

HORIZONTE TEOLÓGICO

ANO 10 | Nº 19 | JANEIRO-JUNHO 2011

MODERNIDADE E TRANSCENDÊNCIA

ISSN 1677-4400

Horizonte Teológico | Belo Horizonte | V. 10 | N. 19 | 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, Flávio Luis Rodrigues, 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. 19
(1º 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
MODERNIDADE E TRANSCENDÊNCIA <i>Pe. Manoel Godoy</i>	
MODERNIDADE E TRANSCENDÊNCIA NO PENSAMENTO DE HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ <i>Analupe Bheatriz Carneiro</i>	9
O HORROR REFLETIDO NO ESCUDO POLIDO DE ATENAS: uma reflexão sobre o conceito arendtiano de banalidade do mal a partir do cinema <i>Fabiano Victor de Oliveira Campos</i>	19
COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE: patrimônio teológico-pastoral da Igreja no Brasil <i>Pe. Cleto Caliman</i>	57
MINISTÉRIO PRESBITERAL: desafios e perspectivas <i>Solange Maria do Carmo</i>	73
REFLEXÃO TEOLÓGICO-LITÚRGICA A PARTIR DO POEMA "MISSA DAS 10", DE ADÉLIA PRADO <i>Roberta Garcia de Oliveira</i> <i>Antônio Marcos Gonçalves Júnior</i>	87
RECENSÕES	95
NORMAS PARA COLABORADORES	111
LIVROS RECEBIDOS	115

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)

Curso Superior de Gestão Pastoral

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
Janeiro/ Julho/ Janeiro

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

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

Mais informações:

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

MODERNIDADE E TRANSCENDÊNCIA

Abrir horizontes para a reflexão de filosofia e de teologia é o objetivo a que se propôs a Revista do Instituto Santo Tomás de Aquino. Quem tomar um exemplar deste número 19 em mãos terá a oportunidade de passear pelos temas que circulam no nosso meio acadêmico.

Eles vão do pensamento do filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz, por meio da reflexão de Analupe Carneiro, à alma poética de Adélia Prado, revisitada pelos alunos do curso de Gestão Pastoral Roberta Oliveira e Antonio Marcos Júnior. Do implicado tema da modernidade e transcendência ao mistério celebrado na Eucaristia, que resulta em misterioso até mesmo ao seu celebrante.

Debater sobre o mal, sua gênese e processo, à luz da grande filósofa Hannah Arendt, tendo o cinema como referência, é a proposta de Fabiano Campos, professor da PUC Minas. A pertinência dessa reflexão se impõe nos dias de hoje, frente à banalidade do mal presente em dimensões globais e transversais a todas as esferas sociais.

No campo mais específico da Igreja, somos convidados a refletir acerca da atualidade da proposta das Comunidades Eclesiais

de Base, como células estruturantes de uma eclesiologia que se mostra mais adequada às demandas de um atendimento pastoral mais personalizado, frente às imensas ondas massificantes de uma sociedade que privilegia os macroeventos.

No enfoque à questão do exercício do ministério presbiteral há três textos variados e interessantes. A professora Solange do Carmo conduz sua reflexão de modo bem questionador, destacando o relacionamento dos presbíteros com os leigos/as. Sua impressão dá o que pensar: "Parece-me que a Igreja perdeu os ricos para o espiritismo e as religiões orientais; os intelectuais da classe média alta para a secularização e o ateísmo; os pobres para os movimentos pentecostais e as igrejas da teologia da prosperidade. Sobrou um resto, quase sempre da classe média baixa". Até onde esse "resto" suportará o autoritarismo clerical de boa parte dos presbíteros? Vale a pena ler e conferir.

O segundo texto é a resenha do livro *A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado*, de Francisco Taborda, feita pelo professor Cleto Caliman. Esse texto poderá jogar luz aos questionamentos da professora Solange e fomentar ainda mais o debate sobre o autêntico exercício do ministério presbiteral. E o terceiro texto: trata-se de uma análise crítica do filme "Dúvida" de autoria de Frater Henrique, que, embora tenha como referência a questão do método pedagógico de ensino nas escolas, apresenta a figura de um padre sugerindo uma nova tratativa no campo educacional. Como todo novo gera conflito, aqui o velho sistema levanta suspeita de que esse novo esteja escondendo uma falha moral – no caso, a pedofilia.

Tomando esses dois textos como referenciais, podemos analisar a missão do padre nessa escola como uma das maneiras de exercer o ministério presbiteral em favor do novo que emerge. Como afirma Frater Henrique, frente ao método pedagógico centrado no sucesso da instituição, "o padre que é, ao mesmo tempo, pároco e

professor da escola, mostra uma mentalidade oposta. Sua atenção se dirige, primeiramente, não para a instituição e suas exigências, mas para as pessoas com suas legítimas aspirações”.

Enfim, debruçar-se sobre o atual exemplar da Revista Horizonte é mergulhar em temas atuais e pertinentes para o mundo acadêmico e pastoral.

Boa leitura para todos e todas!

Pe. Manoel Godoy
Diretor Executivo do ISTA



MODERNIDADE E TRANSCENDÊNCIA NO PENSAMENTO DE HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

Analupe Bheatriz Carneiro

Resumo

A modernidade é definida por Lima Vaz como o universo simbólico formado pela razão, elaborada e codificada, na produção intelectual do Ocidente nos últimos quatro séculos. O imanentismo absoluto do sujeito é o principal postulado constitutivo deste novo sistema intelectual engendrado na modernidade. Qual papel desempenha a transcendência nesse novo universo de significação antropocêntrica? Com o intuito de responder a essa questão nossa reflexão está fundamentada pela contribuição teórica dos escritos filosóficos de Lima Vaz, autor responsável por profundas reflexões sobre o advento da modernidade e suas implicações sobre o nível antológico mais elevado do ser humano: a relação de transcendência.

Palavras-chave: Modernidade. Transcendência. Razão. Sentido.

1. INTRODUÇÃO

No pensamento de Lima Vaz o termo modernidade¹ é a categoria que designa o universo teórico do período compreendido pelos fins da Idade Média (século XIV) até tempos recentes. Esse

¹ Ver: Vaz (2002, p.7).

tempo histórico determinado pela categoria hermenêutica *modernidade*² define o universo simbólico dos últimos quatro séculos desvelando nele novos pressupostos ou novos fundamentos filosóficos. Quando o tempo histórico torna-se objeto do discurso filosófico, o termo modernidade passa a ser a categoria que reflete o conceito de tempo histórico. Por isso, o termo, em seu conceito filosófico, não deve ser confundido como sinônimo de “tempos modernos”, muito menos enquanto sinônimo de modernização do universo social, psicológico, político, técnico. Lima Vaz se refere ao campo da urdidura de ideias, ou seja, ao universo intelectual formulado pela cultura da civilização ocidental.

A modernidade aparece estruturalmente ligada ao próprio conceito de filosofia e exprime uma forma típica de leitura do *tempo* pela razão filosófica; nesse sentido, entre modernidade e filosofia há uma equivalência de conceitos, já “que toda modernidade é fundamentalmente filosófica ou que toda filosofia é expressão de uma modernidade que se reconhece como tal na reflexão filosófica” (VAZ, 1997, p.225). Considerando a expressão como interpretação do tempo histórico, a modernidade privilegia o *presente* estabelecendo em sua configuração uma axiologia que “desqualifica” (VAZ, 1997, p.226) de certo modo a normatividade do passado, pois este é submetido ao julgamento crítico do próprio presente na reflexão filosófica.

A produção filosófica de Lima Vaz, desenvolvida e impulsionada pela análise do tipo ontológica, se deteve em pensar e repensar a relação dialética entre o homem e o Absoluto, no intuito de justificar sistematicamente a transcendência como uma relação antes de tudo existencial, existencial por se constituir fundamentalmente

² “Etimologicamente o termo modernidade provém do advérbio latino modo que significa primeiramente 'há pouco' ou 'recentemente' (modo veni, 'cheguei há pouco'). Daqui procede o adjetivo 'moderno', presente já no francês medieval desde o século XIV, e o substantivo abstrato 'modernidade', introduzido em meados do século XIX”. Para saber mais sobre a etimologia do termo modernidade e seu uso em âmbito filosófico ver: Vaz (1994).

pelo ato intencional da consciência em relação a uma dimensão que a transgride. A categoria transcendência, enquanto categoria relacional do discurso antropológico de Lima Vaz, é denominada pela expressão *relação de transcendência*, termo que designa “o excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História e avança além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do fundamento último para o Eu sou primordial que o constitui e do termo último ao qual referir o dinamismo dessa afirmação primeira” (VAZ, 1992, p.94). Sendo assim, Lima Vaz foi um crítico do universo simbólico constituído pela modernidade e de seus postulados fundamentados em premissas genuinamente antropocêntricas, fatores que incidem implicitamente sobre o nível ontológico fundamental do ser humano: a relação com o absoluto.

2. MODERNIDADE E TRANSCENDÊNCIA

Lima Vaz utiliza diversos paradigmas conceituais em suas reflexões acerca da modernidade. Na busca de definir e identificar este novo universo simbólico engendrado pelo pensamento moderno, nosso autor visa desvelar as implicações teóricas desse novo universo sobre o campo espiritual contemporâneo. Um de seus últimos trabalhos, **Escritos de filosofia VII**³, intitulado raízes da modernidade, o capítulo introdutório acerca dessa temática está focado em definir a natureza constitutiva da modernidade. Lima Vaz formula um juízo crítico sobre este novo universo teórico desenvolvendo um diálogo com a crítica de outros autores.

Esse diálogo é estabelecido segundo duas perspectivas: uma que define a modernidade como continuadora do pensamento cristão medieval, e outra que defende a legitimidade desse novo universo teórico. Os três primeiros teóricos mencionados por Lima Vaz – Carl Schmitt, Eric Voegelin, Karl Löwith – definem a modernidade enquanto um universo teórico continuador, mesmo que de forma

³ Sobre as teorias apresentadas por Vaz em torno da temática envolvendo a axiologia da modernidade ver: capítulo 1 da obra **Escritos de filosofia VII**, p.11-34.

velada ou secularizada, do universo simbólico cristão medieval. Em contraposição, os outros dois autores citados por Lima Vaz – Marcel Gauchet e Hans Blumenberg – definem a modernidade apresentando pressupostos que a legitimam como uma nova época histórica.

Apresentar as teorias de outros pensadores serve de gancho para Lima Vaz estreitar a sua própria definição axiológica da modernidade. Definir a modernidade é ir às “raízes” desta. E essas raízes se encontram no universo simbólico dos fins da Idade Média, precisamente nos séculos XIII e XIV. Especificamente devido às disputas doutrinárias estabelecidas por filósofos e teólogos do período em questão. Nesse universo teórico conturbado por disputas filosóficas, Lima Vaz ressalta a importância da questão gnosiológica⁴, ou seja, as questões disputadas em torno da teoria do conhecimento. Será devido às questões formuladas em torno do problema da validade do saber que se tem o advento da modernidade enquanto novo sistema simbólico. As teorias que sucedem a síntese gnosiológica de Tomás de Aquino estabelecem cada vez mais a primazia da razão sobre a argumentação de estrutura metafísica.

Com a descrição da gênese da modernidade, Lima Vaz formula sua própria axiologia desse universo simbólico. Como foi dito anteriormente, nosso autor cita outros pensadores em sua obra que expressam a modernidade em duas concepções, uma como continuação, mesmo que velada, de arquétipos teológicos, e uma outra perspectiva que afirma a modernidade enquanto legítima, apresentando em sua constituição a irrupção do novo. Lima Vaz (1996, p.84) define a modernidade de certa forma continuadora do universo simbólico medieval, pois algumas questões que ainda permeiam nosso universo simbólico são de natureza teológica: como a questão do sentido. Não obstante, as ideias fundadoras e diretrizes da modernidade não são simples transposição de arquétipos retirados da transcendência, ou simplesmente um processo de secularização da

⁴ As considerações de Lima Vaz sobre a questão gnosiológica medieval se encontram na obra **Escritos de filosofia III** (1997, p.153-175).

cultura, mas “todas as ideias e iniciativas que marcaram o advento da cultura moderna foram preparadas pela cultura cristã dos tempos medievais” (VAZ, 1986, p.143).

Lima Vaz reconhece a irrupção do *novo* nesse universo simbólico, ele reconhece a guinada da racionalidade moderna como um fator determinante para um julgamento crítico da modernidade. O que houve foi uma ruptura com os fundamentos que regeram e orientaram o pensar, o fazer e o agir do sujeito. Esses fundamentos foram substituídos por outros que se encontram absolutizados no próprio sujeito do conhecimento, na razão operacional.

As novas concepções sobre o conhecimento, formuladas pelos intelectuais do século XIV, ocasionam uma ruptura no campo gnosiológico do campo ontológico, o que conseqüentemente abala a concepção metafísica que unificara os seres e o mundo como resultado da criação divina. Essas novas teorias terão como resultado posterior a teoria do conhecimento de Descartes, oficializada na expressão do *cogito ergo sum*, que centraliza no sujeito a certeza, a validade absoluta do saber, ou seja, o cogito é a condição gnosiológica absoluta⁵ para a interpretação da realidade.

Durante toda a evolução da filosofia moderna, tem-se a sistematização do postulado principal da modernidade filosófica: a subjetividade, a consciência autorreflexiva, o eu penso. Esses postulados são expressos nas “filosofias do sujeito” representadas principalmente por Descartes, Kant e Hegel, e são também definidas por Lima Vaz por filosofias de “inflexão antropocêntrica”. Portanto, na modernidade, a estrutura da realidade é definida quase que exclusivamente pelo crivo da **razão**. Se a modernidade se caracteriza por ter como estrutura fundante de seu universo simbólico a dimensão de inflexão antropocêntrica, que prima a razão, que papel desempenha a experiência de transcendência neste novo universo

⁵ Sobre o antropocentrismo moderno e o primado do cogito ver: Vaz (1995, p.62).

teórico?

O Absoluto, fim último da relação de transcendência, deve ser pensado como uma exigência do próprio dinamismo racional do sujeito. Em sua obra **Antropologia filosófica II**⁶, Lima Vaz desvela a constituição ontológica do sujeito em sua essencialidade ao sintetizá-la e defini-la na afirmação de que o ser humano é essencialmente um “ser-para-a-transcendência”. Porém, com o advento da modernidade, há uma nova estruturação do mundo intelectual, diferente daquele no qual o homem se organizara no período medieval, que tinha, como referência, um ponto de vista exclusivamente de matriz teológica. O homem moderno está inserido numa civilização indiferente a uma referência transcendente, para assim legitimar a realidade em todos os seus campos culturais.

O universo teórico da modernidade filosófica tenta implementar o projeto de imanentizar as relações que constituem o ser humano, principalmente a relação de transcendência. A reflexão de Lima Vaz sobre a modernidade filosófica e suas implicações na relação com a transcendência revelam o panorama histórico e cultural da civilização moderna ocidental como um processo em profunda crise, pois fundamentos anteriormente válidos que regeram e orientaram o pensar, o fazer e o agir do indivíduo foram abandonados e substituídos por outros que se encontram agora absolutizados no próprio sujeito do conhecimento. Uma crise universal em que o indivíduo moderno reduziu a razão a uma dimensão puramente instrumental e esqueceu a dimensão espiritual, que exige do pensamento a estruturação de um universo que é genuinamente simbólico e que por isso mesmo possibilita a transgressão da situação finita e situada do sujeito.

As mudanças ocorridas nos campos de domínio da metafísica e das concepções epistemológicas invertem o “vetor” de transcendência para o sujeito cogitante. O movimento para a

⁶ Nessa obra, assim como no primeiro volume, Lima Vaz desenvolve uma abordagem filosófica tendo como princípio norteador a questão “O que é o homem?”.

transcendência, anteriormente intencionado para o Absoluto, estabelecia um fundamento para os seres contingentes, fundamento este que é colocado em xeque pelos pressupostos filosóficos da modernidade e efetivados pelos avanços da tecnociência⁷. Segundo Lima Vaz (1997, p.124), essas transformações no universo simbólico trazem para o ser humano contemporâneo a visível crise do não sentido, pois somente a relação de transcendência oferece um horizonte de sentido ao revelar o Absoluto como uma realidade de fundamentação última e irreduzível ao homem. A crise de sentido que a modernidade apresenta pode ser então identificada pelo lugar tomado pela razão reflexiva e instrumental que se efetiva no próprio processo de constituição da modernidade.

A modernidade se desenvolve pautada na concepção de que a razão é infalível e é capaz de realizar todas as obras construindo a “cidade dos homens” (VAZ, 2002, p.168), enquanto “titânico projeto histórico do homem ocidental” (VAZ, 2002, p.168) inserido numa civilização alheia a uma referência transcendente, sem um fundamento que o intencione ao Sagrado para legitimar a sua própria realidade. O problema do sentido revela propriamente a exigência de um ser transcendente que defina e redirecione coerentemente o espírito humano em sua autoexpressão. O homem moderno julgou-se a fonte de inteligibilidade, impondo culturalmente – através da razão técnica e uma ética hedonista – o retraimento de seu nível ontológico mais elevado, sua relação para com o Absoluto, ou sua relação de transcendência.

Na concepção de Lima Vaz, não sairemos desta crise universal, de raízes essencialmente metafísicas, enquanto não “se universalizar a experiência da inaniidade do não sentido resultado do antropocentrismo moderno” (VAZ, 1997, p.174). Somente essa experiência seria capaz de reorientar a civilização para o reencontro da concepção de um fundamento metafísico que faça redescobrir uma nova estruturação para a relação de transcendência e que se torne

⁷ Ver: Vaz (1997, p.345).

princípio inspirador e orientador das realizações do sujeito.

3. CONCLUSÃO

As implicações da modernidade filosófica – postuladas nos princípios da imanência – sobre a realidade da civilização ocidental e consequente alteração nas expressões de seu universo simbólico são, na concepção de Lima Vaz, fatores que integram e desenvolvem um verdadeiro fenômeno de civilização. Este fenômeno simbólico viabiliza o espriar do ateísmo, pois o próprio sistema de ideias, os critérios de avaliação e da organização dos modos de ser foram abalados em seus mais íntimos fundamentos. As mudanças epistemológicas ocorridas na passagem do mundo medieval para o mundo moderno dão margem à substituição do Absoluto transcendente a outras formas de absolutos que foram encontrados, por exemplo, na libido, no sujeito, na história, na linguagem. Porém, esse novo sistema conceitual, engendrado na modernidade, se mostra incapaz de propor soluções universais e, principalmente, de propor uma orientação concreta e teleológica para os fins dessa nova cultura, ou seja, incapaz de propor ideias e valores consensualmente aceitos.

A modernidade, postulada no princípio de imanência subjetiva, tenta obstruir com seu antropocentrismo mecanicista a abertura a uma dimensão transcendente. Em outras palavras, a maior implicação da razão moderna – matriz conceitual da modernidade filosófica – para a relação de transcendência pode ser definida como a substituição do princípio transcendente (Deus) pelo antropocentrismo moderno caracterizado pela primazia do fazer poético do sujeito. A substituição do fundamento transcendente, ou seja, do Absoluto real, que antes orientara tão coerentemente os campos da práxis e da *poiésis*, definidos agora pelos ditames do antropocentrismo moderno, acaba por estabelecer uma realidade conceitual que prescinde toda e qualquer dimensão fundante e absoluta. Substituição, portanto, do princípio fundador e orientador da compreensão e explicação da realidade pela imanência do sujeito.

*Analupe Bheatriz Carneiro é Mestra em Ciências da Religião pela PUC Minas. Este artigo é fruto da sua pesquisa sob a orientação do professor Dr. José Carlos Aguiar de Souza.
ana_llupe@hotmail.com*

REFERÊNCIAS

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia II: ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 1988.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1999.

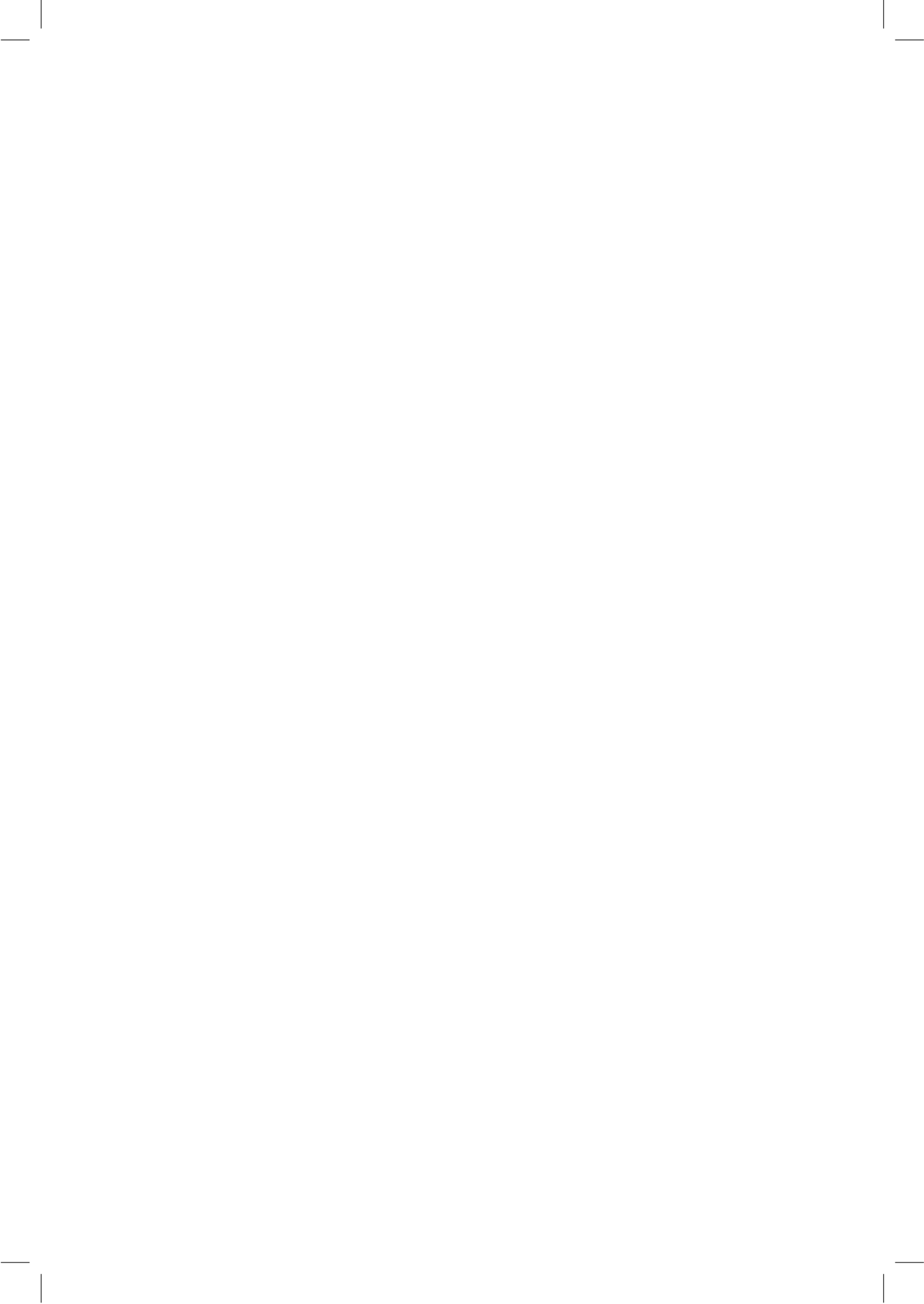
VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica II**. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia VI: ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e Razão Moderna. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v.22, n.68, p.53-85. 1995.

VAZ, Henrique C. de Lima. Religião e Sociedade nos últimos vinte anos. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v.15, n.42, p.27-35. 1988.



O HORROR REFLETIDO NO ESCUDO POLIDO DE ATENAS: uma reflexão sobre o conceito arendtiano de banalidade do mal a partir do cinema¹

Fabiano Victor de Oliveira Campos

Resumo

O presente artigo analisa o conceito de banalidade do mal, tal como é concebido pela filósofa Hannah Arendt, e identifica como o fenômeno do mal banal é artisticamente representado pelas lentes do filme *A lista de Schindler*, de Steven Spielberg. Parte-se do pressuposto de que a arte cinematográfica é um instrumento profícuo para que o homem possa lançar um olhar físico e espiritual sobre o fenômeno do mal em sua dimensão política, de modo que seu pensamento e sua ação não sejam petrificados pelo horror daquilo que ele observa, mas, ao contrário, sejam mobilizados a combater o mal em sua banalidade.

Palavras-chave: Mal banal. Hannah Arendt. Steven Spielberg. A lista de Schindler. Holocausto.

Abstract

This article examines the concept of banality of evil, as conceived by the philosopher Hannah Arendt, and identifies how the banality of evil is artistically represented through the lens of the film *The Schindler's List*. It starts from the assumption that art cinema is an useful tool for man to have a look on the physical and spiritual

¹ Este artigo é fruto de uma palestra proferida na 17ª Semana Filosófica do Instituto Santo Tomás de Aquino, realizada em Belo Horizonte, de 16 a 20 de maio de 2011.

phenomenon of the evil, so that your thought and action are not stunned by the horror of what he observes.

