há aqui uma problemática, pois, primeiramente, fala em doação de bens móveis que não constituam parte do patrimônio estável. Ora, se algum bem não constitui parte do patrimônio estável da entidade, quer dizer que esse bem não está devidamente registrado em nome da

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 958-959.

entidade, não pertence a ela, ao seu ativo patrimonial contábil. Isso implica que o administrador não está realizando os preceitos do cânone anterior que prevê os registros de toda movimentação da instituição a qual ele administra, portanto, está sendo negligente com sua função de administrador e lhe é passível a desoneração de seu cargo de administrador.

1286 - Os administradores de bens:

1º observem exatamente, nos contratos de trabalho, as leis civis relativas ao trabalho e à vida social;

2º deem a justa e honesta retribuição aos que prestam trabalho por contrato, de modo que lhes seja possível prover convenientemente às necessidades próprias e de seus familiares.

A norma canônica estabelece também a vinculação às relações de trabalho. O primeiro item prescreve que os administradores observem as leis civis relativas ao trabalho e à vida social e observem ainda os princípios ensinados pela Igreja quanto ao trabalho. No Brasil, o que rege as leis trabalhistas é a CLT, a Consolidação das Leis do Trabalho. Um fato importe ao administrador é a necessidade de estar em constante atualização no que se refere às leis trabalhistas, pois elas estão em constante mudança.

No segundo item, presente está a prescrição de que seja retribuído ao trabalhador a justa e honesta remuneração por seu trabalho. Esse princípio é evangélico, canônico e civil. Porém, quando o cânone diz que de sua remuneração sejam providas suas necessidades bem com a de seus familiares, este cânon, no Brasil, deve ser bem analisado juntamente com as condições econômicas da instituição, pois a remuneração necessária para uma só pessoa manter a si e aos seus familiares, muitas vezes, a instituição não tem capacidade financeira para suprir esse preceito que é canônico e não civil. Aqui se deve observar cuidadosamente o fluxo de caixa e os índices econômico-financeiros da instituição.

1287 - §1. Reprovado o costume contrário, os administradores,

tanto clérigos como leigos, de quaisquer bens eclesiásticos que não estejam legitimamente subtraídos ao poder de regime do Bispo diocesano, são obrigados, por ofício, a prestar contas anualmente ao Ordinário local, que as confie para exame ao conselho econômico.

§2. Os administradores prestem aos fiéis conta dos bens por estes ofertados à Igreja, de acordo com normas a serem estabelecidas pelo direito particular.

A prestação de contas retro estabelecida, bem como no 1284, 2, 8º, é uma exigência não somente do direito canônico, bem como da prática de uma boa administração. É exigência para quem lida com bens de terceiros. O preceito aqui é de que se prestem contas anualmente, porém é necessário ao próprio administrador, para que conheça bem sua administração, que mantenha atualizados seus balanços mensais de movimentações financeiras para conferência junto aos recursos administrativos como fluxo de caixa, entre outros. Ao ser apresentada ao superior imediato, cabe a ele examiná-la, aprovando-a ou não. O exame é realizado pelo conselho econômico.

O preceito do §2 é que os administradores prestem contas aos fiéis dos bens que estes ofertaram à Igreja. Essa prestação de contas deve ser clara e transparente e deve ser observado o sigilo quanto a nomes de doadores para não lhes causar nenhum dano ou exposição. O ideal é que essa prestação de contas aos fiéis seja realizada mensalmente e não seja somente das entradas mas também das saídas.

1288 - Os administradores não introduzam nem contestem nenhuma lide diante do tribunal civil, em nome da pessoa jurídica pública, sem ter obtido a licença escrita do próprio Ordinário.

Em qualquer processo judicial em que a pessoa jurídica estiver envolvida, o responsável por ela é o Ordinário local. O administrador

não pode responder; caso o faça, mesmo que o ato seja válido no âmbito civil, no canônico responderá por seus atos, caso não tenha o consentimento expresso do Ordinário para responder pela demanda.

1289 - Embora não estejam obrigados à administração por título de ofício eclesiástico, os administradores não podem abandonar de próprio arbítrio o encargo; e, se do seu arbitrário abandono resulta dano à Igreja, estão obrigados à restituição.

O mandato do administrador termina por morte, decurso de prazo, renúncia, revogação.

Há dois tipos de administrador:

- no título: do âmbito da organização formal, o qual exerce funções administrativas de mando e com autoridade qualificada inerente ao título de ofício
- na função de administrar: do âmbito do funcionamento operacional, o qual, ao assumir a função de administrador executivo, independente do tipo ou do grau hierárquico/operacional, assume todos os encargos e riscos reservados a esta função operacional na organização e, entre o administrador e a instituição, se estabelece um vínculo: o investido na função de administrador não pode a qualquer momento abandonar o cargo, mas se o fizer não só terá que ressarcir os danos causados à Igreja, como prevê este cânone, como também estará rompendo unilateralmente com um vínculo operacional que, pela legislação civil, conforme o caso terá que indenizar a instituição pelos danos causados pelo abandono da função.

No que tange aos bens da Igreja, não basta apenas conhecer e cumprir as exigências prescritas pela lei ou somente assegurar a segurança jurídica patrimonial e organizacional. É extremamente importante que o administrador dos bens da Igreja saiba agir com ética, bons costumes e dinamismo e seja conhecedor da ciência e técnica da administração. É necessário também saber dirigir adequadamente o patrimônio humano que envolve toda a Igreja,

levando-a a atingir seu princípio e fim: a salvação dos seres humanos.

4. A administração eclesial

Vista a caracterização da personalidade jurídica da Igreja nos âmbitos civil e canônica; aprofundamento mais acurado sobre os cânones que tratam propriamente da administração dos bens da Igreja; agora será tratado um pouco da ciência e técnica da administração.

Segundo J. C. Pereira⁴⁷, "Administrar é, entre outras coisas, gerir, governar, dirigir a Igreja com todas as suas atividades e dimensões, como, por exemplo, a administração financeira, pastoral, de pessoal, de patrimônio, de voluntários e sacramentos".

Parker Follet, citado por L. R. Nogueira⁴⁸, definiu administração como "a arte de fazer coisas através de pessoas".

Chiavenato⁴⁹ define administração como um processo que envolve planejamento, organização, direção e controle. O uso de recursos a fim de alcançar objetivos.

O planejamento é o que antecede o processo administrativo, é o primeiro passo antes da ação. É no planejamento que se estipulam objetivos e as metas para alcançá-lo.

Planejar é o primeiro passo do processo de administrar, é pensar antes de agir ou preparar as maneiras mais adequadas para a ação. Dessa forma objetiva-se o melhor caminho para se atingirem os resultados esperados.

Ao fazer o planejamento da Igreja, o administrador deve ter sensibilidade do contexto em que está situado, conhecer bem a

⁴⁷ PEREIRA, **O ofício de pároco**, 2008, p. 13.

⁴⁸ NOGUEIRA, **Gestão administrativa e financeira eclesial**, 2001, p. 35.

⁴⁹ CHIAVENATO, **Introdução à teoria geral da administração**, 2000, p. 5.

instituição, seu funcionamento, os objetivos e ter claro à sua frente que, antes de ser uma "empresa" – ainda que sem fins lucrativos, mas, que se caracteriza como uma – tem como finalidade a salvação das pessoas. E como meios para a salvação estão as dimensões espiritual e pastoral que a Igreja exerce. O planejar envolve sensibilidade ao contexto e definição do que se quer alcançar, os objetivos, a missão, os recursos que se tem à disposição, quais os recursos podem ser captados, as pessoas dispostas à realização das tarefas, etc.

A organização, segundo passo do processo administrativo, consiste em coordenar os recursos disponíveis da instituição, sejam eles financeiros, humanos ou materiais, e procurar a melhor forma para executar o que foi planejado.

Chiavenato⁵⁰ define a organização em um processo que consiste em:

1. Determinar as atividades específicas necessárias ao alcance dos objetivos planejados (especialização).
2. Agrupar as atividades em uma estrutura lógica (departamentalização).
3. Designar as atividades às específicas posições e pessoas (cargos e tarefas).

Liderar é usar das habilidades técnicas, conceituais e principalmente humanas, para se construir junto às pessoas o resultado esperado. "É motivar e incentivar a equipe. É exigir produtividade, ensinar, treinar. A motivação é essencial"⁵¹.

Com o planejamento definido e a organização estabelecida, precisa-se fazer as coisas acontecerem. Entra, então, o papel da direção: liderar a instituição para que ela alcance sua finalidade. A liderança está diretamente ligada à gestão dos recursos humanos dispostos à Igreja. O administrador deve saber se comunicar claramente, ter sensibilidade perante as pessoas, tornar propício o

⁵⁰ Ibid., p. 202.

⁵¹ NOGUEIRA, **Gestão administrativa e financeira eclesialística**, 2001, p. 37.

bom relacionamento interpessoal, pois isso é imprescindível para se construir uma instituição bem organizada e concisa.