Key words: Evil banal. Hannah Arendt. Steven Spielberg. The Schindler's List. Holocaust.

1. INTRODUÇÃO

O mal apresenta-se como “um desafio à filosofia e à teologia” (RICOEUR, 1988). Trata-se de um enigma, um mistério para o pensamento. Diante da dor, do sofrimento ou da morte, das catástrofes naturais e de todas as formas de injustiças, emerge em nossa ideia o antigo questionamento de Jó: por quê? Ante outro tipo de mal, o mal moral ou político das guerras e de toda e qualquer forma de violência humana, a pergunta que aflora é: “como puderam ou podem fazer isso?”. O pensamento, em sua busca de sentido e justificação, parece encontrar-se diante de um abismo intransponível. Talvez porque o mal seja, como entende Arendt, mais uma questão de experiência do que de abstração conceitual. De fato, ele “explode nossas categorias de pensamento e nossos padrões de julgamento” (ARENDR, 1990, p.447). Frente ao fenômeno do mal, somos arrebatados à dimensão assintótica, misteriosa e indizível que perpassa as situações humanas limítrofes. Todavia, isso não nos impede de refletir sobre esse fenômeno. Ao contrário, é por meio do pensamento que poderemos, se não compreendê-lo, pelo menos combatê-lo ou evitá-lo.

Com efeito, nos tempos hodiernos assiste-se ao fenômeno da proliferação sem freios da violência visível, aparentemente imotivada, que atinge todas as camadas da sociedade, sem fazer distinção de cultura, raça, cor, religião, sexo ou idade. Trata-se de uma violência gratuita, banal, típica do mundo contemporâneo, conforme a expressão forjada pela filósofa Hannah Arendt. Constata-se uma espécie de espraiamento do mal no mundo, não só nas guerras religiosas, mas também na biotecnologia aplicada aos humanos, na

padronização cultural propalada pelas mídias. Vive-se num tempo em que o horror do mal perdeu seu aspecto extraordinário, de modo que ele parece não nos assustar mais, não nos levar mais ao espanto, à perplexidade. Ao contrário, parece que nos acostumamos com as cenas diárias de violência e de terror, não raras vezes veiculadas pela mídia de modo sensacionalista. Às vezes, chegamos até a banalizá-las através de piadas e brincadeiras, sem refletirmos sobre o que elas têm a nos dizer no que concerne à nossa natureza e às nossas ações humanas.

Esse cenário atual nos impele a abordar o tema do mal sob um prisma específico, a saber, o mal em sua dimensão política, ou seja, enquanto violência cometida contra outrem, como ódio, intolerância ou aversão à alteridade, ou ainda como uma incapacidade de suportar a diferença, um horror dela que nos impede de viver em paz com o outro. Dois instrumentos nos ajudarão em nossa reflexão sobre o fenômeno do mal: um teórico e abstrato, o conceito arendtiano de “banalidade do mal”, e outro artístico e visível, o cinema. Mais precisamente, trata-se de pensar e refletir sobre a questão do mal banal analisando-a e exemplificando-a a partir de algumas cenas do filme *A Lista de Schindler*. Parte-se do pressuposto de que a arte cinematográfica se constitui numa profícua ferramenta de discussão filosófica, um veículo capaz de estimular a aprendizagem de conteúdos conceituais, quando utilizado de modo adequado aos propósitos didáticos. O cinema pode ser concebido como um recurso especial no processo de ensino-aprendizagem por agregar de modo significativo imagem, movimento e linguagem. Possibilita transformar o irreal em real, bem como transfigurar a própria realidade, além de tornar presente o que se encontra ausente.

Mas por que analisar a questão do mal a partir da tela do cinema? Em que especificamente a arte cinematográfica pode nos ajudar em nossa reflexão sobre o mal? Em relação a essas questões,

pensamos que o mito da Medusa carrega um ensinamento tácito². Com efeito, a narrativa mítica conta-nos que o rosto de Medusa era tão horrível que, ao olhá-lo, homens e bestas eram transmutados em pedras. Quando Atenas conduziu Perseu a matar o monstro, ela o advertiu para jamais olhar seu rosto, mas somente seu reflexo refletido no escudo polido que lhe dera. Seguindo o conselho da deusa, Perseu cortou a cabeça de Medusa com a foice com que Hermes tinha completado seu equipamento. A lição da narrativa mítica é que o mal, personificado na figura do monstro com serpentes na cabeça, é tão horrível que não pode ser contemplado de forma direta, pois petrifica a nossa ação. Não podemos vê-lo em sua realidade sem que sejamos paralisados por um terror cego. Desta sorte, jamais “saberemos com o que ele se parece senão olhando imagens que reproduzem sua verdadeira aparência, o reflexo dos acontecimentos que nos petrificariam se os encontrássemos na realidade” (KRACAUER *apud* NAZÁRIO, 2005-2006, p.152). A tela do cinema é como o escudo polido que Atenas entregou a Perseu quando a ele confiou a missão de matar o monstro. O cinema possibilita aos olhos do corpo e da razão se dirigirem ao mal sem que sejamos cristalizados pelo seu horror. A arte cinematográfica apresenta-se, portanto, como um instrumento capaz de nos conduzir à contemplação indireta do mal em sua realidade, de modo que nossa ação não fique estagnada pelo medo ou pelo terror que sua visão direta nos causaria, mas antes seja impulsionada a combatê-lo.

Nossa reflexão seguirá o seguinte itinerário. Num primeiro momento, nos debruçaremos sobre a significação do conceito “banalidade do mal”, tal como é concebido pela filósofa Hannah Arendt. Apresentaremos a *persona* de Eichmann como a figura paradigmática dessa banalização do mal, tal como o faz a supracitada pensadora. Em seguida, buscaremos analisar como essa banalização do mal aparece artisticamente representada na superprodução cinematográfica de Steven Spielberg *A Lista de Schindler*,

² Seguimos aqui a sugestiva e interessante interpretação do mito da Medusa proposta por Kracauer (*apud* NAZÁRIO, 2005-2006, p.152).

identificando na personagem de Amon Goeth as mesmas características sublinhadas por Arendt na figura de Eichmann.

2. O SIGNIFICADO DA EXPRESSÃO “BANALIDADE DO MAL”

Embora sem proceder a uma discussão sistematizada, é no bojo do debate sobre a questão do mal na tradição filosófica que Hannah Arendt tece a sua compreensão do mal. Intérpretes do seu pensamento chegam a sublinhar que “o problema do mal se constitui no principal eixo argumentativo que atravessa toda a reflexão político-filosófica arendtiana”³ (AGUIAR, 2002, p.85). Essa discussão, entretanto, não é fruto de um mero exercício de erudição; ao contrário, emerge no pensamento da autora após a sua descoberta dos campos de extermínio nazistas.

Segundo Hannah Arendt, o mal assumiu novos contornos com a emergência, sem precedentes⁴, dos regimes totalitários. Trata-se de uma nova modalidade de mal, ou o mal travestido de uma nova roupagem, até então insuspeitada pela tradição, que surgiu no mundo contemporâneo e que da filósofa recebeu o epíteto de “banal”. Convém esclarecer que por trás dessa expressão Arendt não buscou sustentar uma tese ou doutrina sobre o mal, embora ela tivesse consciência de que essa noção se opunha à nossa tradição de

³ Esta seria, segundo Aguiar, a tese defendida por Jerome Kohn (2001, p.9-36), professor de filosofia e curador do Arquivo Arendt nos EUA. Em conclusão de sua dissertação de mestrado, que analisa o fenômeno da banalidade do mal tal como fora pensado por Arendt, assevera que “o fio que costura o pensamento político de Hannah Arendt é o problema do mal, recolocado e renovado o tempo todo, mas sempre dentro do contexto de uma preocupação ética e política. Pergunta-se: por que o mal?” (SOUKI, 1998, p.141). Essa intérprete esclarece ainda que a escolha arendtiana da questão do mal como tema central de seu pensamento deve-se ao fato de o problema do mal constantemente nos remeter à referência oposta que é, no pensamento de Arendt, a ideia de liberdade. Para Arendt, o totalitarismo enquanto concretização da banalidade do mal “representa a negação da mais absoluta da liberdade” (*apud* BIGNOTTO, 2001, p.43).

⁴ Arendt recalculava a ideia de poder compreender os acontecimentos trágicos de nossa época recorrendo à noção de acidente. Por outro lado, recusa entender as criações

pensamento – literário, teológico ou filosófico – sobre o fenômeno do mal⁵. O fenômeno do mal banal opõe-se às teorias até então conhecidas que procuram explicar e mesmo justificar o mal. Trata-se de uma forma de mal cuja prática jamais pode ser entendida ou aceita como assimilável num bem maior, como pretende a justificação da teodiceia. Arendt aponta para o fato de que este fenômeno do mal, este modo de o mal se mostrar, não se enquadra nos usuais padrões da categoria da maldade, tais como pecado, patologia, fraqueza, interesse próprio ou convicção ideológica por parte do agente⁶. Para ela, falar de banalidade do mal é dizer sobre “algo bastante fatural, o fenômeno dos atos maus cometidos em proporções gigantescas – atos cuja raiz não iremos encontrar em uma espécie de maldade, patologia ou convicção ideológica do agente” (ABRANCHES *apud* SOUKI, 1998a, p.100).

Arendt aproxima o significado de banalidade à ideia de um

históricas como resultado do encadeamento lógico de uma série de eventos, ou seja, resiste a empreender uma análise causal dos acontecimentos e configurações políticas do mundo contemporâneo. Como bem sublinhou, “o que importa para Arendt é mostrar que o totalitarismo advém da condição criadora do homem, de sua capacidade de inventar novas ordens e instaurar novas formas de organização da vida em comum. Os homens, porque são capazes de fazer encarnar sua liberdade em 'novus ordo seclorum', são obrigados a conviver com uma indeterminação radical de sua própria condição de animais políticos. Se não podemos dizer que o totalitarismo é uma decorrência direta do exercício da liberdade humana, também não podemos negar que ele nasce da indeterminação fundamental de nossa condição e, por isso, não pode ser afastado definitivamente do horizonte do humano. [...] O que não pode ser eliminado, no entanto, é que tudo isso poderia ter sido diferente. Cada acontecimento guarda as marcas de suas origens, mas também aquela da indeterminação de nossa condição e por isso não pode nunca ser inteiramente previsto” (BIGNOTTO, 2001, p.42-44).

⁵ Com efeito, aprendemos com a tradição religiosa que o mal é algo demoníaco, encarnado na figura de Lúcifer. No nível das representações, o mal angariau autonomia ontológica. Personificado nas figuras dos demônios e do diabo, o mal passou a ser concebido como entidade espiritual, como vontade consciente capaz de intervir na história ou mesmo governar o destino do homem. Por outro lado, aprendemos através dos heróis das tragédias que os homens maus agem por inveja ou cobiça ou, ainda, movidos pela fraqueza enraizada na própria natureza humana.

⁶ Em **Origens do Totalitarismo**, Arendt sublinha uma série de fatos de cuja articulação emergiram o nazismo e o comunismo soviético. Dentre eles, pode-se destacar: o surgimento das massas, que provoca o isolamento e a ausência de relações sociais

fenômeno superficial, e que implica a ausência de raiz (*rootlessness*). Ao se referir à banalidade no mal como um fenômeno sem raízes (*no-roots*), Arendt aponta para dois aspectos. Primeiro, que este fenômeno do mal não tem raízes na tradição ocidental, ou seja, é “sem precedentes”. Para a filósofa, torna-se evidente uma dimensão do fenômeno do mal que não tem precedentes na história do pensamento. Não se trata de afirmar que o mal “em si” seja uma novidade, o que bem sabemos não ser correto; ao contrário, Arendt quer nos atentar para o fato de que a novidade está no modo como o mal se manifesta ou se fenomenaliza no mundo contemporâneo, em especial através dos regimes totalitários, que deslocaram o inferno do seu *locus* tradicional num “além-mundo” para o seio da esfera social. A novidade, aqui, não se refere à essência do mal, mas à maneira como o mal se apresenta no mundo, ou seja, ao modo como ele é praticado. A filósofa quer apontar para algo bastante fático, o fenômeno dos atos maus e violentos cometidos em larga escala, em proporções gigantescas, incomensuráveis, atos esses que não se enraízam em nenhuma espécie de vontade má, patologia ou convicção ideológica por parte do agente. Com a expressão “mal sem precedentes”, a filósofa pretende apontar para

uma nova forma de dominação política que tendia, diferentemente de tiranias anteriores, para a destruição do mundo comum. Ela [Arendt] a chamava de totalitarismo e reconhecia os campos de concentração como seu fenômeno essencial. Nesses lugares, as instituições que por séculos haviam sido cuidadosamente forjadas para prover o artifício humano

normais, de modo que o homem da massa se torna facilmente suscetível a manipulações de toda sorte de ordens; a figura do líder totalitário, que empresta um rosto às massas e confere um sentido para suas ações; a propaganda como instrumento por excelência de que se servem os regimentos totalitários para forjar uma “ideia coerente da realidade”, isto é, para veicular um discurso ideológico ancorado principalmente no apelo à ciência e na justificação do sistema a partir da ideia de leis da natureza ou da história, de modo a inibir o espaço para contestações ou divergências de ideias; e, por fim, o terror, ou seja, o recurso à violência, como a essência ou natureza própria dos governos totalitários.

com estabilidade e durabilidade foram sistematicamente eliminadas. Foi ali que seres humanos foram agrupados, amontoados sem qualquer diferenciação ou relacionamento e preparados para a extinção. Arendt viu esse fenômeno como o surgimento do inferno na terra. Tirado do seu tradicional lugar numa vida futura, onde desde Platão havia sido utilizado pelos poderes temporais para manter as “multidões” controladas, o inferno passava agora a ser realizado no meio da vida. Isso foi o que os homens fizeram, homens do seu país e de sua geração. Eles criaram, administraram e mantiveram cheios, lugares de tortura na superfície da terra (em flagrante contraste com a tradicional concepção de inferno) sem qualquer pretensão de justiça humana compreensível. Assim realizou-se, para ela, um mal sem precedentes. Foi um mal que, sem controle, poderia devastar e talvez fizesse desaparecer o mundo antes de finalmente destruir-se (KOHN, 2001, p.10).

Nesse sentido, adverte a autora, uma vez que o mal banal tenha historicamente surgido, instaura-se a sua possibilidade constante. Trata-se de entender o fenômeno do mal sem precedentes como algo que, tendo emergido na história, apresenta-se como algo sempre possível de acontecer: “aquilo que é sem precedente, uma vez surgido, pode se tornar um precedente para o futuro” (ARENDR, 1983, p.282). Em *Origens do totalitarismo*, Arendt refere-se a essa “forma inteiramente nova de governo” como “um perigo constante” (ARENDR, 1990, p.478). Para ela, o que aconteceu ao povo judeu não foi um momento de um processo que começou em 1939, mas o primeiro capítulo do totalitarismo moderno. Segundo Kohn, a filósofa “acreditava que ‘a crise do nosso século’ não somente não desaparecera com a derrota dos nazistas ou a morte de Stalin, mas que ‘os verdadeiros transe do nosso tempo assumirão sua forma autêntica’ somente quando estes dois sistemas totalitários tiverem ‘se tornado uma coisa do passado’” (KOHN, 2001, p.11). Por sua vez, Bignotto sublinha que “Arendt nos autoriza a pensar que um regime total seja possível nos dias de hoje” (BIGNOTTO, 2001, p.38). Todavia,

no que concerne a uma ressurgência de governos totalitários, cabe ressaltar que se trata de uma possibilidade, nunca de uma necessidade⁷. À guisa de um grito profético a alertar-nos para essa possibilidade perene de o mal manifestar-se de forma banal, pode-se evocar aqui as palavras poéticas de Brecht: “ninguém deve cantar vitória antes do tempo: ainda está fecundo o ventre de onde surgiu a coisa imunda” (BRECHT *apud* FELÍCIO, 2005, p.539).

Por outro lado, a ausência de raízes estaria ligada à ausência da faculdade de pensar. Arendt questiona se é mesmo necessário uma vontade má, ou motivos maus, para se praticar o mal ou se, antes, o mal pode ser fruto da ausência do exercício da reflexão. Pergunta se uma das expressões do mal, qual seja, o mal banal, não é fruto do não exercício da atividade de pensar. Para Arendt, a ausência de pensamento e o comportamento condicionado, na medida mesma em que não previnem a prática do mal em larga escala, podem a ela conduzir.

O mal, nesse caso, é perpetrado por seres humanos que resistem ao pensamento, presos às pressões cotidianas da função, identificados com ela, rejeitam julgar o que fazem e o que está acontecendo ao seu redor (What we are doing). Para Arendt, a prática do mal que pode ser chamada de banal não é fruto de deliberação. Não há

⁷ Tecendo uma análise sobre o método arendtiano de análise da essência dos acontecimentos, o qual se fundamenta na compreensão e na imaginação, esclarece que “esse método, que revela muito da herança fenomenológica de nossa autora, nos ajuda a entender por que não podemos dar uma resposta definitiva sobre a possibilidade da emergência de um regime totalitário hoje, embora possamos afirmar não apenas que ele seja possível no terreno mais geral das possibilidades humanas, mas também que vários fatores nos conduzem a temer que as condições atuais se assemelham a outras nas quais essa experiência aconteceu. Deduzir, no entanto, a necessidade de seu aparecimento representaria na lógica da compreensão de Arendt a reduzir os fenômenos humanos a uma soma de fatos e causas cujos efeitos são inexoráveis. Em outra linguagem isso resultaria em fazer dos homens os servos de processos que não controlam inteiramente, e sobre os quais não podem agir, ou seja, resultaria em suprimir a liberdade como essência de nossa condição” (BIGNOTTO, 2001, p.44).

uma escolha, não há o exercício do livre-arbítrio nem se verifica aí uma atividade da consciência e sim o cancelamento dessa atividade. Ao mal banal Arendt associa o “vazio de pensamento” (thoughtlessness) (AGUIAR, 2002, p.86).

Arendt esclarece que a atividade de pensar busca desvelar as raízes das coisas e dos acontecimentos, isto é, procura o significado, o sentido das coisas, das ações e dos fatos. Mas, no caso da experiência do mal, o pensamento frustra-se em sua busca. Isso porque o mal não possui raízes, não tem profundidade, é “superficial”. Pode ser explicado, mas não é justificável em hipótese alguma. Como já sublinhamos acima, a filósofa quer aludir ao fato de que o fenômeno do mal banal não finca raízes em forças demoníacas, nem se ancora em quaisquer outros tipos de causas identificados pela tradição, tais como fraqueza, natureza humana decaída ou eivada pelo pecado, sentimentos de inveja e cobiça, dentre outros. Segundo a própria autora, “sem raízes” significa “não enraizado em 'motivos maléficos' ou 'impulsos' ou força da 'tentação' (natureza humana)” ou o mal como um mero momento dos desígnios insondáveis e desconhecidos do Bem (teodiceia).

Convém esclarecer que o termo “banal” não se refere à essência do mal. De fato, o mal não é e nem pode ser concebido como algo banal. A banalidade do mal se refere à sua fenomenalidade, ao modo como ele se apresenta ou se manifesta no mundo contemporâneo. Em outros termos, com a expressão “banalidade do mal”, Arendt não está dizendo que o mal seja banal em sua natureza. A banalidade não se refere ao mal “em si”, mas à forma como ele se manifesta, isto é, refere-se à fenomenalidade do mal, ao modo de ele se mostrar ou à forma que ele assume no mundo contemporâneo. Nas palavras de Aguiar, “Arendt não está dizendo que o mal é algo que pode ser tomado como banal. Ao contrário, ela quer justamente chamar atenção para as formas contemporâneas do espriamento do mal e

como resisti-lo e evitá-lo" (AGUIAR, 2002, p.86). Trata-se da maneira como ele é praticado ou realizado no seio da vida.

Nesse sentido, cabe sublinhar uma distinção substancial que faz dos termos "banal" e "lugar-comum" (*commonplace*): "Para mim, existe uma diferença fundamental: 'lugar-comum' é o que acontece frequentemente, o que acontece comumente, porém algo pode ser banal mesmo sem ser comum" (ARENDDT *apud* ASSY, 2001, p.143). Por "lugar-comum", Arendt está qualificando um fenômeno que é comum, trivial, cotidiano, que acontece com frequência, com constância, enquanto que banal não pressupõe algo que seja comum, mas algo que esteja *ocupando* o espaço do que é comum. O mal *per se*, isto é, por si mesmo, nunca é trivial, embora ele possa se manifestar de tal modo que passe a ocupar o *locus* daquilo que é comum. Daí que, como bem esclarece Aguiar, o mal banal seja "típico das sociedades onde reinam o anonimato e a massificação" (AGUIAR, 2002, p.86).

No que concerne à ideia do mal como algo que atinge a esfera comum e, portanto, se manifesta de forma banal, convém notar que a matança dos judeus torna-se algo tão trivial quanto um extermínio de insetos pestilentos. Aliás, não é arbitrário o fato de os carrascos nazistas, como Goebbels e outros, referirem-se aos judeus como "insetos", "parasitas" e "pragas" que deveriam ser definitivamente extirpados do mundo⁸. O mal banal fundamenta-se, pois, numa aversão ou intolerância em relação à pluralidade humana, que se alastra principalmente através da propaganda ideológica. Nos termos de Aguiar, "é a humanidade como tal que o mal banal atinge. O mal banal é feito em contraposição à condição humana, nele há a rejeição da diversidade humana e a tentativa de determinar que (espécie de) homem pode habitar a terra" (AGUIAR, 2002, p.87).

⁸ Goebbels, segundo Nazário, referia-se à presença dos judeus em Berlim como a uma

3. EICHMANN: FIGURA DA BANALIZAÇÃO DO MAL

Para suas reflexões sobre aquilo que ela nomeou de “banalidade do mal”, Arendt tomou como referência o julgamento do criminoso de guerra Adolf Eichmann⁹, acusado de participar na morte de pelo menos seis milhões de pessoas. Tal expressão foi introduzida por Arendt no momento da morte de Eichmann que, prestes a ser enforcado, só fora capaz de articular o que ouvira em funerais ao longo de sua vida: “Dentro de pouco tempo, cavalheiros, todos vamos nos encontrar outra vez. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Eu não as esquecerei.” (ARENDR, 1983, p.261). Essas palavras enfeixavam o afastamento vivido por Eichmann entre a realidade e a lógica que arrebatava sua linguagem e pensamento. Nos termos de Arendt, “era como se naqueles últimos minutos ele estivesse resumindo a lição que este longo percurso através da maldade humana nos ensinou – a lição da temerosa banalidade do mal, que desafia palavra e pensamento” (*apud* ASSY, 2001, p.142). É assim que Arendt realça o aspecto da banalidade de um homem que se envaideceu de ser o sujeito do interrogatório mais longo que se conhecera até aquela data, como se esse fato lhe desse a sensação de ser um “eleito”, um “escolhido”,

pestilência: “É um ultraje e um escândalo que, na capital do Reich Alemão, 76 mil judeus possam perambular, a maioria deles parasitas. Eles estragam não apenas a aparência das ruas, mas a atmosfera” (GOEBBELS *apud* NAZÁRIO, 2006, p. 156). A 5 de junho de 1943, as declarações antisemitas culminaram num novo discurso no Palácio dos Esportes: “Em face de um perigo mundial, não há lugar para sentimentalismos. Embora algumas pessoas possam não entender a profundidade do problema judeu, isto não deve confundir-nos. A eliminação completa dos judeus da Europa não é uma questão de ética, mas de segurança do Estado... Como a praga da batata destrói os campos de batata, sim, limita-se a destruí-los, o judeu destrói estados e nações. Só há um remédio para isso: eliminação radical do perigo.” (GOEBBELS *apud* NAZÁRIO, 2006, p.160)

⁹ A obra **Eichmann em Jerusalém** teve início com a ida de Arendt a Jerusalém a fim de acompanhar, para o jornal *The New Yorker*, o julgamento de Adolf Karl Eichmann, acusado de crimes contra o povo judeu, contra a humanidade e por crimes de guerra. O julgamento teve início em 15 de abril de 1961. Adolf Eichmann foi oficial da Gestapo no Comando da Segurança do Reich, sob as ordens de Himmler. Não foi um oficial de alta patente, mas cabia-lhe a responsabilidade de dirigir a seção que lidava

alguém imbuído de um “sentido elevado”.

Ao se deparar não com um monstro, mas com um homem absolutamente comum, Arendt fica perplexa ante a incongruência do caso: como é que um homem comum pode ser responsável pela morte de tantas pessoas? Como é que um homem banal foi capaz de fazer um mal tão grande, em escala tão larga? Arendt constata que Eichmann não era motivado por uma vontade de transgredir ou por qualquer tipo de maldade. Não havia uma vontade má em Eichmann e, no entanto, viabilizou o assassinato de milhões de pessoas. É justamente isso que levou Arendt a falar de um “mal banal”. Em outros termos, o abismo que se tornava evidente entre a monstruosidade dos atos cometidos em desmesuráveis proporções e a raiz não volitiva e superficial do agente leva Arendt à posse do conceito “banalidade do mal”. Através dessa expressão, a filósofa passa a questionar se há ou não, necessariamente, uma correspondência entre ser mau e praticar o mal e se as dimensões tradicionais do mal definem necessariamente as condições de se fazer o mal.