Por último, o controle é saber se o que foi planejado e organizado está dando os resultados esperados. É através dele que se pode saber se a instituição está tendo sucesso ou não em seu processo administrativo. Pelo controle se pode medir, avaliar, cobrar e corrigir os trabalhos que estão sendo realizados. Pelo controle podemos também acompanhar a vida financeira e econômica da Igreja. São tipos de controle:

· Controle contábil⁵²:

o meio pelo qual a instituição procede ao registro, controle e análise das operações de caráter orçamentário, financeiro e patrimonial, levadas a efeito em seu âmbito durante o exercício. A escrituração contábil dá ao administrador a possibilidade de medir a sua ação em termos financeiros, fornece-lhe os elementos para elaboração de prestação de contas, além de dar-lhe as informações indispensáveis à tomada de decisões e ao aperfeiçoamento da administração.

· Controle financeiro⁵³:

Tal controle se exerce sobre a movimentação financeira e se encontra espelhada no balanço financeiro que engloba a receita e a despesa orçamentária, bem como os recebimentos e os pagamentos de natureza extraorçamentária, conjugados com os saldos de espécie provenientes do exercício anterior, e os quais se transferem para o exercício seguinte.

· Controle orçamentário⁵⁴:

"As receitas e as despesas são estimadas e se encontram autorizadas no orçamento. Toda e qualquer despesa só pode ser validamente efetuada se estiver legalmente autorizada".

⁵² Loc. Cit.

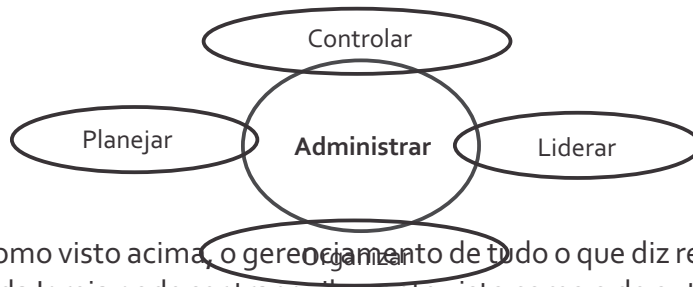
⁵³ Ibid., p. 38.

⁵⁴ Loc. Cit.

Controle patrimonial⁵⁵:

Este diz respeito ao conhecimento dos elementos que dispõem o patrimônio da instituição e que se acham espalhados no balanço patrimonial. Além disso, o controle patrimonial abrange o conhecimento dos bens de caráter permanente pertencente à instituição, bem como os responsáveis por sua guarda e administração.

Pode-se visualizar o processo administrativo no seguinte organograma⁵⁶:



Como visto acima, o gerenciamento de tudo o que diz respeito aos bens da Igreja pode ser tranquilamente visto como o de outro tipo de "empresa". O que difere das outras é o fato de ela estar preocupada não com a obtenção de lucro, mas sim que tenha sustentabilidade para garantir a salvação de todos os homens⁵⁷ através de preceitos que têm por fim garantir aos fiéis o indispensável do espírito de oração, da vida sacramental, do empenho moral e do crescimento do amor de Deus e crescimento do próximo.

5. Conclusão

⁵⁵ Loc. Cit.

⁵⁶ Ibid., p. 36

Sem sombra de dúvida a salvação dos homens está em primeiro lugar em todo agir da Igreja. Esse agir se faz através de seus tesouros mais precisos que são os sacramentos: sinais visíveis das maravilhas invisíveis de Deus no meio de nós.

Para a manutenção da estrutura da Igreja, é necessário que, além do agir de Deus a nosso favor, façamos também uma boa administração de todo o patrimônio do qual fazemos uso para alcançarmos a finalidade da institucionalização da Igreja. Para realizar esta boa e eficaz administração devemos estar sempre atentos às técnicas, normas e orientações tanto por parte da legislação canônica bem como da civil. É uma prescrição do próprio CIC que devemos observar não somente o direito canônico, mas também o direito civil com os mesmos efeitos. Devemos ir um pouco além desse preceito e dizer que temos o dever de observar as normas administrativas no que concerne à ciência da administração.

O bom administrador na Igreja é aquele que sabe intercalar a vida econômica, administrativa e financeira da paróquia com a vida social, espiritual e pastoral. Tudo isso com uma administração imparcial. Sabendo administrar com prudência e diligência a vida patrimonial da Igreja, sendo que por patrimônio se entendem os bens imóveis, móveis, culturais e as pessoas que estão envolvidas na vida da Igreja.

Referências

BENTO XVI. **Discurso ao Presidente da República Italiana Giorgio Napolitano**. Disponível em:
<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081004_quirinale_po.html>. Acesso em: 14 set. 2010.

CENALMOR, Daniel; MIRAS, Jorge. **El derecho de la Iglesia**: curso básico de derecho canónico. Pamplona: Universidade de Navarra, 2004. 573 p.

CHIAVENATO, Idalberto. **Introdução à teoria geral da administração**. 6.ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000. 664 p.

DELAMÉA, Elenita. **Administração paroquial**. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2005. 128 p. (Igreja e direito).

DELAMÉA, Elenita. **Administração diocesana e paroquial**. São Paulo: Loyola, 2006. 215 p.

DELAMÉA, Elenita. **Contabilidade eclesástica**: algumas questões operacionais. São Paulo: Loyola, 2001. 221 p. (Igreja e direito).

FRANÇA, Júnia Lessa. **Manual para normalização de publicações técnico-científicas**. 8.ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. 255 p. (Aprender).

JOÃO PAULO II, Papa. **Constituição Apostólica *Pastor Bonus***: sobre a Cúria Romana. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19880628_pastor-bonus-index_po.html>. Acesso em: 14 set. 2010.

MARZOA, Ángel; MIRAS, Jorge; RODRÍGUEZ-OCAÑA, Rafael (Coord.). **Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico**: Derecho patrimonial. Derecho penal. Derecho procesal. 3.ed. Pamplona: EUNSA, 2002. v. IV/1. 1131 p.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS. **Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil**. Cidade do Vaticano: DAÍ, 2008. Disponível em: <www2.mre.gov.br/dai/b_santa_04.htm>. Acesso em: 28 out. 2010.

NOGUEIRA, Luiz Rogério. **Administração paroquial**: procedimentos administrativos e financeiros para paróquias e capelas. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 206 p.

NOGUEIRA, Luiz Rogério **Gestão administrativa e financeira eclesástica**. Petrópolis: Vozes, 2008. 195 p.

OLIVEIRA, Aristeu de; ROMÃO, Valdo. **Manual do terceiro setor e instituições religiosas**: trabalhista, previdenciária, contábil e fiscal. 2.ed. São Paulo: Atlas, 2008. 563 p.

PEREIRA, José Carlos. **Guia de gerenciamento e administração paroquial**. São Paulo: Paulus, 2008. 172 p.

SENADO FEDERAL - SECRETARIA ESPECIAL DE EDITORAÇÃO E PUBLICAÇÕES. **Novo Código Civil**: exposições de motivos e texto sancionado. Brasília: Senado Federal, 2002. 342 p.

TOURNEAU, Dominique Le. **O direito da Igreja**: iniciação ao direito canônico. Lisboa: Diel, 1998. 146 p.

UNIVERSIDADE DE NAVARRA. **Código de direito canônico**: edição anotada. 2.ed. Braga: Edições Theológica, 1997. 1694 p.

BUYST, Ione. **O segredo dos ritos**: ritualidade e sacramentalidade da liturgia cristã. São Paulo: Paulinas, 2011. 214p.

A liturgista Ione Buyst acaba de lançar um livro que, na verdade, é uma grande síntese de seu pensamento no campo da ciência litúrgica. O livro em questão, embora cada capítulo goze de certa autonomia, estrutura-se em quatro eixos interligados: *o mistério* (o "segredo"), *a sacramentalidade*, *a ritualidade* e *a mistagogia*. Algumas questões básicas e transversais perpassam todos os capítulos como, por exemplo: Como "funciona" a liturgia enquanto "rito", a que se refere e o que pretende alcançar? De que forma a ação litúrgica nos faz participantes do "mistério da fé"? O que é preciso para que o rito seja "eficaz"? Até que ponto estamos conseguindo suscitar uma espiritualidade que tenha como fonte a ação litúrgica? Até que ponto conseguimos introduzir o método mistagógico na catequese, na formação litúrgica, no estudo sistemático da liturgia de modo geral e, mais especificamente, no estudo dos sacramentos?

A obra consta de nove capítulos e três estudos em anexo. Estes últimos, na opinião da A., funcionam como que "o embrião dos temas gestados ao longo de vários anos. Neles são encontrados respectivamente, de modo condensado, o tema da sacramentalidade,

da experiência ritual e da espiritualidade” (p.20).

Depois de uma bela apresentação feita pelo arcebispo de Ribeirão Preto, dom Joviano de Lima Júnior, a A. tece algumas justificativas quanto à obra em questão. Ao seu julgar, trata-se de um tema fundamental por três motivos: “Primeiro, porque ritos são tão necessários para o ser humano quanto comida e bebida. Segundo, porque não há vida cristã sem liturgia, que é nossa fé expressa em ação ritual. Terceiro, porque na cultura atual pós-moderna o rito está em alta...” (p.18). Tudo isso tem como objetivo principal a participação ativa e frutuosa de todo o povo sacerdotal na ação litúrgica, como bem expressa a Constituição *Sacrosanctum Concilium* (SC).