Será que fazer-o-mal (pecados por ação ou omissão) é possível não apenas na ausência de “motivos torpes”, mas de quais outros motivos, na ausência de qualquer estímulo particular ao interesse ou à volição? Será que a maldade – como quer que se defina este estar “determinado a ser vilão” – não é uma condição necessária para o fazer-o-mal? (ARENDR *apud* ASSY, 2001, p.142-143).

com os judeus, então considerados adversários do Estado. Ele era encarregado de organizar as deportações em massa e as evacuações de judeus, inclusive de levá-los diretamente para os campos de extermínio. Eichmann pertencia à chamada sólida família de classe média austríaca. Era um jovem ambicioso, porém sem nenhuma perspectiva de ascensão. O partido nazista lhe permitiria a possibilidade de passar de um mero vendedor viajante da Companhia de Óleo e Vácuo da Áustria à categoria de “oficial” cuja carreira traria orgulho à sociedade, a sua família e a si próprio. De fato, como bem interpreta, a posição hierárquica e técnica ocupada por Eichmann “não era muito elevada; seu posto acabou sendo tão importante só porque a questão judaica adquiria, por razões puramente ideológicas, uma importância maior a cada dia, semana e mês da guerra, até haver adquirido proporções fantásticas nos anos de derrota – de 1943 em diante” (ARENDR *apud* ASSY, 2001, p.140).

Segundo os nossos padrões de normalidade, que não se aplicam a sociedades totalitárias, Eichmann era um homem “normal”. Foi o que seis psiquiatras atestaram sobre ele. Um deles chegou a espantar-se como seu comportamento com a família, amigos e irmãos não era somente “normal”, mas sobretudo “desejável”. E o pastor que o visitava na prisão relatava que ele era “um homem com muitas ideias positivas” (SOUKI, 1998a, p.86).

Arendt nos leva a reconhecer no acusado um homem banal, sem grandes motivações ideológicas nem engajamento político, apenas um homem comum. Não havia nele nada de sádico ou satânico. Ele não era um louco nem um homem particularmente mau. Não manifestava qualquer caráter demoníaco, nem mesmo podia ser caracterizado como um fanático político. Diz: “Os feitos eram monstruosos, mas o executante [...] era ordinário, comum, e nem demoníaco nem monstruoso” (ARENDR *apud* ASSY, 2001, p.138). Ele não era um insano que odiava os judeus ou adepto fanático do antissemitismo. Nele não se encontrava sinais de extremas convicções ideológicas ou de motivações especificamente más.

As únicas características notórias que Eichmann apresentava, tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento, era simplesmente uma extraordinária superficialidade e uma incapacidade de pensar. Ao procurar em Eichmann alguma profundidade ou raiz que tivesse engendrado o mal, alguma inclinação ou motivação má, Arendt se deparou com um abismo. Daí a sua recusa em dizer que o mal seja radical¹⁰, no sentido latino do termo *radix* (*radic, raiz*), concebendo-o em termos de experiência “superficial” e “extrema”.

Eu quero dizer que o mal não é radical, indo até as raízes (*radix*), que não tem profundidade, e que por esta

¹⁰ Souki (1998, p.72) entende que Arendt não recusa o conceito kantiano de mal radical, mas o toma como ponto de partida para pensar o fenômeno do mal. De fato, em carta

mesma razão é tão terrivelmente difícil pensarmos sobre ele, visto que a razão, por definição, quer alcançar as raízes (isto é, procura o significado, o sentido, das coisas, das ações e dos fatos). O mal é um fenômeno superficial, e em vez de radical, é meramente extremo. Nós resistimos ao mal em não nos deixando ser levados pela superfície das coisas, em parando e começando a pensar, ou seja, em alcançando uma outra dimensão que não o horizonte de cada dia. Em outras palavras, quanto mais superficial alguém for, mais provável será que ele ceda ao mal. Uma indicação de tal superficialidade é o uso de clichês, e Eichmann [...] era um exemplo perfeito (ARENDDT *apud* ASSY, 2001, p.145).

A superficialidade do mal, isto é, o fato de não possuir raízes, é o que lhe permite que se espalhe como fungo, superficialmente, com agilidade e não radicado em nada, em nenhuma motivação má. Já o seu caráter de fenômeno “extremo” refere-se ao fato de que a experiência do mal banal impõe-se como um “desafio ao pensamento e à palavra”, pois “transcende todas as categorias morais e explode todos os padrões de justiça” (ARENDDT *apud* ASSY, 2001, p.138).

Arendt percebe que essa superficialidade do mal, sua banalidade, é que o leva a beirar o cômico. Ao ler o interrogatório policial de Eichmann, ela percebeu como “o horrível pode ser não apenas cômico, mas também muito divertido” (ARENDDT, 1983, p.92).

a Jaspers, após a conclusão de sua obra **Origens do Totalitarismo** em 1951, Arendt afirmou: “eu não sei o que é o mal radical, mas sei que ele tem a ver com este fenômeno: a superfluidade dos homens enquanto homens” (ARENDDT *apud* YOUNG-BRUEHL, 1997, p.332). Fica evidente que a reflexão arendtiana sobre a questão do mal não foi resolvida com o término do livro. Na continuidade de suas reflexões sobre o fenômeno do mal, em vez de recalibrar o conceito kantiano de mal radical, Arendt toma-o como referência para forjar o conceito de banalidade do mal, o qual surge apenas doze anos mais tarde no contexto da obra **Eichmann em Jerusalém** (1963). Não é nosso interesse aqui analisar até que ponto esses dois conceitos se identificam e em quais aspectos eles se distanciam. Sobre a interpretação arendtiana do conceito kantiano de mal radical, bem como os pontos de convergência e de divergência entre os conceitos de mal radical e banalidade do mal, veja-se sobretudo as esclarecedoras análises de Souki (1998a, p.101-105; 133-139; 143-144) e, também, as análises de Felício (2005).

É por esse motivo que a filósofa chegou a se referir a Eichmann como “um palhaço”, portador não de uma grandeza satânica, mas uma terrível e burguesa banalidade.

Eichmann manifestava simplesmente uma incapacidade de pensamento crítico independente, uma ausência da atividade de pensar, própria à vida contemplativa, no espaço da ação e da pluralidade da vida ativa. Eichmann era um homem que não parava para refletir. Foi movido “não por estupidez”, mas “por irreflexão” (ARENDR *apud* ASSY, 2001, p.138). Não tinha perplexidades e nem questionamentos, apenas obedecia e atuava. Daí a sua incapacidade para sentir e conhecer a culpa. Sua principal e única motivação era a ascensão na carreira. Seu desejo de agir corretamente, de ser um funcionário eficiente, de ser aceito e reconhecido dentro da hierarquia, o tornou um burocrata insensível, incapaz de diferenciar um simples ato de encaminhar ofícios e assinar ordens para massacres de milhões de pessoas. Era apenas um homem que desejava ardentemente ser reconhecido dentro da máquina burocrática e, através desse reconhecimento, ascender dentro da hierarquia. Para tanto, aceitou alienar sua consciência e se dispôs a uma obediência cega, sem questionamentos. Em síntese, Eichmann é um exemplo típico de alguém que viveu num grau extremo de conformismo social, alijando-se de sua própria capacidade de pensar e, desta sorte, de sua própria humanidade.

O praticante do mal banal não conhece a culpa. Ele age como uma engrenagem maquina do mal. [...] O praticante do mal banal age como um ninguém. Eichmann, segundo Arendt, agiu como o cão de Pavlov, que foi condicionado a salivar mesmo sem ter fome. Eichmann renunciou à capacidade humana de julgar e pensar e, ao fazê-lo, agiu como se fosse condicionado. [...] O mal banal se realiza na medida em que homens renunciem à própria humanidade, mesmo que não seja uma renúncia consciente e, por conta disso, se permitam realizar crimes contra a humanidade. O praticante do mal banal divide a própria casa espiritual,

a consciência, com um assassino e, para não encontrar com esse assassino, evita pensar e julgar. Quem julga realiza um diálogo com os “parceiros internos”, de si consigo mesmo e pressupõe respeito à pluralidade interna que, segundo Arendt, prefigura a pluralidade mundana, o fato de que “os homens, e não o Homem, habitam o mundo” (AGUIAR, 2002, p.86-87).

Na *persona* de Eichmann associam-se “inconsciência”, “afastamento da realidade” e “obediência cega” ou “obediência de cadáver” (*Kadavergehorsam*), como o próprio oficial relatava com certo orgulho. Ele apenas, segundo Arendt, nunca compreendeu o que estava fazendo, o que não o exime de sua responsabilidade ante os atos cometidos. O princípio de seus atos não se enraizava mais na sua própria vontade, mas na de Hitler. Ele aceitou passivamente a determinação vinda de fora, eliminou sua vontade enquanto faculdade do homem determinar-se a si mesmo para a ação. Dizia que teria mandado seu próprio pai à morte, caso lhe tivesse sido ordenado, o que comprova sua subserviência irrestrita e obediência cega às ordens. Numa linguagem kantiana, pode-se dizer que ele foi incapaz de elevar-se da “menoridade” ou que sua vontade encontrava-se sob a égide da heteronomia. A fonte de onde emanava a lei, no caso de Eichmann, não era a razão prática, mas a vontade do *Führer*. Nesse sentido, ele agiu de modo a perverter a famosa fórmula do imperativo kantiano para: “Age de tal modo que se o *Führer* soubesse da sua ação a aprovaria”, fórmula essa denominada por Hans Frank como o “imperativo categórico do Terceiro Reich” (FRANK *apud* SOUKI, 1998a, p.97).

Eichmann é visto por Hannah Arendt como paradigma do homem contemporâneo que pratica o mal sem ter a mínima consciência sobre os seus atos. Em outras palavras, ele é o padrão do burocrata moderno que cumpre ordens obedientemente, que as segue com eficiência, sem se deter para pensar no que faz. Por isso mesmo, a filósofa o toma como um exemplo de automatismo humano, um caso paradigmático para o

exame do fenômeno da violência, dentro de uma perspectiva do indivíduo em sua inserção no contexto político (SOUKI, 1998b, p.52).

Para Arendt, Eichmann é um paradigma do homem de massa, prisioneiro da necessidade, o *animal laborans* que tem apenas uma vida social “gregária”, pois perdeu seu enraizamento no mundo, isto é, sua noção de pertença a um mundo que é o lugar onde, outrora, a palavra e a atividade livres dos homens se conjugavam. Trata-se de um homem desolado, desagregado, incapaz de se religar aos outros homens pela palavra e pela ação, um sujeito destituído enquanto sujeito político, transformado em átomo anônimo entre os átomos anônimos da massa, um homem qualquer, sem politicidade, sem consciência moral, sem vontade, sem julgamento, e, por essa razão, capaz de seguir ou de praticar o mal de forma banal.

Quando Arendt disse que Eichmann não era um monstro ou um indivíduo imbuído de um sadismo homicida, não quis dizer que ele não tivesse culpa pelos crimes atrozes cometidos. Afirmou, sim, que ele foi absolutamente inconsequente no que fez e que sua inconsequência foi fruto da brutalidade do sistema nazista. Eichmann era um exemplo perfeito de um assassino de massa que era, ao mesmo tempo, um perfeito homem de família. Não era um monstro, embora seus atos fossem monstruosos e, por isso, ele era passível de punição.

Dentre as características mais notáveis da personalidade de Eichmann, destaca-se a sua linguagem. Ele se comunicava por meio de um linguajar próprio, a linguagem burocrática oficial ou linguagem administrativa. Nos termos de Assy, “sua mente parecia repleta de sentenças prontas, baseadas em uma lógica autoexplicativa, desencadeada em raciocínios dedutivos, mas que todavia, andavam em descompasso com o percurso da própria realidade. Eichmann fora o *locus* ideal das *languagerules* (*Sprachregelung*) do Reich” (ASSY, 2001, p.139). Valia-se de clichês, chavões e frases feitas. Costumava afirmar repetidamente o mesmo chavão: “Minha honra é minha

lealdade". Não se importava com as contradições nem com a inconsistência do que dizia. Um exemplo disso é o fato de ele não perceber contradição alguma entre as seguintes frases: "Eu pularei, rindo, para dentro da minha cova, se souber que consegui mandar para a morte 4 milhões de judeus", proclamada no fim da guerra, e "eu me enforcarei alegremente, em público, como advertência para todos os antissemitas desta terra", pronunciada, posteriormente, na prisão (ARENDR, 1983, p.140). Consolava-se com clichês mesmo ante a iminência da morte. Após ter dito, à moda comum nazista, que não era cristão e que não acreditava na vida após a morte, pronuncia palavras tolas e contraditórias, um chavão próprio de um discurso funerário, sem perceber que ali o "eleito" era ele mesmo: "Dentro de pouco tempo, cavalheiros, todos vamos nos encontrar outra vez. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Eu não as esquecerei." (EICHMANN *apud* ARENDR, 1983, p.261).

Nos relatos de Arendt verifica-se uma profunda perplexidade pela forma como Eichmann falava das suas atividades como carrasco nazista. Para ela, "clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de nos proteger da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência" (ARENDR *apud* ASSY, 2001, p.138-139). Isso significa que a função fundamental dessa linguagem burocrática é "criar uma apaziguadora ilusão", tanto para os executantes, permitindo-lhes uma fuga ou desenraizamento da realidade, quanto para os executados, pois estes sequer poderiam compreender o significado dessas palavras (cf. SOUKI, 1998a, p.95). Pode-se notar esta incoerência entre frases feitas e a inadequação à realidade em uma nota escrita por Eichmann onde ele afirmava que ao escrever estava "de plena posse de sua liberdade física e psíquica", ao passo que se encontrava em regime de cárcere na Argentina, aguardando a extradição para Israel: "Eu escrevo este protocolo em um tempo em que estou de plena posse de minha liberdade física e psíquica, em

relação a quaisquer influências ou constrangimentos” (EICHMANN *apud* ASSY, 2001, p.159-160, nota 24).

Eichmann referia-se aos seus atos criminosos como um tipo de “trabalho”. Usava clichês, palavras de ordens e a moral do bom funcionário para justificar sua atividade. Por meio desse “uso mistificante da linguagem” (SOUKI, 1998a, p.95), Eichmann se escusava da culpa, afirmando que o que fizera não foi senão “fruto do seu *trabalho*”. Essa atividade, para ele, em momento algum podia ser enquadrada como criminosa, pois ele apenas cumpria a sua obrigação, o seu dever. Para Arendt, “quanto mais se o ouvia, mais claro se tornava que sua inabilidade de falar estava intimamente relacionada com a sua inabilidade de *pensar*, especialmente de *pensar* em relação ao ponto de vista de outras pessoas” (ARENDR, 1983, p.95). Este uso mistificante das palavras levava-o a um enclausuramento em si mesmo, a um distanciamento da esfera social, pois “estava 'fechado' às palavras e à presença de terceiros e, portanto, à realidade como tal” (ARENDR, 1983, p.96).

Daniel Bell exemplifica esta linguagem cifrada dos nazistas utilizando as observações feitas pela própria Arendt, em que “campos de concentração eram discutidos em termos de 'economia', matar era um 'assunto médico'¹¹ [...] nomes em código recomendados para a matança eram 'Solução Final', 'evacuação' e 'tratamento especial'. 'Deportação' chamava-se 'mudança de residência'” (BELL *apud* ASSY, 2001, p.139).

Refletindo sobre as consequências do uso desse tipo de linguagem, Vidal-Naquet levanta os seguintes questionamentos:

Quem pode dizer quantas vítimas fizeram as expressões

¹¹ Visitando o gueto de Lodz, Goebbels descreveu-o em termos de “política biológica”: “As pessoas esgueiram-se como insetos pelas ruas. Não são mais seres humanos, são animais. Por isso, também, esta não é uma tarefa humanitária, mas cirúrgica. Devemos fazer cortes aqui, aliás, bem radicais. Caso contrário, a Europa será

como “tratamento especial” para designar a morte? Quantos franceses foram tranquilizados sobre os campos soviéticos, simplesmente porque eles eram chamados “campos de reeducação”; simplesmente porque eles adequaram as palavras, às simples palavras com aspas? (VIDAL-NAQUET *apud* SOUKI, 1998a, p.95).

Esclarecido o significado do conceito “banalidade do mal”, de acordo com o pensamento de sua autora, convém agora identificarmos como o filme *A Lista de Schindler* representa artisticamente este fenômeno, possibilitando-nos exemplificar o que dissemos acima, bem como refletir sobre essa nova forma de o mal se apresentar no mundo contemporâneo.

4. A BANALIDADE DO MAL EM A LISTA DESCHINDLER

A temática do massacre nazi-fascista, desde a queda do Terceiro Reich, continua atual no bojo da representação cinematográfica, despertando interesse e fascínio. De fato, como bem sublinhou Kurtz, “poucos temas históricos têm mostrado uma sobrevida no cinema como a Segunda Guerra Mundial e, especialmente, o Holocausto Judeu. A perseguição, confinamento e o massacre administrativamente racionalizado dos judeus europeus aterrorizam e fascinam – ou quem sabe apenas distraem (com o perdão devido à Walter Benjamin) – plateias há mais de seis décadas” (KURTZ, 2010, p.2).

destruída pela doença chamada judeu... O judeu é um produto do lixo. É mais uma questão clínica do que social” (GOEBBELS *apud* NAZÁRIO, 2006, p.155-156). No assim chamado “Instituto de Aniquilamento”, estabelecido em Kiev, em 1941, cada médico nazista matava, por dia, cem pessoas consideradas “indignas de viver”, num total de 110 a 140 mil durante nove meses de atividade. O Dr. Gustav Wihelm Schuebbe, que matara pessoalmente cerca de 21 mil deste total, observou: “Estávamos compenetrados da importância de *nosso trabalho*. Eu ainda afirmo que, como a poda das árvores, com que se removem os ramos indesejáveis na primavera, no seu próprio interesse é *necessário uma supervisão higiênica de um povo, de tempo em tempo*”.

Desde o alvorecer da década de 45, quando os campos de concentração e de extermínio começaram a ser evacuados pelas tropas aliadas, o horror inefável da Shoá começaria a ser representado pelas lentes de cineastas amadores e profissionais em documentários fílmicos sobre o nazismo¹² e, logo, em narrativas de caráter ficcional. O tema chegou, inclusive, a constituir um gênero específico na cinematografia mundial, constituindo os chamados “filmes sobre o Holocausto”. Ainda que novos títulos não deixem de chegar às prateleiras do mercado consumidor, sobretudo após a derrocada da União Soviética e da retomada do cinema do leste Europeu, nenhum título deste gênero angariou tanta repercussão global quanto o épico da salvação de Steven Spielberg, *A lista de Schindler* (1993).

É certo que, como bem sublinha Kurtz, “o fenômeno dos filmes sobre o Holocausto convida a um amplo leque de indagações sobre a própria natureza ou *estatuto* da representação de um evento traumático desta magnitude” (KURTZ, 2010, p.2). Parece-nos que o filósofo alemão e judeu Theodor Adorno, sobrevivente do regime nazista, foi o primeiro pensador a enfrentar de modo crítico os dilemas inerentes à representação fílmica da Shoá. Para ele, “o princípio estético da estilização faz um destino impensável parecer ter tido

¹² No final da Segunda Guerra Mundial, equipes cinematográficas foram encarregadas pelos exércitos aliados da missão de registrar os campos de extermínio nas regiões ocupadas, durante o avanço das operações de libertação. Soldados-cinegrafistas russos, norte-americanos, ingleses e franceses filmaram a abertura dos campos, espantados por um horror que nem mesmo homens acostumados à crueldade da guerra podiam sequer imaginar. Não tardou para que os relatos impressos, as transmissões radiofônicas, as reportagens fotográficas e os registros cinematográficos revelassem as terríveis e “inconcebíveis” proporções do Holocausto. A partir dos anos 1950, multiplicaram-se as representações cinematográficas do Holocausto. De modo especial, os filmes de caráter documentário, que aprofundavam o conhecimento da Shoá, eram tão espantosos que os alemães não quiseram, a princípio, conferir-lhes credibilidade: escusavam-se de admitir a verdade atestada pelas lentes. Os chamados “filmes de atrocidades” constituíram provas documentais decisivas nos processos de Nuremberg e fonte para a produção de filmes de reeducação política da população alemã, mas logo foram retirados das telas de cinema alemãs. Sobre os registros ou documentos fílmicos do Holocausto lançados em todo o mundo, indicamos sobretudo a leitura das análises profícuas e contundentes, e não menos criticamente ácidas, de Nazário (2006).

algum sentido; ele é transfigurado, *algo de seu horror é retirado*. Já isso faz injustiça às vítimas”. Residiria aí a razão para algumas dessas obras artísticas serem “absorvidas de bom grado como contribuições para esclarecer o passado” (ADORNO *apud* FELMAN, 2000, p.46, grifo nosso).

Entretanto, contrariando a afirmação de Maurice Blanchot de que “não pode haver *relato-ficção* de Auschwitz” (BLANCHOT *apud* PELBART, 2000, p.176), pensamos que *A lista de Schindler*, se por um lado é passível de críticas veementes em não poucos aspectos¹³, por outro nos possibilita entrever o fenômeno da banalidade do mal, tal como é pensado por Hannah Arendt. É claro que, como bem sublinha Primo, “nossa língua não tem palavras para expressar essa ofensa: a aniquilação de um homem. Pois esse acontecimento não cabe nas palavras, nem nas imagens” (LEVI, 2004, p.46) e “muito menos poderia caber num filme de Spielberg”, como discursivamente alarga o também filósofo Pelbart (2000, p.176). Todavia, acreditamos que a obra-prima de Spielberg nos permite pensar a questão do mal banal na medida em que representa, de modo artístico, a destruição sistemática de milhões de judeus – uma “raça inferior” segundo a ótica do III Reich – numa estrutura industrial moderna e racionalmente administrada de produção de cadáveres.

¹³ A esse respeito, veja-se sobretudo as ácidas críticas de Kurtz (2010). Essa autora insere o hegemônico projeto audiovisual de Steven Spielberg no domínio daquilo que os filósofos frankfurtianos Adorno e Horkheimer denominaram de indústria cultural. Analisando o filme sob a lógica contemporânea de uma “cultura de consumo”, Kurtz critica veementemente essa obra cinematográfica do cineasta norte-americano, advertindo que ela acaba por realizar uma espécie de conformação da memória do Holocausto judeu. Para ela, a memória das vítimas e sobreviventes, bem como a própria história do genocídio judeu, são embalados, na cinematografia spielbergiana, para um consumo global que resulta numa inevitável simplificação e naturalização histórica, com consequências funestas para as futuras gerações. Enquadra, pois, o filme no âmbito dos bens culturais de consumo massivo. Empacotado para um consumo massivo, o épico da salvação encenado por Spielberg – adverte Kurtz – acarreta uma simplificação dos eventos históricos, bem como uma sacralização das vítimas, quando não dos perpetradores e seus colaboradores. Kurtz assevera que a

O filme *A lista de Schindler* retrata essa banalização do mal perpetrada por Hitler e seus sequazes ao mostrar o fenômeno dos atos maus e violentos cometidos em larga escala e de forma impensada, que não fincam suas raízes em nenhuma espécie de maldade, patologia ou convicção ideológica dos agentes. Na obra de Spielberg, entrevemos o fenômeno da banalidade do mal representado nas imagens dos judeus sendo perseguidos, torturados e mortos em massa pelo regime nazista; nas cenas de violência cometida de forma arbitrária e banal; nos tiros à queima-roupa; nas representações das cabeças explodidas em meio ao sangue; na preconceituosa distinção dos judeus do resto da população através de um símbolo grande e visível¹⁴, impossibilitando-os de prejudicá-la na suposta condição de “alarmistas” e “pessimistas”, sem serem “reconhecidos”; na entrega compulsória, por parte dos judeus, de todas as peças de roupas “desnecessárias”, bem como joias e objetos de valor, às autoridades nazistas; no confinamento dos judeus nos guetos; na deportação dos judeus para os campos de concentração através dos “caminhões da morte”; na histeria violenta das ações nazistas nos guetos para buscar os próximos deportados; nos processos de “seleção” dos aptos ao trabalho forçado a ser realizado nos campos de extermínio; no desespero das mães que observam seus filhos sendo destinados à morte em caminhões mobilizados pela SS rumo aos locais da matança;

película atende a uma série de interesses propagandísticos e omite questões históricas tão fundamentais quanto lamentáveis acerca do preconceito e, no limite, da mortal animosidade entre a população polonesa e a comunidade judaica. Referindo-se ao holocausto representado no filme, ressalva ainda que o tema foi descarnado de suas tensões, conflitos, de parte de sua potencial violência, da desagradável existência daquela “zona cinzenta” de que falava Primo Levi (2004), para resultar num filme com pouca capacidade de reflexão e uma cavalgar emocionalidade, instaurando uma mensagem de otimismo (mesmo com uma ponta de melancolia) e redenção que poucas obras ousaram postular.

¹⁴ O soldado nazista Goebbels teria anotado em seu diário que Hitler aceitara sua ideia de introduzir um grande símbolo visível no intuito de distinguir os judeus do restante da população. No dia 1º de setembro de 1941, o uso de uma estrela amarela encerrando a letra “J” e costurada à roupa tornou-se obrigatório para todos os judeus com mais de seis anos de idade.

nos vagões abarrotados de judeus em condições sub-humanas; nas pilhas de cadáveres, retirados das ruas apinhadas do gueto em carrinhos de mão e enterrados em imensas valas comuns; nas cinzas dos corpos incinerados nos fornos crematórios, as quais se condensam sob a forma de nuvens espessas a cobrir e repousar sobre as cabeças dos soldados nazistas; enfim, e acima de tudo, no extermínio sistemático e em massa dos judeus através dos mais variados métodos, dentre os quais são destacados pelo cineasta a desnutrição forçada, o terror psicológico, os trabalhos forçados e os fuzilamentos.

Todavia, de todos esses acontecimentos, verdadeiras expressões da banalidade do mal, convém denunciar a omissão de Spielberg em relação aos vagões abarrotados de cadáveres, sendo que não poucos judeus viriam a morrer no próprio desenrolar do percurso dos caminhões da morte, antes mesmo de chegarem aos campos concentracionários. Cabe sublinhar, também, que a superprodução spielbergiana peca em não apresentar os outros métodos “comuns” de matança dos judeus, tais como doenças inoculadas, adquiridas, não tratadas; torturas; enforcamentos em série; decapitações; fornos crematórios; além de técnicas pesquisadas secretamente pelos químicos, médicos, agrônomos e engenheiros nazistas – como, por exemplo, as câmaras de gás¹⁵ –, que serão postas em prática, continuamente cercadas de segredo, somente em 1942. No que concerne às câmaras de gás, nota-se inclusive um certo “esvaziamento” ou amortecimento da sua realidade histórica, tão

¹⁵ As chamadas “câmaras de gás” converteram uma ideologia genocida em realidade cotidiana e de forma apressada. Substituindo a técnica de extermínio surgida a 8 de dezembro de 1941 e realizada através do “caminhão Becker”, cujo cano de escapamento, desviado para dentro, permitia sufocar os passageiros, as câmaras de gás “aperfeiçoaram” e aceleraram sobremaneira o processo de matança dos judeus.

bem denunciado por Torner¹⁶ (2005) e por Sarlo¹⁷ (2005).

Já a associação arendtiana do mal banal com o cômico pode ser entrevista em *A Lista de Schindler* na cena em que um judeu, na esperança de angariar certo reconhecimento, status ou mesmo uma ilusória “absolvição”, propõe-se a cooperar com o sistema tornando-se um soldado nazista e recolhendo seus semelhantes em guetos. A mulher judia que o reconhece explicita a sua indignação e espanto dizendo: “Você fica engraçado com esse boné. Parece um palhaço”. Convém notar que Arendt atribui a Eichmann o mesmo epíteto. Outra cena que ilustra a aproximação do “banal” à esfera do que é cômico e divertido é aquela em que Amon Goeth prepara-se para organizar as levadas de judeus para Auschwitz, exclamando: “Vai ser muito divertido”.

5. AMONGOETH E OS SOLDADOS NAZISTAS: PERSONAGENS DA BANALIZAÇÃO DO MAL EM *A LISTA DE SCHINDLER*

Em *A lista de Schindler* pode-se entrever uma compacta massa burocrática de homens perfeitamente “normais”, comuns, agindo como peças na engrenagem do sistema nazista. Destituídos de

¹⁶ Ao sair da estreia de gala do filme de Spielberg, em Barcelona, Torner relatou sua impressão de desconforto: “Apesar de tudo [os convidados e instituições politicamente corretos na noite de gala da estreia do filme], na Lista de Schindler estava a cena das duchas de Auschwitz. Me custava dizer porque razão, mas me sentia insultado (era o que pensava, enquanto andava pelas ruas). Obrigar-me a seguir o destino dessas mulheres – num filme virtuoso, isso eu não discutia – até o umbral da câmara de gás, obrigar-me a transpassar este limite, obrigar-me a ver as bocas das duchas ameaçadoras, as caras aterrorizadas daquelas mulheres e seus olhos abertos de par em par olhando para o teto, esperando a chegada do gás... Para que logo fosse uma cena de liberação: a água purificadora que cai das duchas como uma luz bendita, a sede saciada. O frescor em lugar da morte. E mais tarde aquele trem, com todas as mulheres em seu interior, inclusive as crianças salvas no último minuto, o trem que saía pelo portal de Auschwitz. Não me fazia demasiadas perguntas, mas sabia de uma coisa: ninguém sai de uma câmara de gás, ninguém escapa de Auschwitz. O problema não era a verdade histórica do roteiro da película. Simplesmente, não suportava ter visto essa ideia posta em cena” (TORNER, 2005, p.10-11).

¹⁷ A crítica argentina Sarlo (2005, p.51) acusa Spielberg de não conseguir fazer de sua

discernimento, desprovidos da capacidade de submeterem os acontecimentos a juízo, cometem crimes sob circunstâncias tais que se torna praticamente impossível para eles saberem ou sentirem que estão fazendo algo errado. São soldados que matam de forma arbitrária, sem razão aparente e justificável, mas simplesmente porque isto fazia parte do *métier*. Agem como “ninguéns”, isto é, como simples peças de uma engrenagem maquina do mal. Recalcitram a capacidade humana de pensar e de julgar, agindo como se fossem condicionados. Na medida mesma em que renunciam às suas próprias vontades, submetendo-as cegamente às ordens de seus superiores, eles são reificados, tornam-se coisas. Por isso, são incapazes de reconhecer a maldade de seus atos, desconhecendo a própria culpa. Não é sem razão que se referem às suas ações más e criminosas sob o epíteto de um “trabalho”, de um “dever” ou “obrigação” a ser cumprida a qualquer custo. Neste aspecto, lembremo-nos das palavras do soldado nazista Amon Goeth no filme *A lista de Schindler*, para quem a matança dos judeus não passava de um “trabalho”. Na cena em que é retratado o confinamento dos judeus no gueto de Krakow, Goeth exclama: “Só estou fazendo o meu *trabalho*”. Em uma outra, datada de abril de 1944, em que o Departamento D manda Goeth exumar e incinerar os corpos de mais de 10 mil judeus mortos em Plaszow e no massacre do Gueto de Krakow, o carrasco diz: “Não é incrível? Como se eu já não tivesse *trabalho* suficiente. Tenho de achar todo trapo enterrado e queimar”.

No filme *A lista de Schindler* não nos deparamos com soldados nazistas que seriam verdadeiras personificações do mal, seres absolutamente inumanos, destituídos de afetos e sentimentos¹⁸. Pelo

cenografia algo verdadeiro, desmaterializando o holocausto, cujo exemplo paradigmático seria o “de um banheiro com chuveiros em lugar de uma câmara de gás”. Por outro lado, também denuncia o fato de a superprodução spielbergiana não conseguir captar minimamente a força simbólica da comunidade judaica, seja pensada em termos de sua potencialidade cultural ou em sua dimensão religiosa.

¹⁸ Sidney Olson segundo Nazário (2006, p. 163), da revista Time, relatou que o assassino Josef Kramer, perito nos métodos de matança em massa e comandante do campo de concentração de Bergen-Belsen, capturado vivo, falou sentimentalmente sobre seu passado, dizendo com tristeza que perdera esposa e filhos, aos quais amava, e com os

contrário, trata-se de pessoas “normais”, comuns, destituídas de grandes convicções ideológicas ou atributos maléficis. Não são monstros, embora seus atos sejam monstruosos. Apenas não sabem distinguir entre o certo e o errado. Nesse sentido, convém lembrar a cena em que um soldado nazista surpreende-se, em sua perseguição assassina aos judeus que tentavam se esconder, com uma criança nos braços de sua mãe e demonstra-lhe carinho e afeto. O horror de seu ato criminoso é como que amortecido e interrompido, pelo menos por um instante, pelo rosto interpelador da criança com a qual se põe a brincar.

Cabe notar, também, que o filme retrata a sensibilidade de alguns soldados nazistas inclusive em relação às artes. Mostra-nos, com fidedignidade, que os praticantes desses atos maus não eram pessoas insensíveis à contemplação da beleza, incultas ou pertencentes a uma cultura dita “inferior”. Pelo contrário, são indivíduos capazes de conjugar elementos da chamada “cultura erudita” com a maldade e a barbárie. Tal fato nos é revelado na cena em que um oficial nazista, ao deparar-se com um piano, para momentaneamente sua perseguição aos judeus e põe-se a tocar uma música de Mozart, enquanto os outros continuam a matança ao som da melodia por eles reconhecida.

Tendo em vista a figura paradigmática de Eichmann, tal como é analisada por Arendt, identificamo-la na personagem de Amon Goeth, do filme *A lista de Schindler*. Como Eichmann, Amon Goeth é apresentado como uma pessoa absolutamente normal, um homem comum, ordinário, que pratica o mal sem ter a mínima consciência de seus atos. Suas ações não fincam raízes numa espécie de maldade, patologia ou convicção ideológica; ao contrário, arvoram-se de uma obediência cega e irrestrita aos comandos de Hitler, radicam-se numa incapacidade de refletir sobre o significado de tais atos.

quais brincava no jardim de sua casa em Belsen. Também relatou que amava as flores, especialmente as rosas. E continuou: “Amo todas as crianças. Creio em Deus”. A sua consciência, acrescentou, não era má: “A mortalidade aqui era bem pequena, apenas mil por mês”.

O crítico de cinema Querino Neto (1995, p.22) sublinha que o filme, sobretudo no caso do personagem de Amon Goeth, longe de engendrar “a invenção da propaganda sionista”, como desejam “os fanáticos adversários do diretor”, apresenta a verdade histórica: um funcionário público bossal, um pífilo bandido corruptível que não compreende exatamente o que é o nazismo e não entende bem o antissemitismo, o qual, todavia, pratica friamente. De fato, Spielberg sintetiza em Amon Goeth o perfeito funcionário da “Solução Final” nazista. “Tudo nele denota um anseio de administrar, padronizar e finalmente destruir qualquer vestígio de individualidade” (QUERINO NETO, 1995, p.22). Trata-se do homem da massa, cuja característica principal não é a brutalidade, “mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais” (ARENDRT *apud* BIGNOTTO, 2001, p.39). Na personagem de Amon Goeth revela-se o “tipo com consciente coisificado”, ao qual o filósofo frankfurtiano Theodor Adorno (2003) atribuía uma extrema incapacidade de compreender e de amar.

6. CONCLUSÃO

No que concerne à questão do mal, o mérito de Hannah Arendt reside, principalmente, em nos possibilitar pensá-lo para além da perspectiva moral e religiosa. Ela nos adverte que é insuficiente abordar o mal como uma questão de pecado, bem como mera transgressão dos valores morais. Ensina-nos que ações motivadas pela inveja, ambição, ódio ou quaisquer outros indícios de uma suposta natureza humana debilitada e propensa ao mal são incapazes de explicar o recrudescimento da violência nos dias atuais. Arendt indica uma possibilidade de se pensar o mal para além da visão tradicional da Metafísica e da Teodiceia. Incita-nos a refletir sobre o mal em sua dimensão política.

A categoria do “mal banal” é bastante propícia para pensar o mal nas sociedades secularizadas porque viabiliza pensar a concretude do mal sem apelar para um ser maligno. Combate aquela postura conformista, baseada em adesões e lealdades incondicionais

às ordens, sem que se permita questionar o significado das mesmas. Alerta-nos quanto à necessidade premente de exercitarmos a faculdade de julgar, através da qual pelo menos os indivíduos podem se abster de favorecer o espraiamento do mal. Isso porque a banalidade do mal está relacionada ao fato de que aqueles que a ela sucumbem são incapazes de se manterem na companhia de si próprios. Desta sorte, a banalidade do mal teria nos condenado a viver na companhia de nós mesmos, tendo em vista que, parafraseando Arendt, os piores criminosos do século XX são os homens que não pensam.

Já no que tange à representação da banalidade do mal através do filme por nós analisado, pensamos que a arte cinematográfica de Spielberg, se por um lado é passível de crítica em muitos de seus aspectos¹⁹, por outro nos possibilita, pelo menos em parte, exemplificar e entrever a significação do fenômeno, tal como fora pensado por Hannah Arendt. Além disso, nos permite trazer à memória a lembrança das atrocidades nazistas, de modo a alertar o pensamento quanto à possibilidade de ressurgência dos regimes totalitários inscrita no próprio seio da história humana.

Com efeito, num mundo em que os regimes totalitários

¹⁹ É claro que não podemos, ingenuamente, nos esquivar de tecer críticas a certos aspectos do filme de Spielberg. Kertész, por exemplo, critica os “voyeurs do Holocausto” que, como o diretor de cinema americano Steven Spielberg, “celebram a sobrevivência com imagens coloridas e música triunfal” (KERTÉSZ, 2004, p.199). Condena a falsificação, na tela do cinema, das experiências do Holocausto (cf. KERTÉSZ, 2004, p.176). Hartman, por sua vez, também ataca a pretensão realista do filme. Para ele, a mídia realista moderna continuaria obscurecida por “um efeito de irrealidade mais subversivo do que o esteticismo” (HARTMAN, 2000, p.221). Aguilar acusa Spielberg de “buscar um tema de ampla aceitação, minimizar sua carga até transformá-lo em algo politicamente correto, que implicasse o maior estremecimento emotivo e a menor reflexão sobre os fatos e suas consequências” (AGUILAR, 2001, p.27). Para esse crítico, “foi assim que a experiência mais demolidora para a moderna civilização ocidental acabou assimilada a uma moda moralizante apta para difundir uma mensagem de otimismo e redenção”. Cabe ainda lembrar uma das mais pungentes denúncias à prática – alienada – do consumo cultural deste tipo de obra, tecida por Adorno nos seguintes termos: “Dessas vítimas prepara-se algo, obras de arte, lançadas à antropofagia do mundo que as matou” (ADORNO, 1991, p.65).

parecem não ter chegado ao ápice de sua realização histórica²⁰; ao passo que nossas democracias não são suficientemente capazes de impedir, em seu próprio seio, o florescimento dos regimes totalitários²¹; numa época em que chefes de Estado emergem como arautos de um novo genocídio do povo judeu²²; ante o desafio lançado por Estados que se aliam a grupos neonazistas e a movimentos neo-stalinistas; num tempo em que os antisemitas se valem de sofisticados meios de comunicação de massa para semear o preconceito e a propaganda negacionista²³, deturpando a História pela negação da Shoá e relegando a lembrança das atrocidades nazistas às

²⁰ Servindo-se do pensamento arendtiano, Bignotto sublinha a “possibilidade de voltarmos a viver uma experiência totalitária nas condições atuais” (BIGNOTTO, 2001, p.37). Adverte que “as sociedades contemporâneas, que viram nascer os regimes nazista e comunista, não podem se considerar livres de regimes totalitários. Nesse sentido, é absolutamente correto afirmar que o regime total é uma possibilidade inscrita na lógica política do Ocidente depois do final da Segunda Guerra Mundial, como aliás provam as experiências chinesas e cambodjanas.” Reitera ainda o autor que talvez “estejamos mais próximos do que gostaríamos de um regime totalitário. Afinal, continuamos a viver em uma sociedade de massas e essas estão cada vez mais longe de poder participar do processo político ou de poder se organizar eficazmente em organismos de representação.” (BIGNOTTO, 2001, p.40).

²¹ Bignotto destaca que Arendt “desmonta a tese de que uma sociedade democrática não pode conviver com um movimento totalitário” (BIGNOTTO, 2001, p.39). Segundo ele, “o que vimos na Alemanha, e o que ainda vemos nas sociedades atuais, é que as democracias são passíveis de serem usadas pelos movimentos extremistas exatamente porque não podem impedir a manifestação de divergências dos que se servem dos mecanismos institucionais para se manifestarem” (BIGNOTTO, 2001, p.39).

²² Nazário relata que o atual presidente do Irã, Mahmoud Ahmadinejad, reeleito em junho de 2009 e doutor em Engenharia, “questiona a existência do Holocausto; incita os povos islâmicos a qualificá-lo de 'grande mentira dos judeus'; e exige dos governos do Ocidente que uma 'comissão independente' investigue o que 'realmente aconteceu’” (NAZÁRIO, 2006, p.173). Para Nazário, “esse fingido desconhecimento na era da globalização é uma tática elaborada para se chegar a outra etapa no planejamento de um novo genocídio do povo judeu, agora concentrado em Israel; pois se a ninguém é permitido negar fatos cujos registros documentais superlotam os arquivos da Inglaterra, da Rússia, dos EUA, da França, da Itália, da Alemanha (onde o negacionismo é crime passível de punição), a um chefe de Estado tal pretensa 'ignorância' assume os contornos de um ato de agressão a outro Estado” (NAZÁRIO, 2006, p.173).

²³ Com aguda percepção, Nazário sublinha que “os antisemitas atuais dispõem de

sombras do esquecimento; enfim, diante de todos esses fatores, urge recordar, por meio da tela do cinema, a lembrança das atrocidades dos governos totalitários, a fim de que essa parte horrenda e triste da História não seja relegada às sombras do esquecimento e teime, posteriormente, a renascer de suas cinzas.

Pensamos que a arte cinematográfica pode – e deve – oferecer, a despeito de suas não raras recaídas na deturpação, vulgarização e naturalização do genocídio do povo judeu, o antídoto mais profícuo ao veneno das propagandas negacionista e naturalizante. A fim de testemunhar às gerações futuras a existência injustificável desses locais concebidos pelo “povo mais culto da Europa”, onde milhões de pessoas foram levadas para apodrecer artificialmente de doenças, trabalho forçado e torturas, antes de serem mortas nas câmaras de gás, evitando-se que, cicatrizadas as feridas, a posteridade possa negar o Holocausto em sua realidade histórica; para incitar a ação humana ao combate perene contra o reflorescimento de novas faces do mal engendrado pelos regimes totalitários; convém, pois, lembrar e revisitar reflexivamente, através da arte cinematográfica e do esforço do conceito, o horror espalhado nas centenas de campos de concentração da Alemanha e nos territórios ocupados pelo exército alemão, onde foram mortos quase vinte milhões de homens, mulheres e crianças, dos quais seis milhões eram judeus, assassinados pelos nazistas.

meios de comunicação muito superiores aos usados na época de Hitler; e a difusão planetária do negacionismo ameaça lançar as novas gerações do Ocidente no mesmo fanatismo macabro em que os fundamentalistas mergulharam seus seguidores, que não hesitam em converter-se em bombas humanas para exterminar o maior número possível de judeus. Na internet, além do Orkut, onde proliferam as páginas de ódio a judeus, negros, homossexuais e outras minorias, mais de 6 mil sites dedicam-se a deturpar a História pela negação do Holocausto. Perdidos num oceano de informações desconstruídas, os jovens não distinguem mais entre verdade e mentira, sabendo que as imagens podem ser – e efetivamente são – desmaterializadas, isto é, manipuladas e falseadas à vontade em seus pixels por sofisticados – e acessíveis – programas de computador” (NAZÁRIO, 2006, p.173).

Convém que a arte cinematográfica possibilite à consciência humana uma memória visual realisticamente suportável, mas jamais deturpada nem redencionista, das atrocidades dos movimentos antissemitas. Urge que o cinema, ao retratar com fidedignidade o universo concentracionário, desperte o pensamento para o fato de que os campos de extermínio não estão limitados a um único país, a um tempo apenas, extintos para sempre, teimando subitamente renascer de suas cinzas.

Fabiano Victor de O. Campos é mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e professor de Filosofia e de Cultura Religiosa da PUC Minas, do Colégio Santo Agostinho e do Colégio Arnaldo.

fvocampos@hotmail.com

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

____. **Notas de literatura**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

AGUIAR, Odilio Alves. A propósito da problemática do mal em Hannah Arendt. **Revista de Psicologia**, Fortaleza, v.20, n.2, p.82-88, jul./dez. 2002.

AGUIAR, Odilio Alves *et al* (Orgs.). **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

AGUILAR, A. L. A. **Steven Spielberg: La lista de Schindler**. Estudio crítico. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. São Paulo: Loyola, 2009.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. 5.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

____. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1991.

____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

____. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

____. **Da revolução**. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Diagrama e Texto, 1983.

____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

____. **O que é política?** 5.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

____. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

____. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ASSY, Bethânia. Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p.137-165.

BIGNOTTO, Newton. O totalitarismo hoje? In: AGUIAR, Odilio Alves *et al* (Orgs.). **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. p.37-46.

CABRERA, Julio. **O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. **Hannah Arendt, la banalité du mal comme mal politique**. Paris; Montreal: L'Harmattan, 1998.

CHALIER, Catherine. Radicalité et banalité du mal. In: **Ontologie et politique: actes du colloque Hannah Arendt**. Editado por Miguel Abensour. Paris: Tierce, 1989. p.237-256.

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

FELÍCIO, Carmelita Brito de Freitas. Do mal radical à banalidade do mal: entre Kant e Arendt. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v.15, n.3, p.531-546, mar. 2005.

FELMAN, S. Educação e crise ou as vicissitudes do ensino. In: SELIGMANN-SILVA, M.; NESTROVSKY, A. **Catástrofe e representação**. São Paulo: Escuta, 2000. p.13-71.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Petrópolis: Vozes, 2010.

HARTMAN, G. H. Holocausto, testemunho, arte e trama. In: SELIGMANN-SILVA, M.; NESTROVSKY, A. **Catástrofe e representação**. São Paulo: Escuta, 2000. p.207-235.

KERTÉSZ, I. **A língua exilada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

KOHN, Jerome. O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à Vida do Espírito. In: AGUIAR, Odilio Alves *et al* (Orgs.). **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. p.9-36.

KURTZ, Adriana S. Cultura de consumo e representação em "A Lista de Schindler" (ou como embalar um produto de sucesso sobre a memória do holocausto). **Razón y palabra**, México, ano 15, n.73, ago./out. 2010.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: USP, 2001.

____. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LANG, Berel. Hannah Arendt and the politics of evil. In: **Hannah Arendt critical essays**. Editado por Lewis P. Hinchman e Sandra K. Hinchman. Nova Iorque: State University of New York Press, 1994. p.41-55.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A natureza do totalitarismo: o que é compreender o totalitarismo? In: AGUIAR, Odilio Alves *et al* (Orgs.). **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. p.47-59.

METZ, Christian. **A significação do cinema**. São Paulo: Perspectiva,

1972.

NAZÁRIO, Luiz. Documentos fílmicos do Holocausto. **Revista de estudos judaicos**, Belo Horizonte, ano VI, n.6, p.152-177. 2005-2006.

PELBART, Peter Pál. Cinema e Holocausto. In: SELIGMANN-SILVA, M.; NESTROVSKY, A. **Catástrofe e representação**. São Paulo: Escuta, 2000. p.171-183.

POIZAT, Jean-Claude. **Hannah Arendt: une introduction**. Paris: Pocket, 2003.

PRIMO LEVI. **Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades**. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

QUERINO NETO, Antônio. Em nome dos mártires anônimos: Spielberg e o nazismo. **Imagens**, Campinas, n.4, p.21-26. 1995.

RICOEUR, Paul. **Introducción a la simbólica del mal**. Buenos Aires: Megápolis, 1976.

____. **O mal: um desafio à filosofia e à teologia**. Campinas: Papyrus, 1988.

ROCHA, Afonso Moreira da. O mal no pensamento ocidental: das concepções à constância do problema. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v.4, n.1, p.181-200. 2000.

ROSENFELD, Denis L. **Do mal**. Porto Alegre: L&PM, 1988.

SARLO, B. **Paisagens imaginárias: intelectuais, arte e meios de comunicação**. São Paulo: EDUSP, 2005.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

____. Hannah Arendt e a banalidade do mal. **Extensão**, Belo Horizonte, v.8, n.26, p.51-59, ago. 1998.

VAZ, Celso A. Coelho; WINCKLER, Silvana (Orgs.). **Uma obra no mundo**: diálogos com Hannah Arendt. Chapecó: Argos, 2009.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE: patrimônio teológico-pastoral da Igreja no Brasil

Cleto Caliman

1. INTRODUÇÃO

Depois de cerca de cinco décadas, as CEBs, como experiência de um novo modo de ser Igreja, são hoje um patrimônio teológico-pastoral da Igreja no Brasil. Elas expressam, de modo profético, a nova compreensão de Igreja do Concílio Vaticano II.

Na sua já relativamente longa caminhada, enfrentaram escolhos, incompreensões ou mesmo desvios. Suscitaram entusiasmo e paixão em muitos, dúvidas em não poucos e mesmo rejeição, como costuma acontecer com experiências de renovação na Igreja. Por isso mesmo foram constantemente objeto da solicitude pastoral do magistério da Igreja tanto em nível de conferências episcopais, do Episcopado do Continente latino-americano e mesmo do magistério da Igreja universal, zelando pela sua fidelidade à Igreja. Essa constante preocupação mostra, assim, a importância que as CEBs têm para a renovação da Igreja e de suas estruturas pastorais.

Revedo as orientações já emanadas pelo magistério até hoje, queremos reafirmar nosso propósito de apoio e incentivo para que as CEBs continuem sendo uma manifestação do Espírito em nossa Igreja. Para isso oferecemos nossa reflexão sobre:

- Antecedentes (de 1950-1960);
- “Experiência incipiente” (até Medellín, 1968);
- Consolidação (década de 1970);

- Novos desafios (na década de 1980);
- Em tempos de mudança de época (de 1990 a 2010).