O capítulo primeiro versa sobre a liturgia como celebração do “mistério”. Um mistério que, para ser plenamente vivenciado, requer da assembleia uma iniciação. Embora a celebração em si seja formativa, faz-se necessária uma formação permanente dos fiéis para que estes consigam “captar este 'mistério' e ser transformados por ele”. Senão, as pessoas poderão até cantar e rezar juntas, mas, se não forem iniciadas, não serão atingidas e transformadas espiritualmente (cf. p.21). Que mistério é esse? Em termos antropológicos, pode-se dizer que “mistério” é o sentido oculto da vida e da morte, do mundo, da história, do amor, do sofrimento dos “justos” e das crianças... Em sentido cristão, é a presença escondida de Deus, revelada progressivamente a seu povo, num processo de convivência, de 'aliança', ao longo da história. Para nós cristãos, Jesus é a revelação do mistério maior que é o próprio Deus, presente na criação, na constante evolução do cosmo e da vida, na história da humanidade, na variedade de povos e culturas, no coração e na vida de cada ser humano. A páscoa de Cristo é o mistério fundamental onde se alicerça nossa fé. É o mistério pascal acontecendo hoje, de forma dinâmica, em nossa história pessoal e social (cf. p.24-25). Tudo isso se vive de forma mais intensa quando a comunidade se reúne para celebrar sua fé, sobretudo na eucaristia.

O segundo capítulo se ocupa da sacramentalidade da liturgia. Aqui a A. faz uma releitura de alguns conceitos como "mistério" e "sacramento". Alerta o(a) leitor(a) que o Concílio Vaticano II restabeleceu a relação entre "sacramento" e "mistério", resgatando, assim, a teologia do "mistério" que ficou obscurecida desde que se traduziu o termo grego *mysterion* para *sacramentum*. "O Concílio fez de novo uma aproximação do 'sacramento' com o termo 'mistério' e, assim, estamos resgatando seu sentido mais amplo e mais dinâmico" (p.34). Insistindo nesse "dinamismo", a A. aponta a urgência de se repensar o caráter sacramental da liturgia considerando a junção de dois componentes interligados: o *rito*, que constitui o "significante", e o *mistério* que constitui o "significado" expresso e veiculado pelo "significante" (cf. 42-46).

O capítulo terceiro trata da "ritualidade". De cara, a A. afirma que a vivência e a transmissão do sentido mistérico-sacramental e até mesmo sua "eficácia" (nossa transformação pascal em Cristo) dependem da maneira como os ritos são realizados. Em outras palavras, dependem da "ritualidade". O que está em jogo, portanto, é a veracidade na realização e vivência dos ritos, a maneira de fazer com que o mistério transpareça na linguagem verbal, gestual, musical, arquitetônica e até na "linguagem" do silêncio (cf. p.47). Tudo isso vem explicitado em quatro momentos: 1) A conceituação de "rito", "ritualidade" e "ritualismo" (p.48-51); 2) Alguns aspectos da ritualidade na SC (p.52-55); 3) O sujeito da ação litúrgica (p.55-57); 4) Aprendizagem da ritualidade (p.57-65).

O quarto capítulo discute a liturgia como ação ritual. Dando conta da "redescoberta da ritualidade" nas últimas décadas, a A., por um lado, vislumbra o ganho desta dimensão que ficou hibernada na teologia litúrgica; por outro, demonstra preocupação quanto aos excessos de "criatividade" que muitas vezes "seduzem pela sua mobilidade, seu apelo à dimensão sensorial e imaginativa, mas nem sempre expressam o mistério cristão, nem sempre levam em conta a tradição litúrgica, nem sempre provocam uma tomada de consciência

existencial que leva a uma atitude de vida, a um compromisso” (p.68). O que está em jogo é a justa medida, ou seja, tornar as celebrações “ao mesmo tempo orantes, cheias da ternura de nosso Deus e Senhor, favorecendo nossa relação pessoal e comunitária com ele, expressando nossa fé não somente com palavras, mas também com movimentos, gestos, ações simbólicas, música e dança. [...] Trata-se, no fundo, de redescobrir, valorizar e aprender a fazer liturgia como ação ritual, expressão ritual de nossa fé cristã” (p.69).

Os capítulos quinto e sexto são, na realidade, uma explicitação do capítulo anterior. Num primeiro momento, é-nos apresentada uma ferramenta fundamental para se chegar à ritualidade: o “Laboratório litúrgico”. Trata-se de um método pedagógico que busca a “inteireza do ser” a partir da harmonização de três pontos: o gesto ritual (corporal), o sentido teológico-litúrgico e a atitude espiritual. Em outras palavras: a integração entre agir-pensar-sentir. Na opinião da A., o laboratório litúrgico possibilita quebrar a concepção dualista, na qual muitos de nós fomos formados. “Para poder celebrar a liturgia holisticamente, na inteireza do ser, devemos habitar nossos gestos e nossas palavras corporal e espiritualmente, harmonicamente, criando laços afetivos, de comunhão entre nós e com Deus, numa comunhão universal com tudo e com todos. Por isso, a participação na liturgia é, ao mesmo tempo, uma participação corporal e espiritual; supõe uma experiência ritual-espiritual” (p.93).

Num segundo momento (capítulo 6), a A. busca, na prática, tecer uma “análise ritual”, que deve ser feita a partir dos rituais (livros litúrgicos). O objetivo é exercitar a “aprendizagem para a ritualidade”. Os diversos rituais (dos sacramentos, sacramentais...) podem ser comparados como *scripts*, tipo roteiros para cinema, teatro etc. Por exemplo: quando se vai montar um filme, uma peça de teatro, o primeiro passo é fazer um estudo minucioso do roteiro, para compreender o enredo, o perfil de cada personagem, as sequências das cenas, o clímax, o objetivo da peça. Depois seguem os inúmeros

ensaios e, por fim, a apresentação ou gravação. O mesmo deve acontecer com os ministros da ação litúrgica... (cf. p.101-112).

O sétimo capítulo aprofunda a relação entre liturgia e mistagogia, ou melhor, o lugar da liturgia na mistagogia. Neste capítulo, a A. explicita o que é "mistagogia"; qual é a sua relação com o "mistério" da vida e com o "mistério da fé" celebrado na liturgia, o mistério do reino, o mistério pascal de Jesus Cristo (p.114-117); como somos "iniciados", introduzidos, mergulhados, inseridos no mistério pascal de Jesus pelos sacramentos de iniciação cristã e levados cada vez mais profundamente para dentro desse mistério pela participação nas celebrações litúrgicas, fazendo de toda a nossa vida um caminho mistagógico: como a catequese mistagógica nos ajuda a aprofundar e compreender melhor a experiência vivida ao participarmos do mistério celebrado na liturgia e como nos leva a viver de acordo com aquilo que celebramos (p.117-124); como podemos nos inspirar na "mistagogia dos neófitos" para todas as modalidades de catequese e de formação cristã em geral, inclusive de pessoas batizadas sem a devida iniciação; como assumir a mistagogia na formação catequética e também no estudo da liturgia, incluindo os sacramentos (p.124-139); como viver a dimensão mistagógica do ano litúrgico (p.139-144).

O título do capítulo oitavo indica o que ali vai ser tratado: "O rito como fonte de espiritualidade: revisitando caminhos percorridos na formação litúrgica". A A. começa alertando seus leitores de que a palavra "rito", empregada nas páginas que se seguem (p.145-160), não tem a conotação de um simples *script* (roteiro, textos) que se encontra nos livros litúrgicos, mas sim da "ação ritual" com tal, celebrada por uma determinada comunidade enquanto "sujeito" dessa ação. "O rito só existe enquanto executado, enquanto participado de forma ativa, consciente, interior, plena, frutuosa..., enquanto experiência ritual" (p.145). É só a partir dessa experiência que se pode fazer uma autêntica teologia da liturgia. A pastoral litúrgica (incluindo a formação de equipes de liturgia, de música, da catequese...) deve, necessariamente, partir deste princípio fundamental: da experiência vivenciada na ação

litúrgica (cf. 149-160).

O último capítulo se ocupa da “formação do homiliasta: conteúdo, mística e métodos”. Preocupada com o pouco traquejo dos presidentes de celebrações litúrgicas, no que tange à homilia, a A. busca responder algumas questões como: O que é uma homilia? O que devemos esperar de uma homilia na vida de cada um de nós, na vida da comunidade? Que qualidades devemos esperar do homiliasta? Qual a relação entre homilia, leituras bíblicas, ação ritual, vida da comunidade e testemunho dos cristãos na sociedade?”, etc. (cf. p.161-168). Como conclusão do capítulo, a A. apresenta uma proposta concreta de formação de homiliastas (p.169-174).