2. ANTECEDENTES

A experiência das CEBs não surgiu de um planejamento prévio, mas de um impulso renovador, como um sopro do Espírito, já presente na Igreja no Brasil. Esse impulso renovador se manifesta de forma crescente, sobretudo, nos anos 50 e 60 do século 20. Na verdade, os tempos se tornaram maduros para uma nova consciência histórica e eclesial: primeiro, pela emergência de um novo sujeito social na sociedade brasileira, o sujeito popular, que ansiava à participação; segundo, pela emergência de um novo sujeito eclesial, portador de uma nova consciência na Igreja. Ele ansiava participar ativa e corresponsavelmente da vida e da missão da Igreja. Esse sujeito provoca novas descobertas e conversões pastorais (cf. Doc. 25, 7).

Muitos são os fatores que provocam o nascimento das CEBs. Estendendo o olhar para o passado da nossa história, notamos que há uma tradição leiga do catolicismo no Brasil. Foram leigos que, povoando o interior do Brasil, levaram consigo a fé e suas expressões, levantando oratórios e capelas, garantindo a transmissão da fé eclesial, antes mesmo que o clero por lá chegasse. Mais recentemente encontramos os movimentos de renovação que prepararam o Concílio Vaticano II. Sob a influência renovadora desses movimentos, podem-se enumerar várias iniciativas. De importância para as CEBs citamos, entre tantas, apenas duas. A primeira foi a iniciativa da catequese popular da diocese de Barra do Piraí (RJ). Ela incentivava a participação dos leigos nos salões comunitários para a proclamação da Palavra de Deus e a catequese. A segunda foi a iniciativa do Movimento de Natal (desde 1948, intensificando-se na década de 50). Nele se articulava a promoção humana pela educação popular e

sindicalização rural, com a formação da fé, valorizando a comunidade local. A valorização do leigo suscita uma renovação do clero: o padre toma consciência de que o seu é um serviço à comunidade.

Por insistência do papa João XXIII, a CNBB lançou em 1962 o *Plano de Emergência*, visando à renovação pastoral. Ele acentua a necessidade de dinamizar as paróquias para responderem à realidade e serem realmente “uma comunidade de fé, de cultura e de caridade”. E acrescentava duas coisas importantes para a experiência das CEBs: a) “Aos leigos cabe nestas comunidades um papel muito decisivo” (PE 5, 5); b) nessa tarefa, “o método mais seguro é a evangelização partindo dos problemas da vida” (PE 5, 6).

Mas o impulso mais importante vem de todo o clima de entusiasmo e alegria eclesial suscitado pelo Concílio Vaticano II. O espírito desse concílio é eminentemente pastoral. Ressaltamos alguns pontos básicos para as CEBs: a) ele propõe uma nova compreensão de Igreja como povo de Deus peregrino e mistério de comunhão; b) reconhece que “a Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades locais de fiéis, que, unidas com seus pastores, são também elas no Novo Testamento chamadas ‘igrejas’” (LG 26); c) supõe uma nova relação da Igreja com o mundo, marcada pelo diálogo, a partir da teologia dos “sinais dos tempos” (cf. *Gaudium et Spes*, 4 e 11); d) incentiva a renovação pastoral, abrindo espaço para novas experiências comunitárias, entre elas certamente uma das mais esperançosas foi a das CEBs.

Os tempos estavam maduros para a experiência de um novo modo de ser Igreja, sob o sopro do mesmo Espírito que suscitou a renovação do Concílio Vaticano II.

3. “EXPERIÊNCIA INCIPIENTE” (DP 96)

Em substituição ao *Plano de Emergência*, a CNBB lançou, imediatamente após o concílio, o *Plano de Pastoral de Conjunto* (1966-

1970, depois prorrogado até 1974). Seu primordial objetivo: *criar meios e condições para que a Igreja no Brasil se ajuste, o mais rápida e plenamente possível, à imagem da Igreja do Vaticano II* (PPC, p.25).

No esforço de renovação, o PPC indicava ser “urgente uma descentralização da paróquia”, suscitando “comunidades de base”. Nelas “os cristãos não sejam pessoas anônimas, que apenas buscam um serviço ou cumprem uma obrigação, mas sintam-se acolhidas e responsáveis, e dela parte integrante, em comunhão de vida com Cristo e com todos os seus irmãos” (PPP, p.38s).

O PPC já enunciava os elementos essenciais para que a Igreja se ajustasse realmente à imagem da Igreja do Vaticano II: “A Igreja é e será sempre uma comunidade. Nela estará sempre presente e atuante o ministério da Palavra, a vida litúrgica e especialmente a eucarística, a ação missionária, a formação na fé de todos os membros do povo de Deus, a presença de Deus no desenvolvimento humano, a organização visível da própria comunidade eclesial” (p.27).

Para o PPC, a CEB já faz parte da estrutura da Igreja diocesana em seu nível. Fazia ver, no entanto, que as CEBs “correspondem, no meio rural, às capelas rurais... No meio urbano é necessário intensificar as experiências incipientes” (PPC, p.106). Indica, dessa forma, a dificuldade que as CEBs têm de se implantarem no espaço urbano.

No âmbito latino-americano as CEBs “ganham foro de cidadania” em Medellín (TEIXEIRA, 1988, p.294). De fato, a II Assembleia Geral do Episcopado Latino-americano (1968) tratou das CEBs de forma positiva e incentivadora. Enumera os pontos fundamentais que constituem as CEBs como Igreja: a) ser “comunidade de fé, esperança e caridade”; b) ser “o primeiro e fundamental núcleo eclesial”, ou seja, “célula inicial de estruturação eclesial”; c) “foco de evangelização” e d) “atualmente fator primordial

de promoção humana e de desenvolvimento” (15, 10).

Nesse contexto, a paróquia torna-se “um conjunto unificador das comunidades de base”. Por sua vez, as CEBs se tornam dinamismo renovador e descentralizador da pastoral (15, 13), suscitando nela novos ministérios e espaços de participação na ação pastoral da Igreja, nas novas pastorais que vão surgindo.

Finalmente, o documento de Medellín recomenda três pontos para garantir o acompanhamento e incentivo das CEBs no futuro: a) que bispos e párocos se preocupem com a descoberta e a formação de líderes para as CEBs (15, 11); b) que se façam estudos teológicos, sociológicos e históricos, com a devida divulgação das experiências (15, 12); c) que os seminaristas tenham melhor preparação para o ambiente latino-americano, ou seja, “formação básica sobre pastoral de conjunto, preparação para fundar e assistir as comunidades de base, conveniente formação e treinamento de dinâmica de grupos e relações humanas...” (13, 21).

A fase de experiência incipiente se fecha positivamente com a legitimação das CEBs pelo episcopado latino-americano. Aí se reconhece que elas correspondem quer aos anseios dos fiéis de participarem da vida e missão da Igreja quer aos ensinamentos do concílio sobre a Igreja. Isso fez das CEBs uma esperança para a Igreja no Continente e, de modo especial, para a Igreja no Brasil.

4. CONSOLIDAÇÃO

Já nos inícios da década de 70 as CEBs florescem por toda parte na Igreja universal, suscitando reações de apoio e incentivo, por um lado; de desconfiança e receio, por outro. No Brasil, passada a fase de entusiasmo do imediato pós-concílio, as CEBs bem como a Igreja se defrontam com a realidade do recrudescimento do regime autoritário

inaugurado em 1964.

Nessa fase as CEBs ampliam sua presença na base, como resposta aos desafios da repressão dos movimentos sociais e populares. Apoiadas na orientação de Medellín, muitas Igrejas particulares se colocam como objetivo a criação de CEBs como estrutura básica da vida eclesial. Nesse sentido, o **IV Encontro Inter-regional dos Bispos da Amazônia**, de Santarém (1972), decidiu aprovar como uma das “linhas prioritárias da pastoral” da Amazônia: “A criação de comunidades cristãs de base”(1). Entre as metas que os bispos da Amazônia propuseram, destaca-se a de “transformar o tipo tradicional de paróquia”, tanto nos centros urbanos quanto nas áreas rurais, de modo a “chegar a uma vivência cristã que seja fator propulsor de desenvolvimento integral do homem como sujeito de sua promoção” (2.3).

A multiplicação e a diversificação das CEBs na Igreja universal levou o Sínodo sobre *A Evangelização no Mundo Contemporâneo* (1974) a fazer um discernimento eclesial sobre elas. No discurso final do Sínodo, Paulo VI afirma: “Notamos, não sem alegria, que as pequenas comunidades cristãs trazem uma grande esperança para a Igreja, e que elas têm origem do Espírito Santo”¹. Na *Exortação pós-sinodal Evangelii Nuntiandi* (nº.58), o papa retoma as contribuições dos Padres Sinodais. Diz que as CEBs, “florescentes mais ou menos por toda a parte na Igreja”, “diferem bastante entre si”. E analisa dois tipos de CEBs:

- há aquelas que “brotam e se desenvolvem no interior da Igreja, e são solidárias com a vida da Igreja e alimentadas pela sua doutrina, e conservam-se unidas aos seus pastores”;

- há outras que “agrupam comunidades de base com espírito de crítica acerba em relação à Igreja”, contrapondo Igreja “institucional” e “comunidades carismáticas, libertas de estruturas”. Elas “contestam

¹ REB 136 (1974) 945.

radicalmente a Igreja". Essas "comunidades de base", segundo o papa, têm "uma designação puramente sociológica". Por isso, "não poderiam, sem abuso de linguagem, intitular-se comunidades eclesiais de base".

Essa designação de CEBs "pertence às outras, ou seja, àquelas que se reúnem em Igreja, para se unir à Igreja e para fazer aumentar a Igreja". Essas, sim, são Igreja, pois: a) "nascem da necessidade de viver mais intensamente a vida da Igreja"; b) "vivem uma dimensão mais humana"; c) "congregam-se para ouvir e meditar a Palavra de Deus e celebrar os sacramentos para o vínculo do *Ágape*".

Atentas às condições de sua eclesialidade, "as comunidades eclesiais de base corresponderão à sua vocação mais fundamental: de ouvintes do Evangelho que lhes é anunciado e de destinatários privilegiados da evangelização, elas próprias se tornarão, sem tardança, anunciadoras do Evangelho". Assim, serão "lugar de evangelização" e "esperança para a Igreja universal".

Se em Medellín as CEBs "ganham foro de cidadania", em Puebla (1979) elas são confirmadas. Mais, passando por dificuldades e até perseguições, elas amadurecem. Pelo recrudescimento da repressão aos movimentos sociais e políticos, e da censura, as CEBs se tornaram, em muitos lugares, em espaço da sociedade civil e, em especial, dos movimentos populares. Nelas repercute a voz da Igreja para a sociedade. Na verdade, "a Igreja foi se desligando daqueles que detêm o poder econômico ou político" (DP 623).

Nesse contexto, faz-se necessário seguir os passos do discernimento já feito pela *Evangelii Nuntiandi*, assegurando a plena eclesialidade das CEBs. O Documento de Puebla parte da pergunta: "Quando uma pequena comunidade pode ser considerada comunidade eclesial de base?". E responde, didaticamente: é *comunidade* quando "integra famílias, adultos e jovens, numa íntima

relação interpessoal de fé”; é *eclesial* quando “é comunidade de fé, esperança e caridade; celebra a Palavra de Deus e se nutre da Eucaristia... realiza a Palavra de Deus na vida”; é *de base* quando “por ser constituída de poucos membros, em forma permanente e à guisa de célula da grande comunidade” (641).

Com sua peculiar clareza, João Paulo II, em sua *Mensagem às Comunidades Eclesiais de Base* (Manaus, 1980), explica: “Ser eclesiais é sua marca original e seu modo de existir e operar. E a base a que se referem é de caráter nitidamente eclesial e não meramente sociológico ou outro”.

O Documento de Puebla ajudou ainda as CEBs a discernir o sentido correto de “Igreja popular”, para que não houvesse desvios no projeto original como “novo modo de ser Igreja”. Tratando da Igreja como “povo peregrino”, afirma que as CEBs se inserem “vitalmente” dentro da Igreja “como povo histórico institucional” (261). Por conseguinte, integradas na totalidade do povo de Deus, as CEBs evitarão os escolhos da seita, do autoabastecimento como “Igreja popular” (262).

Para tanto, o Documento de Puebla distingue o sentido correto de “popular”: “que procura encarnar-se nos meios populares”, “que surge da resposta da fé” e, assim evita o escolho da “Igreja que nasce do povo”, essa Igreja “vem do alto”; de outro sentido de “popular” enquanto distinta da outra” chamada de “institucional” ou “oficial”. Essa compreensão introduz “divisão no interior da Igreja”, é por isso inaceitável (263). Leva consigo o perigo de “degenerar em anarquia organizativa” ou “elitismo fechado ou sectário” (261). De qualquer modo, conclui que “esta designação parece pouco feliz” (263).

Superando as ambiguidades que, às vezes, o calor da luta traz consigo, o Documento de Puebla pode afirmar positivamente que “o compromisso com os pobres e o surgimento das Comunidades de

Base ajudaram a Igreja a descobrir o potencial evangelizador dos pobres, enquanto estes a interpelam constantemente, chamando-a à conversão e pelo muito que eles realizam em sua vida os valores evangélicos de solidariedade, serviço, simplicidade e disponibilidade para acolher o dom de Deus” (1147).

A década da multiplicação e consolidação das CEBs tocou pontos essenciais para o seu futuro, em especial, o reconhecimento de sua eclesialidade como unidade básica de estruturação eclesial, o valor de sua articulação sociopolítica na sociedade, seu compromisso com a justiça social e a transformação do mundo. Por esse compromisso, surgem novos desafios, que vão aparecer com maior evidência nos anos 80.

5. NOVOS DESAFIOS

Se na década de 70 o desafio foi assegurar a plena eclesialidade das CEBs, com o acento colocado mais no âmbito interno da Igreja, na década de 80 se coloca o desafio da relação com os movimentos sociais. Alguns aspectos já estão presentes na vida das Comunidades desde os inícios. Agora, porém, se manifestam no novo contexto de “abertura lenta e gradual” em direção ao Estado democrático. O clima de relativa liberdade abre perspectivas novas para os partidos políticos, os movimentos sociais, os sindicatos, entre outros. Surgem as questões ligadas à articulação das CEBs com os novos atores políticos, sociais e populares, que tem implicação em aspectos particulares da pastoral das CEBs.

No intuito de orientar a vida eclesial e a prática pastoral das CEBs, os bispos editaram, no início dos anos 80, o documento intitulado *Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil* (Doc. da CNBB 25, 1982). Dele retomamos os pontos básicos, mesmo correndo o risco de repetição.

a) nele se reafirma com ênfase o que havia sido já assegurado nos documentos anteriores do magistério sobre a eclesialidade das CEBs. Elas são um “fenômeno estritamente eclesial” e “nasceram no seio da Igreja-instituição” para se tornarem “novo modo de ser Igreja” (3) e “novo modo de a Igreja estar no mundo” (4).

b) sublinha-se, além disso, que os pobres têm um lugar privilegiado na Igreja. As CEBs, nesse contexto, “são expressão do amor preferencial da Igreja pelo povo simples” (47, cf. DP 643). Mas não se pode reduzir as CEBs aos pobres, deixando a paróquia e outras organizações às classes média e rica (48). Ao contrário, “o fundamento das CEBs se dirige como ideal a todos os cristãos” (51). Nelas se ensaiam “formas de organização e estruturas de participação capazes de abrir caminho para um tipo mais humano de sociedade” onde se testemunha que “sem uma radical comunhão com Deus em Jesus Cristo, qualquer outra forma de comunhão puramente humana [...] termina fatalmente voltando-se contra o próprio homem” (54, cf. DP 273).

c) outro ponto diz respeito à relação das CEBs com a dimensão sociopolítica da evangelização. O sínodo sobre *A Justiça no Mundo*, de 1971, já tinha afirmado que “a ação pela justiça e a participação na transformação do mundo nos aparecem claramente como uma dimensão constitutiva da pregação do Evangelho, isto é, da missão da Igreja pela redenção do gênero humano e a libertação de toda situação de opressão” (*introdução*). Ao afirmar que a missão evangelizadora da Igreja é “eminentemente pastoral”, não se quer dizer que ela possa se omitir, “na medida em que os problemas sociopolíticos apresentam uma relevante dimensão ética” (Conselho Permanente, *Reflexão cristã sobre a Conjuntura política*, 1981, 2). Em vista disso, o documento 25 da CNBB exorta as CEBs e demais comunidades eclesiais a se manterem fiéis à própria fé, no conteúdo e nos métodos, na busca da libertação plena, superando a tentação “de reduzir a missão da Igreja às

dimensões de um projeto puramente temporal” (64s. Cf. EN 32).

d) outro aspecto se refere à relação das CEBs com os movimentos populares na luta pela justiça. As CEBs “não podem arrogar-se o monopólio do Reino de Deus”. Na verdade, a CEB deve tomar consciência de que, “como Igreja, é sinal e instrumento do Reino, é aquela pequena porção do povo de Deus onde a Palavra de Deus é acolhida e celebrada nos sacramentos [...] sobretudo na Eucaristia” (70s). As CEBs buscam, sim, a “colaboração fraterna com pessoas e grupos que lutam pelos mesmos valores” (73). O Documento manifesta ressalva com relação a “grupos ideológicos fechados em si mesmos”, sobretudo, os que “explicitamente repudiam a fé e a abertura a Deus” (74). Enfim, pede-se manter “clara a distinção entre CEBs e movimentos populares”. Nem as CEBs podem ocupar o espaço de um movimento secular, nem se acomodar aos movimentos populares, correndo o risco de perder a própria identidade eclesial (76).

e) duas questões preocupam os bispos no interior da Igreja: a relação das CEBs com os movimentos leigos e a coordenação e responsabilidade última pelas CEBs. Quanto à relação com os movimentos leigos, se afirma claramente que “a CEB não é um movimento. É nova forma de ser Igreja”. E ainda, sendo Igreja, “o ministério pastoral ou hierárquico faz parte da CEB” no seu papel específico de “tornar presente o Cristo-Cabeça” (79). Quanto à coordenação e responsabilidade última das CEBs, o Documento esclarece a relação dos Encontros Intereclesiais das CEBs com o ministério pastoral dos bispos. Com o objetivo de “garantir a plena eclesialidade” desses encontros, ele pede que “a coordenação geral seja assumida pelo Regional ou diocese que acolhe”. E acrescenta o princípio geral que rege a eclesialidade dentro de toda a Igreja: “A coordenação da pastoral é um dos aspectos do ministério episcopal e deve ser exercido em profunda comunhão com o Bispo e sob sua responsabilidade última” (86).

O clima cultural geral da sociedade brasileira e as tendências internas da Igreja nos anos 80 já anunciavam também para as CEBs tempos novos. As transformações políticas, o avanço da globalização, sobretudo econômica, a revolução tecnológica e informacional em curso e a eclosão de novas religiosidades anunciam mais que uma época de mudança: anunciam uma mudança de época.

6. MUDANÇA DE ÉPOCA

As CEBs fazem parte integrante da caminhada da Igreja no Brasil das últimas décadas. Estão intimamente relacionadas com a renovação da Igreja pós-vaticano II, a pastoral e a teologia latino-americana. Sob esse aspecto, é importante observar as mudanças de foco do pensamento teológico-pastoral que refletem as mudanças históricas, sobretudo da sensibilidade cultural e religiosa na sociedade. Para melhor compreender a realidade sociopolítica e econômica, a teologia latino-americana utilizou um eixo analítico *socioestrutural*. Esse enfoque prevalece até a década de 80. Por ele aprendemos a discernir a condição do pobre como sujeito social na sociedade percebida como injusta e desigual. O uso exclusivo desse enfoque traz consigo o risco de não percebermos que a pessoa humana, na sua dignidade, é irreduzível ao coletivo.

A partir dos anos 90 começamos a utilizar cada vez mais o eixo analítico *sociocultural*. Esse deslocamento foi influenciado também pelos debates produzidos ao redor da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e Caribenho, realizada em Santo Domingo (1992), que tinha como tema: *Nova Evangelização, Promoção humana e Cultura cristã*. Por esse enfoque, percebemos melhor a diferença, a identidade irreduzível da pessoa e dos grupos humanos e povos. Também o uso desse eixo analítico tem o seu risco: de fixarmos de tal modo nele que não percebamos a realidade como o conjunto de relações que produzem o nosso lugar no mundo, na sociedade real.

Assim, cada vez mais se aprofunda a percepção da diferença, da

singularidade, nas questões étnicas e de gênero. Antes percebíamos o pobre como sujeito social (e eclesial) como um coletivo em tensão com outros grupos sociais. Agora percebemos melhor que no campo do pobre existem diferenças irreduzíveis, como da mulher, do indígena e do afrodescendente. Nasce então linhas de reflexão e de pastoral orientadas para esses sujeitos específicos, na sua singularidade e diferença. Com a emergência de novos sujeitos na Igreja, nos encontramos também com o fenômeno do crescimento dos novos movimentos eclesiais e de novas comunidades. Também para a Igreja chegou a era do pluralismo cultural e religioso. Esse novo clima influencia profundamente a vida da Igreja e, conseqüentemente, das CEBs.

Esse novo clima pode ser notado nas *Diretrizes Gerais da Ação pastoral da Igreja no Brasil* (1991-1994). Elas apontam os seguintes desafios para as CEBs na década de 90: a) relação com as massas; b) relação com a religiosidade popular; c) abertura ao pluralismo na Igreja; d) atenção à espiritualidade na relação fé e vida; e) abertura à pessoa e à sua experiência (Doc. 45, 208 e 210). Alguns desses aspectos foram enfrentados pelos intereclesiais das duas décadas que seguem.

Nessa fase emergem com mais força as questões ligadas ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso. As CEBs, desde os inícios, se entenderam abertas à dimensão ecumênica. Como tema, a questão ecumênica aparece explicitamente no Intereclesial de Duque de Caxias (RJ, 1989). Lá se entendeu que o ecumenismo nasce “do serviço comum à missão libertadora” (*Carta Final*). Mas é no Intereclesial de Santa Maria (RS, 1992) que se intensifica o debate, ampliando-se o ecumenismo na direção do que se chamou então de macroecumenismo: no espaço da pastoral popular não se poderia deixar de lado a questão das religiões afro-brasileiras e indígenas. Esse debate ocasionou uma definição mais clara de que os intereclesiais são encontros de comunidades católicas. Devem cuidar da eclesialidade própria e, a partir daí, refletir como entram neles outros grupos

cristãos ou de outras religiões. Para isso abriu-se um canal importante de diálogo entre a coordenação dos intereclesiais e a CNBB.

Dois acontecimentos marcantes dessa fase se pronunciaram sobre as CEBs. Em 1992 a Conferência de Santo Domingo. Ela concebe a paróquia como “comunidade de comunidades e movimentos” e situa as CEBs dentro dela como “célula viva” (61). Em 2007 a Conferência de Aparecida reafirma que as CEBs fazem parte da estrutura da Igreja particular. Depois de afirmar que as paróquias são “lugar privilegiado no qual a maioria dos fiéis tem uma experiência concreta de Cristo e a comunhão eclesial” (170), trata das CEBs como “experiência eclesial de algumas Igrejas da América Latina e do Caribe”.

Vale ressaltar que o Documento de Aparecida chama a atenção para a importância da Eucaristia na comunidade “como centro de sua vida” (180). Inclusive se acentua “a grande importância do preceito dominical” (252). Mas como a maioria de nossas CEBs “não têm oportunidade de participar da Eucaristia dominical”, por falta de ministro, “elas podem alimentar seu já admirável espírito missionário participando da 'celebração dominical da Palavra', que faz presente o mistério pascal no amor que congrega (cf. 1Jo 3,14), na Palavra acolhida (cf. Jo 5, 24-25) e na oração comunitária” (253).

O 12^o. Intereclesial² de Porto Velho (RO, 2009), sob a influência

² Os 12 intereclesiais até agora realizados, de meados dos anos 70 a hoje, tiveram sua temática profundamente influenciada pela situação sociopolítica, econômica e eclesial, que evoluiu fortemente. Entre os anos 60 até os anos 80 prevalece o eixo analítico socioestrutural. Parte-se do fato de que vivemos numa sociedade de injustiça institucionalizada, onde o pobre é oprimido. Todo o dinamismo evangelizador da Igreja deve colocar-se para superar essa situação, em busca da libertação integral. Pobre é um sujeito coletivo para compreender a situação da maioria do povo. Os primeiros intereclesiais têm seus temas marcados por esse eixo: CEBs: uma Igreja que nasce do Povo pelo Espírito de Deus (Vitória, 1975); CEBs: povo que caminha (Vitória, 1976); CEBs: Igreja, Povo que se liberta (João Pessoa, 1979); Igreja que se organiza para a Libertação (Itaici, SP, 1981); CEBs: Povo unido, Semente de uma nova Sociedade (Canindé, CE, 1983); CEBs: Povo de Deus em busca da Terra Prometida (Trindade, GO, 1986); CEBs: Povo de Deus na América Latina a Caminho

do Documento de Aparecida, trouxe um tema original: CEBs: *Ecologia e Missão*. Os 56 bispos que estiveram no intereclesial desejam que “todos os padres do Brasil renovem o compromisso de acompanhar as CEBs”; expressam que em Aparecida elas “ganharam reconhecimento e novo alento em todo o continente” (*Carta às Irmãs e Irmãos das CEBs e a todo o Povo de Deus*, 18). O tema da ecologia entra com força no compromisso de “fortalecer e multiplicar nossas Comunidades Eclesiais de Base, criando comunidades eclesiais e ecológicas de base nos bairros das cidades e na zona rural” (*Carta*, 25).