À guisa de conclusão geral de sua obra, Ione Buyst tece algumas considerações a partir do poema “Missa das 10”, da poetisa mineira Adélia Prado (p.175-176).

Por fim, o livro: *O segredo dos ritos: ritualidade e sacramentalidade da liturgia cristã* merece ser estudado e divulgado, sobretudo pela instigante proposta metodológica de formação litúrgica sugerida pela autora, tanto a nível acadêmico, como pastoral litúrgica.

Joaquim Fonseca, OFM.

1. Textos inéditos

A revista Horizonte Teológico (HT) recebe contribuições para suas seções de artigos, comunicações e resenhas. Os textos devem ser inéditos e serão submetidos à avaliação do Conselho Editorial.

2. Submissão dos textos

Os textos devem ser enviados ao Conselho Editorial pelo e-mail horizonte.teologico@ista.edu.br.

3. Apresentação dos originais

a) O texto deve ser digitado em Word for Windows, fonte Times New Roman, corpo 12, papel A4, com margens de 3 cm. à esquerda, 2 cm à direita, 3 cm na margem superior e 2 cm na margem inferior.

b) Usar espaçamento 1,5 no corpo do texto e alinhamento justificado.

c) Entre partes do texto e entre texto e exemplos, citações, tabelas, ilustrações etc, utilizar espaço duplo. Para fazer isso, basta redigi-los na segunda linha após o parágrafo anterior.

d) Para citação com mais de três linhas, adentrar o texto em 4 cm e utilizar fonte Times, corpo 10.

e) Para texto citado com menos de três linhas, usar aspas no próprio corpo do texto.

f) Para notas de rodapé, usar fonte Times, corpo 10.

g) Apresentar o texto na seguinte sequência: título do artigo, texto, nome do(s) autor(es), referências e anexos.

h) Digitar o título do artigo centralizado na primeira linha da primeira página com fonte Times 12, em formato negrito, todas as letras maiúsculas.

i) Digitar os títulos de seções com fonte Times, corpo 12, em negrito. O título da introdução deve ser redigido na terceira linha após o título. Os demais títulos, duas linhas após o último parágrafo da seção anterior (pular linha). Os títulos de seções são numerados com algarismos arábicos seguidos de ponto (por exemplo, 1. Introdução, 2. Fundamentação teórica). Apenas a primeira letra de cada subtítulo deve ser grafada com caracteres maiúsculos, exceto nomes próprios.

j) Artigos e comunicações devem ter entre 4 mil e 8 mil palavras, incluindo os anexos; resenhas, entre 1 mil e 2 mil palavras.

k) As referências devem ser indexadas pelo sistema autor data no corpo do texto e não em nota de rodapé. Para citar, resumir ou parafrasear um trecho da página 36 de um texto de 2005 de Pedro da Silva, a indexação completa deve ser (SILVA, 2005, p.36). Quando o sobrenome vier fora dos parênteses deve-se utilizar apenas a primeira letra em maiúscula.

l) Citações no meio do texto sempre devem vir entre aspas e nunca em itálico. Use itálico para indicar ênfase ou grafar termos estrangeiros.

m) As referências devem ser antecedidas da expressão Referências, em negrito. A primeira referência deve ser redigida na segunda linha abaixo dessa expressão. As referências devem seguir a NBR 6023 da ABNT: os autores devem ser citados em ordem alfabética, sem numeração, sem espaço entre as referências e sem adentramento; o principal

sobrenome do autor em maiúsculas, seguido de vírgula e iniciais dos demais nomes do autor (Por exemplo: MATOS, Henrique Cristiano José. **Liturgia das horas e vida consagrada**. Belo Horizonte: O Lutador, 2004.)

n) Se houver outros autores devem ser separados uns dos outros por ponto e vírgula; título de livro, de revista e de anais, em negrito; título de artigo: letra normal, como a do texto.

4. Dados dos autores

Os autores deverão informar seus dados pessoais: nome completo; instituto religioso ao qual estão vinculados (opcional); maior titulação; atividade atual (local e instituição); endereço eletrônico.

5. Exemplares dos autores

Os autores de artigos e comunicações publicados receberão três exemplares da revista; de resenhas, dois exemplares.