Desde o *Plano de Emergência* (1962), o mundo urbano permanece um desafio para a pastoral e, em especial, para a nucleação de CEBs. Esse desafio se recoloca na Carta do 12º. Intereclesial: “Queremos, a partir das CEBs, repensar a pastoral urbana como um dos grandes desafios eclesiais” (*Carta*, 26).

*Cleto Caliman, sdb. Doutor em Teologia pela FAJE, coordenador do curso de Teologia e da Pós-graduação do ISTA.
c_caliman@salesiano.br*

REFERÊNCIAS

BARROS, Raimundo Caramuru de. **Comunidade eclesial de base: uma opção pastoral decisiva**. Petrópolis: Vozes, 1968.

da Libertação (Duque de Caxias, RJ, 1989). Os intereclesiais daí para frente estão influenciados pela mudança de época que está em andamento. O eixo analítico sociocultural agora prevalece. Entramos em cheio no que se costuma chamar de pós-modernidade, na cultura da subjetividade, no individualismo típico desse novo momento histórico, que ressalta a diferença, a singularidade, a identidade. O novo clima cultural marca a vida da Sociedade, da Igreja e, conseqüentemente, das CEBs. Seguem os temas dos intereclesiais dessa fase: CEBs: culturas oprimidas e a Evangelização da América Latina (Santa Maria, RS, 1992); CEBs: Vida e Esperança das Massas (São Luís, MA, 1997); CEBs, Povo de Deus 2000 anos de Caminhada (Ilhéus, BA, 2000); CEBs: Espiritualidade libertadora (Ipatinga, MG, 2005); CEBs: Ecologia e Missão (Porto Velho, RO, 2009).

CASALDÁLIGA, Pedro. Uma igreja na Amazônia. **SEDOC**, Petrópolis, v.4, p.955-986, fev.1972.

COUTINHO, Sérgio Ricardo. As CEBs no Documento de Aparecida. **Encontros teológicos**, Florianópolis, v.23, n.3, set./dez. 2008, p.99-110.

Lesbaupin Ivo (Org.). **O cotidiano das CEBs**. Rio de Janeiro: Iser/Assessoria, 2004.

MARINS, José. **CEBs e pequenas comunidades eclesiais**. Brasília: Ed. CNBB, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. Histórias de fé e vida nas CEBs. **Concilium**, 296, 2002. p.38-46.

TEIXEIRA, Faustino. **A gênese das CEBs no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1988.

MINISTÉRIO PRESBITERAL: desafios e perspectivas

Solange Maria do Carmo

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

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

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 expectativas que o povo de fé projeta nele. O sonho do povo de ser valorizado e acolhido. O desejo de ser bem formado e poder exercer sua vocação de povo sacerdotal. A esperança de encontrar no ministro ordenado um animador da comunidade com quem seja possível trabalhar em comunhão e formar uma verdadeira comunidade de fé. A expectativa de quem não se contenta com o que já tem e quer muito mais: quer fazer cada vez mais sua experiência de Deus, quer ser mergulhado no mistério, redescobrir a força transformadora de vida do evangelho de Jesus Cristo. Um verdadeiro advento acontece toda vez que a comunidade aguarda a chegada de seu novo ministro ordenado.

Diante de tantas expectativas, uma pergunta não quer calar: *Quais as características principais que o povo espera encontrar no presbítero de hoje? Ou, em outro formato: Que modelo de presbítero o povo deseja para suas comunidades?*

A partir dessa pergunta, já fica circunscrito o âmbito de nossa reflexão. Não vamos fazer teologia ou polemizar em torno de questões como ordenação de mulheres, de homens casados, de homossexuais, etc. Vamos apenas pensar um pouco sobre as expectativas do povo em torno do ministro ordenado que já se encontra legitimado no cenário da Igreja católica exercendo seu ministério ou, no máximo, refletir sobre aqueles que estão se preparando para assumir tal função. Eu adoraria poder conversar francamente sobre a ordenação de homens casados ou de mulheres; seria maravilhoso ponderar as argumentações bíblicas

e teológicas, pesquisar a história, buscar as raízes do costume de se ordenarem apenas homens. Gostaria ainda mais de falar sobre a pertinência e a necessidade – ou não – de ministros ordenados, e inclusive sobre o modelo hierárquico que prevaleceu nas comunidades católicas, legitimado pelo sacramento da ordem nos seus três graus. Mas alço voos pequenos. Atrevo-me, neste artigo, a fazer apenas singelas considerações sobre os presbíteros que estão nas comunidades paroquiais com a responsabilidade de animar o povo de Deus.

Desde Trento, quando esse modelo de formação em seminários se impôs – o que foi, sem dúvida, um grande passo e uma conquista de proporções incalculáveis para seu tempo –, um modelo de ministro ordenado foi se delineando: um homem formado nas humanidades, conhecedor da verdade revelada e porta-voz dessa verdade. Quase sempre um homem muito culto, conhecedor de línguas – português, latim, grego, francês em alguns casos – um bom administrador, exímio orador, um homem de influência na comunidade, de voz ativa, um parceiro fabuloso dos prefeitos ou um adversário terrível destes, um defensor da moral e dos bons costumes, disposto a dar a vida para defender sua grei dos ataques do adversário, quase sempre um homem muito piedoso, não um grande teólogo, mas um homem de fé ao modo de seu tempo. Um pastor que defende seu rebanho e o guia. E que, ao final de seu discurso, diz “Assim seja!” e todos respondem “Amém!”. A voz unívoca da Igreja, por meio de seus legítimos representantes, não encontrava fortes opositores.

Mas com a inevitável chegada da modernidade, mesmo que tardiamente no Brasil, esse modelo *pastor de almas*² sofreu mudanças. O Vaticano II percebeu isso e tornou-se expoente máximo desta virada. Com a abertura do concílio para as esperanças e alegrias do mundo (GS 1), o cristão se reconciliou com o seu tempo, assimilou a inevitável contribuição da razão e o presbítero ganhou nova feição. Um

² Expressão ainda encontrada em diversos documentos do Vaticano II (SC 14 e 19), como também no Código de Direito Canônico (CDC), número 771, por exemplo.

presbítero menos detentor da verdade e mais *profeta* surge no cenário da Igreja: um homem engajado nas lutas de seu povo, um líder não tão preocupado com a verdade e os dogmas, mas com a vida sofrida e oprimida de sua gente. Ou então um teólogo, um pensador da fé, um *professor*, um mestre, um doutor – os jesuítas que o digam! Um homem que procura dar razões da sua fé diante de um mundo em processo de secularização. Mundo cujo modelo de cristandade vai ficando cada vez mais distante, mas que, apesar da crescente secularização, ainda se encontrava povoado de cristãos, de pessoas advindas de famílias católicas, que respiravam esse ar sagrado, essa mística católica. Um modelo mais *profeta-professor* se impôs: um homem cuja piedade ressurgiu das cinzas de sua gente pisada e da utopia do Reino que Jesus anunciou. Um homem que entendeu que, ao final de seu discurso, não pode dizer mais “Assim seja!” e que o povo não deve dizer “Amém!” tão fácil. Ao final do discurso, é preciso dialogar, ver as realidades distintas de cada gente, julgar as motivações à luz do evangelho, conhecer as razões, pensar a plausibilidade do projeto em cada realidade para agir de forma transformadora.

Nem bem a Igreja se entendeu com a modernidade e já se vê obrigada a dialogar com um novo tempo, a tão propalada e polêmica pós-Modernidade. Como dizem sabiamente alguns estudiosos, “não um tempo de mudanças, mas uma mudança de tempo”: uma mudança epocal. Essa mudança epocal não se refere a novas formas de pensar, a novos métodos, a novas tecnologias, onde cada coisa é nova a cada dia, numa velocidade da luz, rápida demais para a estrutura lenta e pesada da Igreja que se formou ao longo desses dois mil anos. Uma mudança que formatou uma sociedade cujos valores precedentes não permanecem mais estáveis e, por isso, não orientam mais o discernimento diante das mudanças. Uma mudança muito significativa, perspicaz, radical, profunda: uma mudança de valores, de paradigmas... Poderíamos dizer “não uma mudança, mas sim uma *mutação*, algo no DNA das pessoas, no gene da sociedade”. Uma

sociedade de tal forma secularizada que não se delineia mais sob o formato cristão, e cujos membros ficam cada vez mais distantes do homem católico forjado pelo modelo da cristandade. Uma sociedade extremamente secularizada e, ao mesmo tempo – ou talvez por isso! –, tão voltada para o sagrado, que até parece difícil conciliar as duas coisas. Uma sociedade composta de homens e mulheres que não conhecem mais Jesus Cristo, apesar de quase sempre serem batizados, pessoas que não encontram sentido no projeto do Reino de Deus, não se identificam com a proposta do evangelho; pessoas para quem o evangelho perdeu sua força, sua identidade, uma multidão de batizados que não entendem mais a Igreja como mãe. Uma mutação que afeta, sem dúvida, o novo modelo de presbítero e o público-alvo de sua ação: o povo em geral e, em especial, os membros das comunidades católicas.

A pergunta *Quais as características principais que o povo espera encontrar num presbítero hoje?* – ou, em outro formato, *Que modelo de presbítero o povo deseja para suas comunidades?* – parece encontrar um ensaio de resposta na observação do público alvo que espera esses presbíteros. Quem é essa gente? Uma minoria – que dá a impressão de ser ainda muito grande, especialmente no Brasil, país de maioria absoluta católica. São *sobreviventes da grande tribulação da secularização*, que arrancou milhares de pessoas de nossas Igrejas – especialmente os mais cultos, mais ligados à questão da razão, os pensadores, os intelectuais, os que têm opinião própria, os que acreditaram na grande utopia da razão. Outros são *sobreviventes da grande cruzada dos neopentecostais*, que arrastou multidões, especialmente de pobres, migrantes, sofredores, desempregados para todo tipo de denominação na esperança de encontrar alento para seus penares. Alguns são *sobreviventes da sutil e capciosa investida das seitas orientais ou do espiritismo kardecista*: pessoas quase sempre bem estabelecidas financeiramente, que procuram um nirvana, um alento, um consolo no meio do vazio de suas posses.

Parece-me que a Igreja perdeu os ricos para o espiritismo e as religiões orientais; os intelectuais da classe média alta para a secularização e o ateísmo; os pobres para os movimentos pentecostais e as igrejas da teologia da prosperidade. Sobrou um resto, quase sempre da classe média baixa: pessoas que insistem em acreditar contra toda descrença; pessoas que lutam bravamente contra o ateísmo que ronda suas mentes e que prosseguem à procura de respostas teológicas que nunca vêm; homens e mulheres que anseiam pela experiência de Deus, que, quando oferecida, quase nunca é suficiente para ajudá-los a enfrentar a dureza da vida e o sofrimento que ela lhes impõe; uma grande maioria sem identidade católica, com uma fé plural, quase sempre feita da bricolagem de elementos diversos de religiões e filosofias de vida bem distintas; outro grupo feito de católicos tradicionais, que se mantêm fiéis à tradição recebida, ainda que não saibam muito bem por que ainda são católicos. Uma multidão secularizada, mas com rasgos de religiosidade popular e fé, que ainda dá visibilidade a nossas Igrejas³.

O que estes heróis da resistência esperam do ministro ordenado que a Igreja lhes destina?

Em primeiro lugar, num mundo tão secularizado e ao mesmo tempo com experiências religiosas tão múltiplas, partir do pressuposto de que o católico já fez sua experiência de Deus e já conhece Jesus Cristo é no mínimo arriscado, se não ingênuo. O ministro ordenado é atualmente *desafiado a desenvolver um trabalho de revelação mais que um trabalho de explicação e de expressão de uma fé já vivida*⁴. A tomada de consciência da virada epocal nos anima a propor a passagem de um modelo de presbítero, que mantém e garante a fé – por meio de uma pastoral de manutenção⁵ (VILLEPELET, 2003) –, a um presbítero que favoreça o encontro com

³ Cf. CNBB. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil** (DGAE 2008-2010). Brasília: CNBB, n.88. Doc.87. 1988.

⁴ Cf. VILLEPELET, D. Les défis actuels de tâche catéchétique. **Revue Catéchèse**, n.173. 2003.

⁵ Cf. DA, 366 e 370, que convida a Igreja a uma verdadeira “conversão pastoral”.

Jesus Cristo e promova a descoberta da singularidade cristã, fazendo dessa experiência uma mediação fecunda para a busca da identidade do sujeito contemporâneo.

Assim, parafraseando Denis Villepelet (2000)⁶, nós entendemos que o presbítero é convidado a ser alguém que confere ao seu ministério uma orientação resolutamente querigmática⁷, iniciática, que favorece a experiência primeira da fé. O desafio do ministro ordenado *não é tanto o de ajudar o povo a ligar a vida e a fé*, como se a fé já fosse um pressuposto, um dado concreto inquestionável, presente na vida dos frequentadores de nossas comunidades. Seu desafio atual parece ser *o de ajudar sua gente a se apropriar desse ato de fé e de assimilar suas verdadeiras repercussões para a vida*. A experiência da fé não é algo tão evidente assim. Deus é um Deus totalmente outro, um mistério inacessível e incompreensível que ultrapassa infinitamente o homem e que se encontra irremediavelmente escondido. Se nós temos o privilégio de conhecê-lo é porque esse Deus misterioso, na grandeza do seu amor, se revelou em seu Filho. Para assumir sua tarefa, o presbítero contemporâneo precisa se lembrar de que o único caminho praticável do homem para Deus, como disse Barth, é aquele que vai de Deus para o homem e que se chama Jesus Cristo. Crer no Deus de Jesus Cristo é se confiar nas

⁶ Cf. VILLEPELET, D. *Catéchèse et crise de la transmission*. In: GAGEY, H. G; VILLEPELET, D. **Sur la proposition de la foi**. Paris: L'Atelier, 2000.

⁷ Não se entenda com isso uma divisão entre *catequese* e *evangelização*, como se evangelização fosse algo primeiro e a catequese viesse logo em seguida. Entendemos que *toda catequese é evangelizadora* e *toda evangelização é catequética*. Alertamos, porém, para a importância da experiência querigmática, o primeiro anúncio. Não *primeiro anúncio* em ordem cronológica, mas primeiro no sentido de eminente, de primazia. O querigma é o *anúncio primeiro*, pois ele é fundante da fé. Sem conhecimento da vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus, sem essa experiência fundante do Deus que nos amou em seu Filho na ação de seu Espírito, a fé se esvazia de sentido. Torna-se uma doutrina, um conjunto de leis e regras a serem seguidas. Mas a fé cristã não é uma doutrina, é o seguimento de uma pessoa – Jesus Cristo – que nos amou e se entregou por nós e que nos convida à entrega total a ele. Cf. CNBB. **Evangelização e missão profética da Igreja**. Doc. 80. São Paulo: Paulinas, p.26 e 52. 2005. DGAE 2008-2010, 54 e 57. E também *Evangelii Nuntiandi*, 22 e 27; Diretório Nacional da Catequese (DGC), 13d.

mãos do Pai, que em Jesus Cristo revela seu amor. O Deus totalmente outro se torna acessível em Cristo, é visibilizado nele. Ajudar o povo a fazer essa experiência do Deus totalmente Outro, mas totalmente próximo e presente em nossa história, desponta como missão primeira do presbítero hoje. A fé cristã não sobrevive mais nas atuais circunstâncias se não for assumida como uma convicção pessoal e livre. A fé herdada de nossos pais já não garante mais a nossa fé. Antes de ser transmissão, a fé é proposta que deve ser livremente assumida ou rejeitada (LETTRE DES ÉVEQUES AUX CATHOLIQUES DE FRANCE, 1996). E esse apossar-se da fé vem pelo caminho da experiência pessoal com Deus, realizada na comunidade eclesial. O povo quer Deus, quer fazer seu mergulho em Deus⁸. Anseia por Deus como a corça suspira pelas águas. Essa experiência de Deus, fundamental na vida cristã, não se dá sem menos. Há todo um processo que a favorece ou a dificulta. O presbítero é convidado a ser um mistagogo: alguém que acompanha o iniciante na fé, ajudando-o a fazer esse mergulho no mistério, e não somente alguém que ensina ou mantém a fé já despertada. Alguém que ajuda sua gente a se render diante do mistério escondido do Pai, revelado em Jesus Cristo por seu Espírito.

O caminho para o mergulho na fé é diversificado e comporta várias modalidades. Cito apenas três delas, para mim fundamentais e bem próprias do ministério ordenado.

a) A liturgia

A liturgia católica nada mais é que a celebração do mistério da morte e ressurreição de Jesus, o Filho de Deus, por meio de quem o Pai se dá a conhecer, na ação do seu Espírito⁹. O presbítero é o homem da liturgia, em todos os sentidos, não só da celebração dos sacramentos. A liturgia é o lugar da experiência do mistério, do encontro com Deus, do cultivo da comunhão com ele, que se revela e se torna presente no meio de nós. Expressões como “celebrar bem”, “celebrar com beleza”, “celebrar de forma a penetrar no mistério” não deveriam existir. A princípio são pleonásticas. O mistério da

⁸ Cf. também DA, 144-145, que insiste sobre esse encontro com Jesus Cristo.

⁹ Cf. DGAE 2008-2010, 68.

paixão, morte e ressurreição de Jesus que acontece em cada celebração já contém o belo, é pleno, é profundo por natureza. Mas, às vezes, o pleonasma é necessário para recordar que o fundamental arrisca-se a ficar esquecido. Nossa gente católica tem o bom costume de celebrar. A velha e surrada Missa nunca caiu de moda, mesmo com toda a virada que o catolicismo sofreu. Mesmo que seja de vez em quando, até o católico mais relaxado vai a alguma celebração. Pode ser uma missa de formatura do filho, a celebração das exéquias de algum parente querido, o casamento de algum conhecido, o batizado do filho de um bom amigo... O presbítero tem à sua disposição, bem à sua frente, uma multidão de gente reunida. Basta celebrar bem, basta deixar Deus se revelar no mistério celebrado e a comunidade terá iniciado um processo de volta para Deus, de redescoberta da fé adormecida pelo processo de secularização da sociedade, de reencantamento com a boa-nova de Jesus Cristo. A liturgia é fonte e cume da vida cristã, já disse o concílio (SC, 10). Se é fonte e cume da vida cristã, toda expressão de fé vem dela e nela desemboca. Ou melhor, ela é a expressão do encontro de Deus com sua gente e de sua gente com seu Deus. Eu sou do grupo dos que pensam que missa bem celebrada é aquela que favorece o encontro com Deus; aquela na qual o povo cultiva sua relação com ele; aquele encontro de onde o povo sai fortalecido, alimentado, nutrido; aquela celebração onde o povo celebra – pois é um povo sacerdotal – podendo expressar sua vida na presença do Deus da vida. Os presbíteros são desafiados hoje a celebrar de forma que o povo sinta vontade de voltar para o próximo encontro, mesmo que ali ele tenha ido por acaso, e não tanto por escolha. Um presidente que celebre bem, que como dirigente ajude o povo a fazer seu mergulho no mistério, é algo a que a comunidade de fé tem direito. Ou nossos presbíteros rezam bem com sua gente, ou nossas igrejas vão ficar cada vez mais vazias (cf. VILLEPELET, 2007, p.65). Espera-se, pois, que o presbítero seja um **mistagogo, mais que um mestre ou um professor**. Alguém que celebre a vida e o mistério, não que apenas os explique. Com isso não se quer afirmar que não se deva ensinar, dar algumas explicações, pois faz parte do *munus*

presbiteral também ensinar. Celebrar a vida e o mistério não exclui o *munus* de explicar, afinal o povo tem direito à teologia. O risco do qual devemos fugir é o de celebrar com a cabeça e não com o coração; realizar o culto sem, no entanto, se envolver e sem envolver o povo no mistério celebrado.

b) A catequese

Se, na prática, a catequese está nas mãos dos leigos, por direito ela pertence ao bispo e aos ministros ordenados. Reza o Direito Canônico que o bispo é o primeiro responsável pela catequese, devido a seu *munus* próprio de ensinar (cf. CDC 773, 774, 775, 756, 375 e 386), e os presbíteros, como seu colaboradores, por participação (cf. CDC 757, 528 e 529). A dimensão bíblico-catequética da ação evangelizadora da Igreja, por exemplo, encontrou-se até pouco tempo atrás sob os cuidados da Congregação para o Clero, o que também mostra que o ministério presbiteral engloba a urgente tarefa de evangelizar (cf. CIC, 762). A ação evangelizadora da Igreja não é uma coisa à parte, uma tarefa a mais; é continuidade da ação litúrgica, pois a mesa da palavra e a mesa da eucaristia não são duas coisas separadas, mas intimamente ligadas. E, porque elas estão intimamente unidas, toda ação catequética ou evangelizadora da Igreja penetra o mistério pascal e o favorece¹⁰. A centralidade da Palavra de Deus nessa ação desponta natural e claramente¹¹. A comunidade de fé espera que o ministro ordenado ofereça a ela esse contato com a Palavra da vida. Ela quer beber dessa fonte, quer se nutrir dela, quer descobrir nela a força da vida que sustentou tantos mártires da fé na história da Igreja, quer se envolver na sua trama e fazer parte dela. Espera-se, pois, que o ministro ordenado seja **um catequeta, mais que um teólogo**: alguém que repense a evangelização de sua comunidade e ajude-a a ser evangelizada, fazendo sua experiência do Deus de Jesus Cristo. O ministro ordenado pode ser também um teólogo, embora deva ser, por seu *munus*, mais catequeta. O problema é quando o teólogo não sabe catequizar o povo.

¹⁰ O DGC, ao convidar a catequese a “anunciar os mistérios do cristianismo”, insere a catequese nessa dinâmica da Revelação, cuja iniciativa primeira é de Deus. Cf. DGC, 33.

¹¹ Cf. DNC, 106-107; *Catechese Tradendae*, 27.

c) O encontro com o outro

Se o Deus escondido se torna próximo e se dá a conhecer e experimentar na ação litúrgica e evangelizadora da Igreja, o lugar por excelência do encontro com Deus é o ser humano, uma vez que o “Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). No mistério escondido de cada pessoa, Deus se revela; ele age; o Deus totalmente outro se mostra no rosto daquele que pede para ser amado e oferece seu amor. Não se pode pensar em experiência de Deus se não no confronto com aquele que de nós se aproxima¹².

O presbítero tem sempre diante de seus olhos pelo menos dois públicos bem distintos.

Existe um povo sofrido, que é maltratado por forças opressoras e pelas mazelas da vida desigual, consequência de um sistema desumano. Esse povo quer ser acolhido, escutado e ajudado. Ao ministro ordenado, muitos vão buscando uma orientação, um conforto, um alívio, uma palavra amiga... A ele vão alguns buscar ajuda financeira, remédio, comida... Outros vão atrás de força para viver, de sabedoria para se safarem das enrascadas da vida... Casas e escritórios paroquiais tornaram-se ponto de referência, de apoio, pronto-socorro para todo sufoco e apuro da vida, mesmo nas cidades e comunidades pequeninas. Conta-se com o presbítero para defender a vida, para acolher e cuidar da vida ameaçada e frágil. A acolhida tem sido apontada como uma das exigências mais gritantes de nossa gente. E para isso, não basta apenas capacitar boas secretárias, criar a pastoral da acolhida ou da visitação catalogando as famílias, ou abrir uma Casa do Peregrino. É preciso muito mais: uma atitude de culto e de reverência diante do outro que se aproxima. Reverenciar o outro, especialmente o mais fraco, aquele cuja vida está mais ameaçada, desponta como tarefa urgente do presbítero.

¹² DGAE, 117: “Importa valorizar o encontro pessoal como caminho de evangelização”.

Existem ainda os leigos atuantes na Igreja, aqueles que resistem bravamente contra toda evasão e insistem em ser Igreja. Esses também precisam ser acolhidos e amados. São aqueles que desejam participar mais da vida da Igreja, inclusive das decisões, das quais os leigos, por direito, devem participar. O Código de Direito Canônico fala disso. Os leigos têm direito de participar. Compete ao ministro ordenado fomentar e criar condições para que essa participação seja efetiva, por exemplo, por meio dos conselhos pastorais. Os leigos participam até na administração, por meio dos conselhos econômicos. Nosso povo, tão desrespeitado em seus direitos, quer na Igreja uma acolhida diferente (“Os chefes das nações as oprimem... entre vós não deve ser assim” – Mc 10,43). Quer participar de forma ativa e decisiva.

Por isso, espera-se que **o presbítero seja mais um pastoralista, que um simples gerente ou administrador**. Alguém que acolha as pessoas com respeito e dignidade, que cuide da ovelha ferida; alguém que conforte os leigos e os promova para que possam participar melhor da vida da própria Igreja, sentindo-se não apenas servos do clero, afinal, como disse o evangelista, o próprio Jesus chama seus discípulos de amigos e não de servos (cf. Jo). Nossos leigos querem ser discípulos e missionários, como hoje é comum dizer; não apenas ajudantes ou colaboradores dos presbíteros. Por isso, espera-se que o presbítero seja alguém que saiba cuidar de pessoas, mais do que de coisas. E que, ao cuidar das coisas, ao gerenciar a vida da Paróquia ou da comunidade, sempre em comunhão com os leigos, faça-o para o bem das pessoas. Para isso, é preciso cultivar uma atitude reverencial e respeitosa para com o outro que se aproxima de nós, como sinal do Filho de Deus encarnado. Na pessoa do próximo, o Deus totalmente outro se manifesta e se deixa experimentar: uma verdadeira experiência do mistério escondido!

Em segundo lugar, é preciso pensar que, em sociedades de mudanças tão rápidas, o futuro se torna incerto demais. Diante dessa incerteza, o indivíduo se encontra constrangido para se movimentar, sem perspectiva e sem projeto. Essa incerteza provocada pelo excesso de mobilidade e de velocidade torna-se irritante e confina as pessoas ao recuo

sobre si mesmas, desenvolvendo uma desconfiança muito forte no que diz respeito a toda forma de esperança. Para se construir como sujeito, o indivíduo não pode mais se entregar a uma ordem das coisas que antes eram certas e evidentes. Nada é tão certo mais. Fernando Pessoa dizia: "Deito e durmo, e sei que a primavera é certa!". Já não vivemos essa certeza da primavera que virá. No mundo multirreferencial contemporâneo, torna-se urgente cada um elaborar suas próprias referências, se não quer morrer de overdose de informações. Esse é um trabalho solitário, sofrido, complexo e geralmente conflituoso. A liberdade do indivíduo tornou-se sua grande exposição. Sem certeza, ele se agita a construir uma identidade que não seja fútil, tola, vazia. O trabalho do ministro ordenado é, pois, mais o de ajudar cada um a construir sua própria identidade que o de lhe dar certezas. Na sinfonia de vozes que ressoam desarmoniosas na sociedade, a Igreja é interpelada a ser essa voz suave, aquela que anuncia o sussurro criativo da boa-nova e motiva o católico a simplesmente ser, num processo de contínua construção de sua interioridade.

Então, torna-se urgente pensar como difundir o bom rumor do evangelho na situação ocidental e mundial contemporânea. Poderíamos nos perguntar: "Como anunciar a boa nova de forma que ela seja crível?" Nós não podemos nos dispensar de uma reinterrogação fundamental sobre a maneira de conceber o testemunho da fé nas sociedades (ALBERICH, 1985, P.167). O presbítero é convidado, pois, a pôr mãos à obra e buscar novo ar fresco para as problemáticas do anúncio da boa-nova hoje. Não basta manter os católicos na Igreja, nem manter as pastorais e os movimentos da Igreja em funcionamento. É preciso ir além da pastoral da manutenção, favorecendo aos católicos a verdadeira experiência da fé e a construção de sua identidade cristã¹³.

Para isso, pensa-se num presbítero que seja mais um mistagogo que um professor; um catequeta mais que um teólogo, um

¹³ CF. DA, 159.

pastoralista mais que um gerente ou administrador.

*Solange Maria do Carmo é leiga. Cursou Teologia na FAJE e licenciatura em Filosofia na PUC Minas. É mestre em Teologia Bíblica e faz doutorado em Catequese, também na FAJE.
solangedocarmo@ig.com.br*

REFERÊNCIAS

ALBERICH, Emilio. Regards sur la catéchèse européenne. **Catéchèse**, Paris, n.100-101, 1985.

LETTRE DES ÉVÊQUES AUX CATHOLIQUES DE FRANCE. **Proposer la foi dans la société actuelle**. Paris: CERF, 1996.

VILLEPELET, D. Les défis actuels de tâche catéchétique. **Catéchèse**, n.173, 2003.

VILLEPELET, D. Catéchèse et crise de la transmission. In: GAGEY, H. G; VILLEPELET, D. **Sur la preposition de la foi**. Paris: L'Atelier, 2000.

VILLEPELET, D. **O futuro da catequese**. São Paulo: Paulinas, 2007.

REFLEXÃO TEOLÓGICO-LITÚRGICA A PARTIR DO POEMA "MISSA DAS 10", DE ADÉLIA PRADO

*Roberta Garcia de Oliveira
Antônio Marcos Gonçalves Júnior*

1. INTRODUÇÃO

A disciplina "Liturgia Fundamental e Práxis" ministrada no Curso Gestão Pastoral do Instituto Santo Tomás de Aquino tem como proposta enfatizar o mistério celebrado destacando elementos e aspectos importantes que ajudem e levem a uma prática litúrgica mais autêntica, encarnada, vivencial e consciente. Auxilia na compreensão das bases antropológicas e teológicas do culto cristão, e também na percepção de que na celebração litúrgica se vivencia o encontro, a partilha, a memória e insere a vida de cada pessoa na dinâmica do mistério pascal de Cristo.

Na primeira parte do referido curso se estuda a fenomenologia e a teologia da celebração, procurando elucidar, dentre outras questões, *o que é celebrar? o que se celebra? quem celebra? como se celebra?* Tais questões são debatidas a partir do ponto de vista da

liturgia cristã, bem como do seu sentido concreto e prático.

Este artigo consiste no desdobramento de uma atividade realizada em sala de aula proposta pelo professor frei Joaquim Fonseca, OFM. A atividade versava em confrontar as questões acima com o poema "Missa das 10", de Adélia Prado. Se por um lado, a reflexão que teceremos a seguir seja despreziosa, por outro, visa provocar uma discussão sobre nossa prática litúrgica, bem como nosso agir cristão. A ignorância, ou até mesmo a mediocridade na vivência profunda e autêntica dos ritos, revela uma fé vazia que se expressa na pouca disposição de os fiéis se colocarem no seguimento Daquele em quem acreditamos.

2. O POEMA "MISSA DAS 10" E SUAS IMPLICAÇÕES NA NOSSA PRÁTICA CELEBRATIVA

Frei Jácomo prega e ninguém entende.
 Mas fala com piedade, para ele mesmo
 e tem mania de orar pelos paroquianos.
 As mulheres que depois vão aos clubes,
 os moços ricos de costumes piedosos,
 os homens que prevaricam um pouco em seus negócios
 gostam todos de assistir a missa de frei Jácomo,
 povoada de exemplos, de vida de santos,
 da certeza marota de que ao final de tudo
 uma confissão "in extremis" garantirá o paraíso.
 Ninguém vê o Cordeiro degolado na mesa,
 o sangue sobre as toalhas,
 seu lancinante grito,
 ninguém.
 Nem frei Jácomo.

Adélia Prado

O poema "Missa das 10" retrata uma realidade preocupante no que se refere à dimensão litúrgico-celebrativa. Nele não aparecem, de forma positiva, aspectos elementares da ação litúrgica; o que ali vem

apresentado é uma missa que é “assistida” e não participada; uma mensagem que não é compreendida nem por quem a emite e muito menos da parte de quem a recebe; a ausência do sentido comunitário e do protagonismo da assembleia como sujeito da celebração; e a perda da centralidade do mistério pascal. Conforme nos alerta o célebre liturgista espanhol L. Maldonado,

o mistério pascal de Jesus Cristo, isto é, a passagem de sua morte à sua ressurreição, triunfando diante da morte e do pecado, mediante a glorificação do Espírito Santo, é o núcleo do mistério oculto durante séculos no seio do Pai e agora revelado na história. E esse é também o centro do mistério litúrgico, que é o centro da história sagrada da salvação por realização da obra da redenção. Nesse sentido, percebe-se a relação essencial entre o mistério pascal e a liturgia e, de modo definitivo, entre o mistério pascal e o mistério da Igreja. Na celebração litúrgica, aparece toda a riqueza da páscoa do Senhor (MALDONADO, 1990, p.248).

O poema deixa entrever que a assembleia da “Missa das 10” é constituída de um público de classe média alta e que se sente muito bem com este tipo de celebração dominical, inclusive com a homilia. Ao que parece, tal 'pregação' não questiona a posição e o *modus vivendi* dessa gente na sociedade. Em suma, uma celebração fria, onde a comunicação é falha, onde a vida das pessoas parece estar desvinculada da liturgia, onde a compreensão de que é a assembleia quem celebra parece não existir. Afinal,

a Igreja é o povo de Deus, convocado e reunido por Jesus Cristo, no Espírito Santo. Compreende todos os batizados e batizadas; e assim impõe-se a necessidade de levar em conta a igualdade entre homens e mulheres, baseada no batismo. Como membros do povo sacerdotal, profético e régio, os leigos e leigas voltam a ser chamados a assumir sua “cidadania” eclesial e sua missão como Igreja no mundo, na sociedade, a serviço do Reino. [...]; este sacerdócio batismal é a base da

participação de todo o povo de Deus na liturgia; o sacerdócio do clero, sacerdócio ministerial, brota da mesma e única fonte – o sacerdócio de Cristo – e está a serviço do sacerdócio do povo (BUYST, 2002, p.92-93)

Celebrar tem a ver com encontro, festa, memória. No poema não aparecem com clareza esses elementos; pelo contrário, ali é retratado um tipo de piedade individualista, amorfa e distante da dimensão do "memorial" que se celebra na liturgia cristã. Tem-se, na verdade, a sensação de algo mecânico, do simples cumprimento do dever dominical. O "ninguém vê o cordeiro degolado na mesa" denuncia a total obscuridade do mistério celebrado. Afinal, na liturgia, celebramos a vida nossa no mistério de Cristo e vice versa. Em outras palavras, o ato de celebrar pressupõe a inserção de nossas páscoas na Páscoa de Cristo, atualizada em cada ação litúrgica. O texto em questão, longe disso, retrata uma liturgia distante que carece de sentido, de atualização, de encarnação e contextualização e, por conseguinte, de compromisso.

Enquanto a liturgia é o culto de uma vida cristã transformada em fidelidade a Deus, expressa e santificada em alguns atos sacramentais que atualizam a presença da salvação, a celebração é o momento em que ocorre essa atualização mediante gestos, símbolos, ações e ritos. Nesse sentido, a celebração é representação – nova presença – e a atualização no plano local-temporal do exercício do sacerdócio de Cristo, ou seja, o objetivo definitivo da liturgia-celebração é a realização eficaz, *hic et nunc*, do Mistério Pascal: "celebra-se" (efetua-se) um rito, mas para "celebrar" (alcançar) o mistério de Cristo (POUILLY, 2004, p.64).

O ato de celebrar é sempre comunitário, pressupõe a participação de toda a assembleia reunida. Todos são sujeitos ativos na ação litúrgica, cada um exercendo seu ministério. O poema retrata um monólogo, uma ausência no que se refere à participação e ação. A pregação do frade e a não compreensão das pessoas – e talvez do

próprio pregador! – mostram que não existe uma conexão entre o que é dito e o que se vive no dia a dia da comunidade. O poema também diz que o povo gosta de “assistir” à missa de frei Jácomo. Isso mostra que essas pessoas não compreenderam, ou não tiveram oportunidade de assumir seu real lugar na celebração talvez pelo simples fato de acharem mais cômodo esse tipo de celebração desencarnada da vida.

Nunca é redundante lembrar que os ministérios são um fator essencial de uma eclesiologia de comunhão e participação, na qual todos os membros contribuem, cada um a seu modo, para a edificação do corpo (cf. 1Cor 14,5; Ef 4,12). A Igreja é toda ela ministerial e os ministérios têm seu fundamento no sacerdócio comum dos fiéis.

Estes, por força do batismo, têm direito e obrigação à participação plena, consciente e ativa na ação litúrgica (cf. SC 14). A assembleia dos fiéis não é uma simples reunião de pessoas. É, sim, uma comunidade congregada e organicamente estruturada sob a ação do Espírito Santo. Nela, há pessoas que desempenham diferentes funções, destacando-se o exercício da presidência da celebração. Esse ministério, assim como todos os demais, “não está acima da assembleia, mas dentro dela; não sobre a comunidade, mas a serviço da mesma”(FONSECA, 2010, p.14).

No que tange ao *como celebrar*, podemos destacar dentre outros elementos a Palavra, os gestos rituais, os símbolos que, como tais, devem conduzir a assembleia ao mistério celebrado. Na “Missa das 10”, tais elementos são inexpressivos e alguns deles até ausentes, a começar pela própria fala do presidente da celebração que carece de sentido, de um tom profético. Tampouco há escuta, considerando que não há compreensão. Com isso, pode-se dizer que o poema não retrata uma autêntica ação litúrgica, uma vez que é difícil perceber, na celebração presidida por frei Jácomo, a estreita relação entre liturgia-vida. Quanto à dinâmica celebrativa, o que se intui é um acentuado ritualismo.

O ritualismo acontece quando se enrijece na execução de rubricas, a ponto de cair no rigorismo da norma pela norma, na execução milimétrica de detalhes, sem que haja um envolvimento mais efetivo na proposta do rito. Ritualismo é o rito realizado sem vida; gestos e símbolos, cumpridos apenas porque assim foi estipulado. Desse processo decorre o esvaziamento do sentido de cada rito e o conseqüente distanciamento do mistério celebrado.

Como povo profético, somos chamados a ser "sentinelas", vigilantes, atentos à palavra do Senhor a respeito dos acontecimentos, a respeito do rumo que a história vai tomando. Somos chamados a discernir a presença do Senhor, os avanços ou recuos em relação ao Reino de Deus na realidade pessoal e social. E somos chamados a fazer ouvir essa palavra, anunciá-la, sussurrando em pequenos grupos, ou gritando por cima dos telhados (BUYST, 2002, p.93).

O caráter profético pode ser explicitado, no ato da celebração, sob duas vertentes: a) na dimensão do próprio discurso que, de forma coerente, traduza a mensagem do Evangelho a partir de uma linguagem que atinja cada pessoa; b) na dimensão de uma ação concreta que não se resuma ao ato litúrgico, mas leve a assembleia a assumir um compromisso no dia a dia, em todos os âmbitos da vida.

3. À GUIA DE CONCLUSÃO

A assembleia litúrgica prefigura o mistério da Igreja, manifesta e realiza a comunhão do povo sacerdotal, profético e régio, povo santo consagrado por Deus (cf. 1Pd 2,9). Os diversos ministérios litúrgicos devem ser exercidos em função da participação dos fiéis reunidos.

Participando ativa, externa e interna, consciente, piedosa, plena e frutuosamente da ação litúrgica, os fiéis são levados a vivenciar o mistério de Cristo, a concretizar o seu Reino e se tornar verdadeiros discípulos missionários na promoção da comunhão universal. O

poema “Missa das 10”, ao contrário, diagnostica uma comunidade de pessoas “piedosas” que ainda não conseguiram dar o salto qualitativo no engajamento eclesial.

Diante de situações dessa natureza, permanece o desafio de se organizar uma pastoral litúrgica onde, aos poucos, o “eu” dê lugar ao “nós”, sobretudo no contexto das grandes cidades. Urge também repensar e procurar soluções para determinados tipos de devocionalismo que dificultam a vivência comunitária da fé. Por fim, é fundamental oferecer uma adequada formação bíblica e teológico-litúrgica a todos que, pela força do batismo, têm direito de receber da mãe Igreja.

Roberta Garcia de Oliveira
Antônio Marcos Gonçalves Júnior

REFERÊNCIAS

BOROBIO, D. (Org.). **A celebração na Igreja I: liturgia e sacramentologia fundamental**. São Paulo: Loyola, 1990.

BUYST, I.; SILVA, J. A. **O mistério celebrado: memória e compromisso I**. São Paulo: Paulinas, 2002.

CELAM. **Manual de liturgia I: a celebração do mistério pascal**. São Paulo: Paulus, 2004.

FONSECA, J. **Quem canta? O que cantar na liturgia?** 3.ed. São Paulo: Paulus, 2010.

MARTIN, J. L. **No Espírito e na verdade I: introdução teológica à liturgia**. Petrópolis: Vozes, 1996.

PRADO, A. **Poesia reunida**. São Paulo: Siciliano, 1991.



TABORDA Francisco, SJ. **A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado.** São Paulo: Paulus, 2011. 315 p.

Tenho a grata satisfação de apresentar um excelente trabalho na área da teologia sacramental, mais especificamente, da teologia do ministério ordenado. O autor não precisa de elogios. Doutorou-se em teologia pela Faculdade de Teologia da Universidade de Muenster. Publicou inúmeros artigos e vários livros, entre os quais gostaria de ressaltar: *Sacramentos, Práxis e Festa* (1998, pela Vozes) e *Memorial da Páscoa do Senhor. Ensaio litúrgico-teológico sobre a Eucaristia* (pela Loyola, 2009). Acaba de publicar *A Igreja e seus ministros*, como subtítulo: *uma teologia do ministério ordenado*. A capa do livro à primeira vista parece estranha, uma orquestra e seu regente. À p.9, o A. explica: é uma metáfora do ministério ordenado na Igreja. Nem a orquestra toca sozinha nem o regente rege sozinho. Ambos devem entrar em sintonia.

O livro consta de uma breve, mas densa, introdução e três partes. A I parte, *Volta às raízes*; a II parte, *o Ministério uno e a tríade ministerial*; a III parte, *Estrutura e elementos essenciais de uma ordenação*.

Na introdução (p.19-26) o A. nos inicia didaticamente no tema, explicitando a tese básica, já sugerida pelo título do livro: *a Igreja e seus ministros*, ou seja, a afirmação da prioridade da Igreja, da comunidade eclesial, sobre o ministério. Explica, a seguir, o nome "sacramento da ordem" e o que ele quer dizer; e a opção metodológica de fundo: a atenção ao axioma básico da *lexorandi–lexcredendi*.

A I parte, *Volta às raízes*, se desdobra em três capítulos. O primeiro dos quais, não podia deixar de ser, trabalha *a prática ministerial da Igreja à luz da atuação de Jesus* (p.31-74). Ali a prática de Jesus é apresentada como "não sacerdotal" no sentido que a história das religiões e o próprio primeiro Testamento lhe conferem, de

ligação, mediação, entre o profano e o sagrado, o mundo dos seres humanos e o mundo da divindade. A práxis de Jesus é a do *servo de Javé*, que exerce seu poder no serviço, pela fraqueza. Estabelece, dessa forma, desde o início, o modelo de como deve ser exercido o ministério na Igreja, do poder-serviço.

O segundo capítulo apresenta os *ministérios no Novo Testamento* (p.75-106). Parte do pressuposto de que já no NT há uma pluralidade aberta de ministérios, mas há alguns que são básicos: o ministério dos Apóstolos, dos profetas e dos doutores. Ao redor desses cresce a variedade de outros serviços nas comunidades primitivas. Esses ministérios, na verdade, “estruturam” as comunidades, tendo em vista sempre a fidelidade à doutrina recebida da tradição.

O terceiro capítulo oferece uma visão da *evolução histórica na concepção do ministério ordenado* (p.107-133). O interesse que aí se revela é o de mostrar como, aos poucos, se dá a passagem de uma compreensão pneumático-elesial, ou seja, do Cristo agindo pelo Espírito na comunidade elesial, a uma compreensão cristológico-individualista, sob a influência do direito romano, que acaba por compreender o ministério como *potestas*. Abre-se à compreensão da derivação do ministério diretamente do Cristo para o indivíduo. Assim, o ministro, agora caracterizado como “sacerdote”, se interpõe entre Cristo e a comunidade, Cristo e o fiel. Essa visão prevalece no Concílio de Trento e chega às portas do concílio Vaticano II. A teologia do ministério ordenado que nos chegou do II milênio é superada agora pelo Concílio com uma nova síntese. Na *Lumen Gentium* o ministério está situado dentro do Povo de Deus (cap.II). Aí se estabelece uma relação de circularidade entre o sacerdócio comum dos fiéis e o ministério na Igreja. O papa João Paulo II, na *Pastores Gregis*, aponta para essa circularidade (n.10).

A II parte tem como tema o *Ministério uno e a tríade ministerial*.

Essa parte desenvolve sistematicamente a teologia do ministério. Caracteriza primeiro o que é comum a todo ministério eclesial e, depois, coloca os elementos que expressam o ministério ordenado na tríade, tal como conhecemos hoje.

Assim, o quarto capítulo (p.139-188) revela, desde o início, a orientação assumida pelo A. A Igreja é compreendida como comunhão que se concretiza na Igreja local/particular. Essa Igreja local é uma comunidade fraterna e diversificada pela ação do Espírito. É dentro dessa Igreja local e perante ela que se situa o ministério ordenado: na comunidade eclesial e diante dela. É o que significa a célebre afirmação de Agostinho, que aliás abre o livro (veja na p.5): *Para vós sou bispo, convosco sou cristão*. Depois de situar o ministério dentro da Igreja local e perante ela, cabe situá-lo na “sucessão apostólica”: primeiro, pela comunhão entre as Igrejas, pela via sincrônica e, segundo, na via diacrônica, situando o ministério dentro da Igreja e sendo a Igreja. Assim, o ministério é apostólico porque a Igreja é apostólica e não vice-versa. Esse capítulo termina discutindo a questão da vocação ao ministério ordenado. Na verdade, a graça da vocação chega com o chamado da Igreja para o serviço e não simplesmente por uma decisão intimista e individualista. Sem entrar em detalhes, como o A. sublinha, esse é um debate que foi resolvido no início do séc. XX na querela entre Branchereau e Lahitton, resolvida pela Santa Sé a favor do último.

Postos os elementos teológicos comuns, o A. passa a tratar, no quinto capítulo, da tríade: *a diversidade dos ministérios* (p.189-224). O ministério uno é exercido em face da Igreja na diversidade de ordens: bispo, presbítero e diácono. Estabelece, assim, a função de cada um desses ministérios dentro da Igreja local. Como complemento, encontramos a discussão de duas situações anômalas: a do religioso presbítero e a do bispo auxiliar. O religioso presbítero transita por várias Igrejas locais e seus presbitérios. O bispo auxiliar é bispo de uma sede fictícia, não é dado a uma Igreja local concreta. Além disso, é

bispo sem presbitério. Encurtando a questão, a solução oferecida busca o “princípio da economia” da Igreja oriental. Essas “situações anômalas” se compreendem em vista do bem maior dos fiéis, ou seja, “para a edificação da Igreja na fidelidade ao Evangelho” (p.219).

A III parte do estudo de Taborda é dedicado à *Estrutura e elementos essenciais de uma ordenação*, e se desdobra em dois capítulos. Vejamos: o sexto capítulo trata da *expressão significativa do sacramento da ordem ou quirotonia* (p.229-265), respectivamente da ordenação episcopal, presbiteral e diaconal. Vale ressaltar os elementos essenciais que se encontram, de um modo ou de outro, nas três ordenações: o testemunho da Igreja/eleição do candidato, a imposição das mãos (*quirotonia* no grego) e o reconhecimento da comunidade que recebe o ordenado para o seu serviço. Junto a esses elementos essenciais concorrem alguns atores, envolvidos na ação litúrgica da ordenação: a comunidade local, os bispos vizinhos (no caso da ordenação episcopal) ou o bispo ordenante (para o presbiterado e diaconato), o próprio candidato e, por fim, o Espírito Santo. É importante dizer que a imposição das mãos expressa a eleição do candidato por parte de Deus. Isso para que ninguém se julgue ministro por si mesmo ou por escolha humana, mas por graça de Deus.

O sétimo e último capítulo analisa *as preces de ordenação* (p.267-318), numa abordagem técnica do ponto de vista litúrgico. Numa parte trabalha o *dinamismo literário-teológico das preces de aliança* e, mais concretamente, *as preces de ordenação na liturgia romana atual*. Com certeza, aqueles que se preparam para receber os ministérios ordenados muito se aproveitarão dessa análise.

O nosso livro termina com alguns anexos, contendo: as preces de ordenação do sacramentário veronense/gelasiano, as preces de ordenação presbiteral do sacramentário veronense e do mesmo da ordenação diaconal (p.321-325).

Está de parabéns o autor, Francisco Taborda, e a teologia no Brasil, que ganha um excelente texto, de clareza técnica e metodológica, de fidelidade às orientações básicas do Concílio Vaticano II, tanto no que toca à eclesiologia quanto à teologia sacramental. Nota-se bem depressa que o livro é fruto de longa experiência no magistério teológico. Quem por longos anos tentou ensinar o tratado sobre os ministérios na Igreja, como esse escriba, terá uma orientação segura e fiel à grande tradição da Igreja e um ótimo subsídio para as aulas. Aconselhamos a leitura a todos os ministros da Igreja para que, cada vez, mais aprofundem o sentido teológico, eclesial e espiritual do próprio serviço ao povo de Deus.

C. Caliman, SDB

MARTINS, Helena Contaldo (Org.). **Em contos: CALPistas na criação**. Belo Horizonte: O Lutador, 2011. 8op.