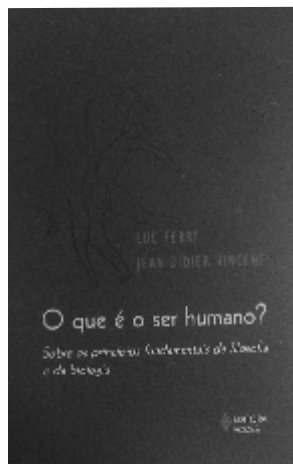






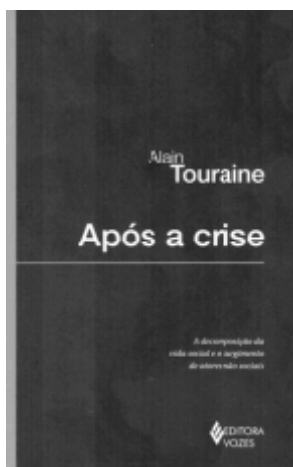
Sinfonia Universal: A cosmovisão de Teilhard de Chardin ***Frei Betto***

Frei Betto faz uma síntese e comentário ao pensar de P. Chardin. Passa alguns dados científicos em relação ao universo mediado pelas intuições do astrônomo S.W. Hawking e pelas teorias da física. Fala da origem do ser humano e o do planeta Terra. Apresenta sua visão unitária e evolutiva do Universo: as etapas e as leis fundamentais que regem a evolução do cosmo. Este livro é um estímulo a toda espécie de reflexão mais profunda sobre as condições humanas no cosmo. A sua leitura é esclarecedora para os crentes e não crentes. Nesta obra, ciência e fé dialogam e encontram muitos pontos em comum, pois são duas dimensões essenciais. Este texto agradável e atraente é um convite para melhor compreender nossa importância nesta 'Viagem sem volta' que é a vida.



O que é o ser humano? – Sobre os princípios fundamentais da filosofia e da biologia
Luc Ferry, Jean-Didier Vincent

As descobertas feitas pelas ciências da vida há alguns anos não podem deixar ninguém indiferente. Nenhum filósofo poderia doravante encerrar-se numa torre de marfim e ignorar os resultados das ciências positivas. Da mesma forma, nenhum biólogo pode desinteressar-se das questões filosóficas que surgem quase cada dia em seu trabalho. Daí a aposta desta obra: iniciar-nos um ao outro, e por isso mesmo iniciar o leitor, aos elementos mais fundamentais de nossas duas disciplinas e dar acesso a uma das questões mais cruciais do pensamento moderno, a do estatuto do humano no seio do reino da natureza.



Após a Crise - A decomposição da vida social e o surgimento de atores não sociais
Alain Touraine

Como a crise econômica que atravessamos age sobre as tendências a longo termo que transformam nossas sociedades? Como entrever o que nos espera no momento em que sairmos dela? Estas são as duas questões centrais em torno das quais se constrói a trama do ensaio mais antecipador de Alain Touraine.

GASPARETTO, Paulo Roque. **Mediatização da religião:** processos midiáticos e a construção de novas comunidades de pertencimento. São Paulo: Paulinas, 2011. 207p. (Comunicação e cultura).

LOPES, Geraldo. **Gaudium et spes:** texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011. 214p. (Revisitar o Concílio).

MADRE, Philippe. **Vinde e vede!:** O chamado de Deus e o discernimento vocacional. São Paulo: Paulinas, 2011. 117p. (Pastoral Vocacional).

MANENTI, Alessandro; GUARINELLI, Stefano; ZOLLNER, Hans (Orgs.). **Pessoa e Formação:** reflexões para a prática educativa e psicoterapêutica. São Paulo: Paulinas, 2011. 459p. (Carisma e missão).

MARTINEZ, Salvatore. **Eu encontrei o Senhor.** São Paulo: Paulinas, 2011. 87p. (Sede de Deus).

MOLINER, Albert. **Pluralismo religioso e sofrimento eco-humano:** a contribuição de Paul F. Knitter para o diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 2011. 271p. (Questões em debate).

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; MORI, Geraldo de (Orgs.). **Religião e educação para a cidadania.** São Paulo: Paulinas, 2011. 287p.

CUPOM DE ASSINATURA ANUAL

Revista Horizonte Teológico

Remeter para:

Revista Horizonte Teológico
Rua Itutinga, 300
Bairro Minas Brasil
30535-640 | Belo Horizonte – MG
Fax: (31) 3419 2818
horizonte.teologico@ista.edu.br
www.ista.edu.br/horizonteteologico

Nome _____

Endereço _____

Bairro _____

Cidade _____ Estado _____

CEP _____ Telefone _____

e-mail _____

Consulte o valor da assinatura:

(31) 3419 2804 ou pelo e-mail coordenador_adm@ista.edu.br

Formas de pagamento:

() Cheque nominal à ISJB - Instituto Santo Tomás de Aquino

() Depósito bancário:

Banco Santander

Agência: 2116 - Conta Corrente: 13000698-5

(Enviar comprovante de depósito juntamente com cupom)