Se navegar é preciso, escrever é uma navegação! Esta obra reúne uma série de contos e crônicas, produzidos por um grupo de alunos do Instituto Santo Tomás de Aquino - ISTA, onde cada autor revela – de forma bem peculiar – a sua intimidade com a escrita. Fazendo dela um meio para ressignificar a sua própria história como indivíduo e a sua visão de mundo. Fruto de vários encontros e motivado pela organizadora, e também escritora, *Helena Contaldo*, este livro desvenda em suas minúcias traços de uma 'pedagogia da libertação': "*Foi no dia dezesseis de janeiro de dois mil e dez que deixei de ser singular para ser plural. [...] Na verdade passava a fazer antítese, ser singular no plural.*" (p.13). E este ato de liberdade dá-se, aqui, através de uma 'experiência literária', por meio de uma navegação no rio das palavras.

Além disso, as crônicas demonstram esta árdua tarefa de dar significado ao que parece ser insignificante. Afinal de contas, como já dizia Sartre em seu livro *O que é literatura?*: "*Ninguém é escritor por haver decidido dizer certas coisas, mas por haver decidido dizê-las de determinado modo.*" Assim sendo, o leitor percebe que este é um daqueles livros que, apesar de sua singeleza, nos revela algo inopinado; nem tanto pela sua 'forma', mas pelo que ela contém.

As crônicas e os contos são divididos, ao longo da obra, em quatro partes. Cada uma com a sua fonte temática da qual procede e na qual desenvolve a sua composição. São elas: '*Partidas*', '*Identidades*', '*Cotidiano*' e '*Acontecimentos*'. O liame entre elas são os fortes momentos experienciais de cada autor e a ousadia de narrá-los, cada um com seu estilo, com seu grau de habilidade em usar as gotas do rio das palavras. Pois, assim como um rio tem a sua nascente e esta é o seu ponto de partida, o primeiro conjunto de contos e crônicas nos mostra os versos da vida em tons de saudade, onde as palavras, "*por mais que se esforcem, não conseguiram traduzir o que só o coração pode sentir.*" (p.13); mostra o novo, aquilo que parte e deixa partes, "*havia*

chegado o tão esperado dia de entrar para o Seminário. Meu ônibus partiria às 11h10 com destino a Belo Horizonte.” (p.16); mostra uma vívida esperança que mesmo na distância de uma noite é capaz de dizer: *“olhei nos olhos dela, já com a nostalgia se materializando em lágrimas e abandonando o meu corpo, e lhe pedi que nossa despedida fosse da maneira como havíamos nos conhecido...”* (p.22) e ir *“rumo a um destino do qual não faço nem ideia e cujo mistério é tão grande que nem ousou questionar.”* (p.23) Como toda partida, no senso de 'pôr-se a caminho', traz consigo uma possibilidade para a realização de um novo projeto de vida, ela também porta a saudade: *“Muita gente ficou para ver a minha saída, choro e alegria ficaram naquele momento.”* (p.25).

Assim sendo, aos poucos aquele rio vai tomando forma, criando uma identidade. O segundo conjunto de crônicas e contos nos revela o jeito moleque, o caráter confuso de viver intensamente, às vezes enfrentando batalhas como um marinheiro em mar revolto, outras matutando como mudar o mundo dentro do próprio quarto. Dessa maneira, os aspectos desse conjunto de contos desvelam claramente quem os escreve: *“Eu soube aos nove anos ou dez que meu nome verdadeiro...”* (p.31); *“fico pensando quando morava na roça e ajudava meus pais no trabalho.”* (p.33); *“Guerreiro tão grande e indomável foi vencido, não sem...”* (p.36); *“Nas prateleiras os primeiros livros de filosofia, a imagem de Nossa Senhora do Carmo...”* (p.38).

E o rio deve seguir o seu curso e, uma vez tendo-o traçado, correr em seu cotidiano em direção à sua foz. O terceiro conjunto de crônicas e contos nos retrata, às vezes de uma forma paradoxal, o diferente no comum. Tentando compreender na plenitude de um dia as partes camufladas da vida num simples contemplar do pôr do sol para, assim, chegar a uma nova visão dos fatos corriqueiros que permeiam o dia a dia. *“No cotidiano, em que momento encontrar o diferente...?”* (p.43); *“Um ensinamento abre horizontes que antes não eram vistos.”* (p.48). Um dia 'comum' num instante pode deixar de sê-lo: *“Você quer ficar entre aqueles que poderão ter a oportunidade de voltar para casa?”* (p.47); *“Preparo-me para ir ao Instituto Santo Tomás de Aquino... O*

caminho não muda, os cenários sim." (p.49). E no cotidiano é possível encontrar de tudo: "*Mendigos catando lixos, ricaços com seus carrões, os bêbados nos botecos... maçãs e peras...*" (p.52).

Em direção ao mar, as águas daquele rio passam por diversas situações. Seja na calmaria do alargamento de suas margens, seja no frêmito de suas estreitas correntezas, o possível é uma certeza onde um único acontecimento pode, inevitavelmente, dar-lhe uma nova direção, um novo horizonte. O quarto conjunto de crônicas e contos nos traz a ponte entre diversos eventos, estes repletos de fatos marcantes e picantes; episódios entre a família e um superior; a ida ao paraíso e a expulsão daquele que não foi. "*Com muito sono, mas com muito sono participei da oração (...) naquela situação, devo ter pescado cem peixes durante os trinta minutos de cantos e leituras.*" (p.58). Um desespero: "*havia tentado o suicídio duas vezes naquele dia...*" (p.60); "*eu percebia que alguém nos ouvia...*" (p.62). Momentos ínvios: "*Depois, muito tempo depois, aquelas palavras fizeram sentido.*" (p.64). Desejos incontidos: "*Esfregava a mão no pescoço, alongado, enfiava o dedos aos cabelos. Eu lia. Um ler qualquer coisa para não [...] desesperar.*" (p.68).

Em contos: CALPistas na criação é uma obra que marca um momento importante na história do ISTA e principalmente para aqueles que fizeram, fazem e farão parte do Curso Avançado de Língua Portuguesa – CALP. Pois a publicação dessa obra literária evidencia os objetivos do curso – que é de oferecer um aprofundamento / aperfeiçoamento do estudo da língua portuguesa e a partir dela ser, também, uma ferramenta de amadurecimento e crescimento intelectual – e ressalta a sua marca, um espaço de escrita.

Enfim, "*compreendemo-nos uns aos outros, à medida que conversamos, também quando nos desentendemos, e por fim, à medida que utilizamos as palavras que expõem diante de nós, compartilhadas, as coisas por elas referidas.*" (Gadamer), a obra apresentada alcança o seu escopo: o de fazer conhecer os frutos de uma navegação realizada pelos 'CALPistas' nos rios da literatura e da vida concreta. Afinal, se

"**Contar se Aprende na Labuta e no Prazer**", mais ainda se Houver entre os Exigentes Leitores um Estímulo Novo para o Aprender!

Haleks Marques Silva, PODP

D Ú V I D A. Direção John Patrick Shanley. Intérpretes: Meryl Streep, Philip Seymour Hoffman, Amy Vida Davis e outros. Roteiro: John Patrick Shanley. EUA: MIRAMAX, 2008. 1 video-disco (104 min.) NTSC son. color.

Trata-se, originalmente, de uma peça de teatro de 2004, escrita por John Patrick Shanley, com nada menos do que 525 apresentações em Nova York. Ganhou o prêmio Pulitzer de Drama, em 2005. O próprio autor fez a adaptação para o cinema e ele mesmo dirigiu o filme. Este também recebeu numerosos prêmios e indicações.

O filme não é um documentário, mas uma trama fictícia com fundo real. De fato, Shanley, nascido em 1950, estudou na Escola Saint Nicolas (edifício mostrado no filme) na primeira metade da década de 60 do século passado. As cenas foram gravadas no mesmo local onde frequentava as aulas na sua infância. Aliás, dedicou essa sua obra cinematográfica a uma antiga professora daquela escola para quem nutria particular afeto e admiração: Irmã Margaret McEntee, que no filme aparece como Irmã James.

A película é de qualidade excepcional sob diversos pontos de vista. Tecnicamente é quase perfeita, mas são, sobretudo, quatro atores que se destacam por sua incomum atuação: Meryl Streep, como Irmã Aloysius; Philip Seymour, como Padre Flynn; Amy Adams, como Irmã James; Viola Davis, como mãe do adolescente negro, Donald Miller. A temática abordada é intrigante e levanta questões muito atuais. O filme trata, simultaneamente, de religião, educação, relacionamento humano, ternura e afeto, simpatias e antipatias, certezas e dúvidas, julgamentos feitos sem argumentos sólidos. Levanta a questão a respeito das maledicências e boatos, que são capazes de destruir a vida das pessoas, aponta também para fixações mentais, preconceitos e valores tidos como absolutos.

O cenário retrata a situação de uma escola católica, dirigida por religiosas, no bairro do Bronx, na cidade de Nova York, no ano de 1964. Para entendermos o enredo é indispensável conhecer — ainda que de modo geral — o contexto histórico dos anos 60 do século XX.

Estamos no umbral de uma nova época histórica, um momento de transição em que entram em jogo dois movimentos opostos. De um lado, aquele que defende os intocáveis princípios da tradição. De outro aquele que lança ideias novas, suscita sonhos e assume comportamentos alternativos, enfim, que promove mudanças tidas por indispensáveis e até mesmo inevitáveis. Eu mesmo deixei documentada essa experiência de crises e buscas na trilogia intitulada *Um religioso em mudança de época*, cujo terceiro volume saiu no presente ano.

Embora o filme se situe numa realidade norte-americana, sua problemática se aplica — com pequenas alterações — à situação europeia daquele mesmo período que coincide com um tempo de crescente prosperidade do Velho Continente, reconstruído após a II Guerra Mundial.

Estamos numa época em que literalmente tudo começa a ser questionado e colocado “em dúvida”. Os modelos de civilização e os valores vigentes até então são fortemente questionados. Aumenta a tensão entre o velho, a tradição, e o novo, o sonhado futuro de “I have a dream” (28-8-1963), título da conhecida canção de Martin Luther King (1929-1968), pastor negro e ganhador do Prêmio Nobel em 1964.

A II Guerra Mundial é, de fato, um divisor d'águas entre dois períodos: um passado, cada vez mais desacreditado, e um futuro cheio de promessas, mesmo sem contornos claros e definidos, empolgando a juventude, simbolizada pelos Beatles, banda de rock nascida na Inglaterra. Anseios de liberdade irrestrita compõem as cores da bandeira levantada pelas novas gerações daqueles anos, também — e

talvez sobretudo — nas áreas da afetividade e sexualidade. Sim, o Ocidente estava entrando numa verdadeira *mudança de época!*

Nos Estados Unidos, o democrata John Kennedy, o primeiro presidente católico daquele país, eleito em 1960, é assassinado três anos depois. Sua presença, cheia de jovialidade, charme e vitalidade, trouxe grandes esperanças de mudanças benfazejas: internamente na luta contra a pobreza e a discriminação racial, externamente no fortalecimento dos Estados Unidos na “Guerra Fria”, para garantir sua hegemonia frente à União Soviética e seus aliados.

Dentro da Igreja Católica, o ano de 1964 coincide com a terceira sessão do Concílio Vaticano II, quando se publicou seu mais importante documento: a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (21-11-1964). É apresentada uma nova visão de Igreja que valoriza particularmente a categoria eclesiológica de Povo de Deus, um povo em marcha na História, onde todos — em virtude de seu batismo — possuem a mesma dignidade e igualdade. O Vaticano II provoca — mas sempre em continuidade com a grande Tradição — uma ruptura na Igreja, deslocando o acento sobre a Instituição (que prevalecia desde o Concílio de Trento, 1545-1563) — para o reconhecimento da pessoa do fiel, na qualidade de “membro pleno” da comunidade eclesial.

Em 1964 fazia apenas um ano que falecera o 'bom Papa', João XXIII, que convocou o concílio e lhe inspirou, com seu *aggiornamento*, um espírito novo, tendo em vista uma presença evangélica qualificada num mundo em acelerada mudança. João XXIII sucedeu a Pio XII, pontífice que governou de 1939 a 1958, encarnando na sua pessoa a Igreja da tradição, fortemente vinculada ao passado.

Em suma: os anos 60 assinalam a chegada de 'tempos novos', em parte já visíveis na época, como eu mesmo documentei — a partir de minha própria vivência — na obra do filme há pouco citada. O filme

Dúvida deve ser projetado contra esse pano de fundo histórico.

As duas personagens principais representam duas visões de mundo e de Igreja. A diretora da escola, Irmã Aloysius, simboliza o passado com suas rígidas estruturas institucionais, disciplina férrea e pedagogia baseada na submissão e no medo. O Padre Flynn representa a chegada de mudanças, caracterizadas por maior liberdade, valorização da pessoa, pluralismo de opções, respeito pela alteridade. No meio dos dois se encontra a Irmã James, a jovem, simpática e inexperiente religiosa, que não sabe qual lado escolher. Encarna a dúvida que vive em cada um de nós, particularmente forte em tempos de grandes mudanças, como o nosso.

Dúvida se relaciona também, nesse mesmo contexto, com a realista experiência do contingente, da transitoriedade de todas as coisas, da constatação de que não somos possuidores de verdades eternas e imutáveis. Tudo passa... só...? Seria muito interessante analisar, à luz das radicais mudanças verificadas, o pensamento original do jesuíta Padre Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), que, naqueles anos, teve notável audiência entre a intelectualidade com a publicação *post mortem* de suas obras marcadas por uma visão evolucionista inovadora.

O filme *Dúvida* é uma obra cinematográfica singular. Concentra-se numa realidade onde o choque entre o velho e o novo se intensifica, sobretudo em determinadas áreas especialmente sensíveis à problemática levantada como a da educação e do sistema escolar em geral. Com mão de ferro a diretora quer manter a disciplina em estilo antigo. Aluno "deve aprender" e "ser modelado" conforme os padrões seguros da tradição. Caso o educando ofereça resistência, então entram em jogo os mecanismos de castigo, com suas costumeiras ameaças, por parte dos detentores do poder. Toda novidade por si já suscita suspeitas: a caneta esferográfica para substituir a convencional caneta de tinta ou o fone de ouvido.

O padre que é, ao mesmo tempo, pároco e professor da escola, mostra uma mentalidade oposta. Sua atenção se dirige, primeiramente, não para a instituição e suas exigências, mas para as pessoas com suas legítimas aspirações. Coloca em questionamento todo um modelo de educação que parte do autoritarismo, sem efetiva participação do educando. Fala abertamente de suas dúvidas e das incertezas quanto ao futuro próximo. A Irmã James, a jovem professora, também tem suas dúvidas, pendulando de um lado para outro, sem saber onde se encontra a verdade.

O pivô de toda a trama é Donald Miller, um adolescente de 12 anos, o primeiro negro a ser admitido na escola. De forma velada ficamos sabendo — mediante os breves colóquios que sua mãe tem com a diretora — de suas inclinações homofílicas e, por isso, é maltratado pelo próprio pai. Também entre seus colegas de escola enfrenta hostilidades. É exatamente o Padre Flynn que toma a defesa do menino contra a discriminação que hoje chamaríamos de *bullying*, fenômeno que se manifesta como agressão física e/ou psicológica somente pelo fato de o outro “ser diferente”. A atitude do padre chama a atenção da Irmã James, que partilha suas dúvidas com a diretora do educandário. É o suficiente para a Irmã Aloysius acusar o sacerdote de “relações inoportunas” com o garoto. Inicia-se, assim, uma campanha para afastar o religioso da escola, o que, finalmente, a diretora consegue.

Sutilmente é aduzida aqui a questão da pedofilia. Sabemos hoje, cinquenta anos depois, que esta problemática era muito séria naqueles anos, sendo quase sempre abafada dentro da Igreja. Dois elementos devem ser mencionados nesse contexto, aliás de grande atualidade: primeiramente, os fatos em si — graves e inaceitáveis do ponto de vista humano e evangélico —, depois, a proteção e impunidade oferecidas por estruturas eclesiais que não admitiam que seus membros pudessem praticar tais atos insanos! Para entender bem os fatos não devemos nos esquecer de que, ainda nos

anos 60, em âmbito de Igreja e Vida Religiosa, a sexualidade era um grande tabu, uma dimensão da vida olhada com suspeita e desconfiança.

Uma das cenas mais bonitas do filme é quando a mãe do garoto, a senhora Miller, aparece caminhando enquanto conversa com a diretora. Defende seu filho com amor de mãe, não obstante sua “natureza diferente”, ou seja, sua tendência homossexual. Diante das acusações, mesmo indiretas, da Irmã Aloysius, reage dizendo que Donald encontrou no Padre Flynn uma alma compassiva que soube acolhê-lo. E, continua a mãe, “o que realmente importa é o bem do meu filho!”

Dúvida é um filme sobre dúvida! Nada de respostas prontas e definitivas. Convida-nos a pensar sobre mentalidades e atitudes. Pede que sejamos mais respeitosos para com o diferente, que encontramos na nossa vida cotidiana. Tudo *em nós e em torno de nós* contém tanta contradição e mistério! Estamos, efetivamente, *a caminho* e esta nossa condição existencial — sem termos em mãos a posse de toda a verdade — nos faz mais humanos. O filme termina com a chorosa confissão da diretora, até aquele momento tão segura de si mesma: “Tenho dúvidas, tenho tantas dúvidas”!

A película traz um forte questionamento sobre uma tendência que sempre reaparece na sociedade e na Igreja: querer ter segurança *a todo custo* com a pretensão de se ter respostas claras e irrefutáveis a interrogações que, ao invés, exigiriam uma tomada de consciência por parte de quem formulou a pergunta. Ninguém e nenhuma instituição — por mais sagrada que seja — é dona absoluta da verdade. Esta não se deixa capturar em posições rigidamente dogmáticas e válidas para todos os tempos e situações. A verdade deve ser pacientemente procurada, com benévola abertura ao diferente e ao inesperado. Para o cristão é um caminho a ser trilhado, no seguimento dAquele que disse ser a Luz que ilumina a verdade. E esta, por sua vez,

se deixa encontrar na busca, para poder, assim, indicar o caminho certo. Sim, dialogar — em todos os níveis — é preciso. E, enquanto peregrinamos nesta terra, teremos sempre dúvidas... e muitas!

frater Henrique Cristiano José Matos, cmm

Na apresentação do filme *Dúvida*, XVII Semana Teológica, PUC Minas e ISTA, dia 9 de outubro de 2011.

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 antecidas 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.)

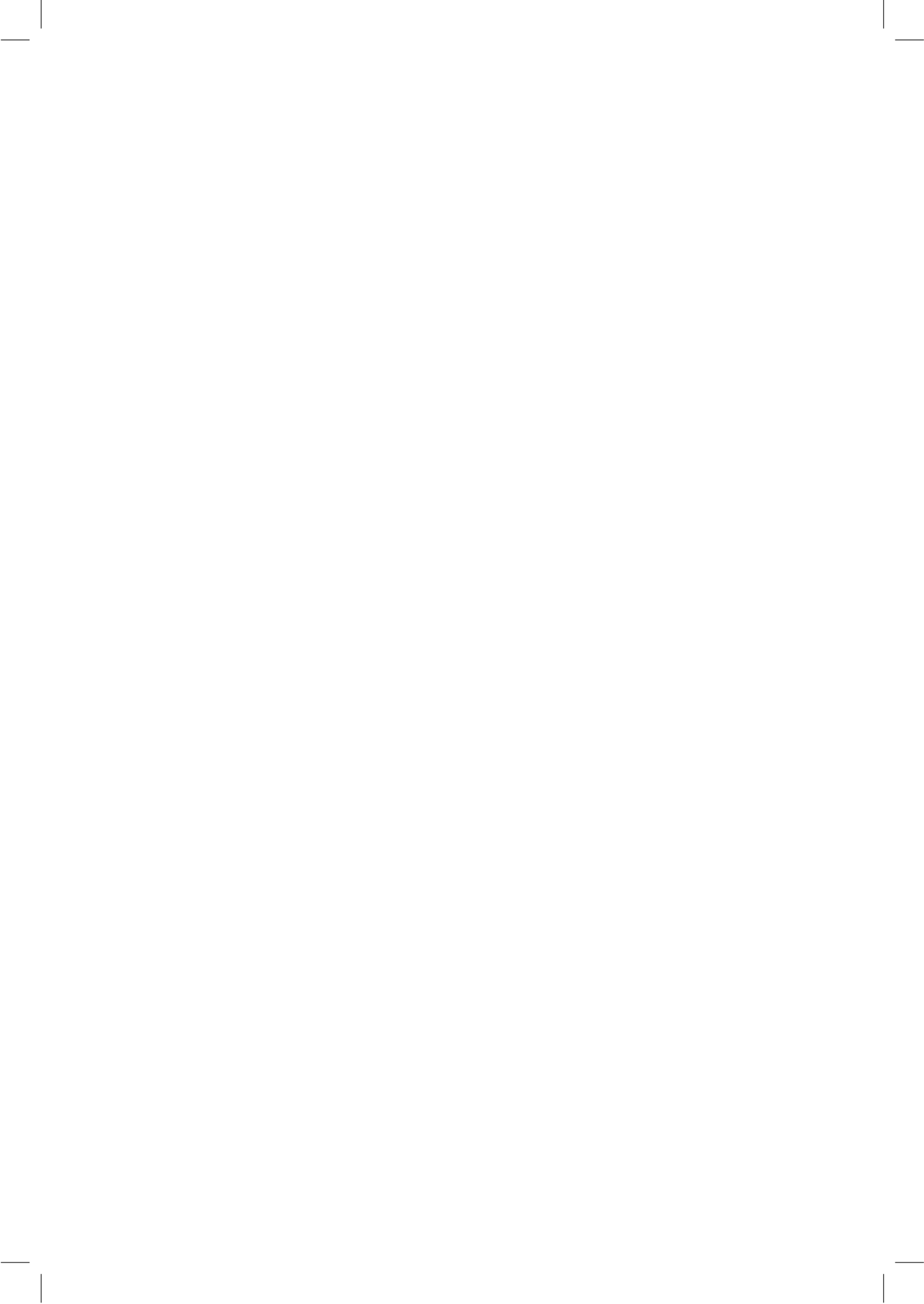
n) Se houver outros autores devem ser separados uns dos outros por ponto e vírgula; título de livro, de revista e de anais, em negrito; título de artigo: letra normal, como a do texto.

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.





PAULUS
www.paulus.com.br

A Igreja e seus ministros – Uma teologia do ministério ordenado
Francisco Taborda, SJ

A metáfora “A orquestra e seu regente”, muito usada por Francisco Taborda, professor emérito da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, com o intuito de ilustrar o que é o ministério ordenado, serve agora de eixo para o seu novo livro, o qual “traduz” o significado real dessa expressão: A Igreja e seus ministros – Uma teologia do ministério ordenado.

Lançamento da PAULUS, o livro parte da ideia de que a Igreja não é um rebanho passivo, mas sim uma comunidade articulada em diferentes funções, sendo todas elas provenientes do Espírito de Deus, seja na espontaneidade da vida, com os dons que Deus dota cada pessoa, seja suplicando a Deus, no sacramento, para dar a essa pessoa, reconhecida apta pela comunidade, a graça do ministério ordenado.

Dessa forma, o autor trata, primeiramente, de estabelecer a maneira como a Escritura e a Tradição nos apresentam o ministério ordenado, para posteriormente serem analisados a celebração do sacramento da ordem e o valor nele expresso.

“Fala-se muito em crise do ministério ordenado e procuram-se suas causas. Conforme os pressupostos, cada autor selecionará causas pretensas ou realmente decisivas para a propalada crise. Este livro não pretende falar de crise nem buscar suas causas. Tem antes a intenção de construir uma compreensão do ministério ordenado que se radique no Evangelho e na tradição e liturgia da Igreja e talvez assim contribuir para encontrar caminhos, sem que, no entanto, queira oferecer receitas”, explica o autor.

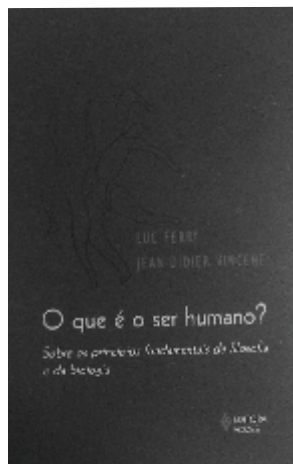
Elaborada em três partes, a obra tem linguagem clara e objetiva, sendo excelente instrumento de estudo e reflexão para aqueles que desejam compreender a delicada relação entre a Igreja (comunidade, povo cristão) e seus ministros. Além de introdução, índice de siglas e vastas notas de referências, os anexos complementam-na ainda mais.

A Igreja e seus ministros – Uma teologia do ministério ordenado pertence à coleção Teologia Sistemática, que reúne mais de 20 títulos e diversos autores conhecidos internacionalmente, como Renold Blank, Clodovis Boff, entre outros.



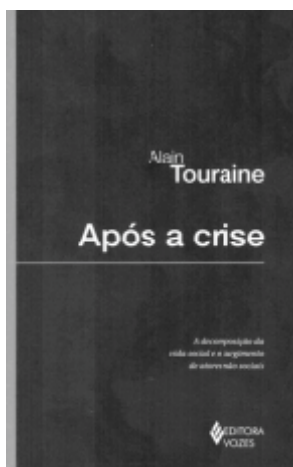
Sinfonia Universal: A cosmovisão de Teilhard de Chardin ***Frei Betto***

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)

