

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
RAFAEL BECK FERREIRA**

**DOGMA E LIBERDADES INDIVIDUAIS NA TEOLOGIA DE
JOSEPH RATZINGER/BENTO XVI**

CAMPINAS

2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
RAFAEL BECK FERREIRA

DOGMA E LIBERDADES INDIVIDUAIS NA TEOLOGIA DE
JOSEPH RATZINGER/BENTO XVI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, sob a orientação da Prof^ª. Dr^ª. Ceci Maria Costa Baptista Mariani.

CAMPINAS

2022

Ficha catalográfica elaborada por Adriane Elane Borges de Carvalho CRB 8/9313
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

262.17 F383d	Ferreira , Rafael Beck Dogma e liberdades individuais na teologia de Joseph Ratzinger / Bento XVI / Rafael Beck Ferreira . - Campinas: PUC-Campinas, 2022. 100 f. Orientador: Ceci Maria Costa Baptista Mariani . Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2022. Inclui bibliografia. 1. Bento XVI, Papa. 2. Liberdade. 3. Dogma. I. Mariani , Ceci Maria Costa Baptista. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.
-----------------	---

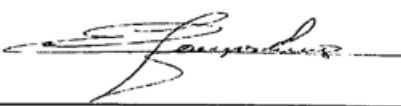
RAFAEL BECK FERREIRA

**DOGMA E LIBERDADES INDIVIDUAIS NA
TEOLOGIA DE JOSEPH RATZINGER/BENTO XVI**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 14 de dezembro de 2022.


PROF. DR. DOM BENEDITO BENI DOS SANTOS (APOSENTADO)


PROF. DR. PAULO SERGIO LOPES GONCALVES (PUC-CAMPINAS)


PROFA. DRA. CECI MARIA COSTA BAPTISTA MARIANI – Presidente (PUC-CAMPINAS)

AGRADECIMENTOS

Minha mais profunda gratidão a Deus, que se revelou pedagogicamente inestimável Amigo neste surpreendente caminho que chamamos “vida”. Certamente, como a fé e a boa-fé fazem lembrar, poderia agradecer tantos anjos e santos pelas orações, em especial à Virgem Maria.

Agradeço à Diocese de Lorena, do Estado de São Paulo, pelo apoio, especialmente aos meus amigos da Paróquia Cristo Rei, comunidade de fé que me amparou e compreendeu neste percurso acadêmico. Que as pequenas ausências advindas do sacrifício da aprendizagem se transformem em enriquecimento e capacitação para melhor servir, ou seja, um incremento na qualidade da presença.

Agradeço ao nosso Bispo Diocesano, Dom Wladimir Lopes Dias, e ao arcebispo de Campinas, Dom João Inácio Müller, que me incentivaram e encorajaram neste caminho. Também agradeço a Dom Benedito Beni dos Santos, bispo emérito de nossa Diocese de Lorena, referência de intelectual orgânico e pastor, pelos conselhos e recomendações tão preciosos.

Ainda, não poderia deixar de agradecer à minha orientadora nesta pesquisa: Prof.^a Dr.^a. Ceci Maria Costa Baptista Mariani, pela paciência, gentileza, bons direcionamentos e valiosas contribuições que me ofertou. Na pessoa da professora Ceci, agradeço a todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, bem como aos colegas de turma e funcionário – de maneira especial à Marlei, secretária acadêmica.

Gratidão à amiga e paroquiana Mariangela de Siqueira Silva pelo auxílio metodológico prestado com tanta diligência.

À comunidade salesiana de Campinas-SP, minha gratidão por me receberem e acomodarem numa época difícil, de pandemia, recebendo-me verdadeiramente como um irmão e possibilitando que eu prosseguisse os estudos.

Três amigos foram importantes neste percurso: Pe. Rodrigo Fernando Alves, Pe. Mateus Rodrigues Ribeiro e Pe. Thales Nogueira Pereira Nascimento. Obrigado por sempre terem palavras de incentivo reservadas a mim.

Outrossim, recordo-me de minha querida família: meus pais, Ailton e Tereza, irmãos Julia e Nicolas, cunhado Gabriel, sobrinho Miguel, avós Lenyra e Maria do Carmo, já falecida e avôs Walter, já falecido, e Oscar. Todos rezam por mim e sempre me cercam de cuidados e estímulo.

Por fim, agradeço a CAPES que financiou a minha pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

*A esperança do céu não se coloca contra a confiança na terra,
ela é esperança também para a terra.*

*Esperando pela grandeza maior e definitiva, devemos e temos,
enquanto cristãos, de levar a esperança também aquilo que é provisório,
aos nossos Estados no mundo.*

Joseph Cardeal Ratzinger

RESUMO

O Concílio Vaticano II propôs uma postura renovada da Igreja perante a modernidade, pautada pelo diálogo, pela abertura, pela esperança e pela reconciliação. O objetivo desta pesquisa é compreender essa relação entre Igreja e modernidade a partir do pensamento de Joseph Ratzinger/Bento XVI, a partir do tema da relação entre o dogma católico e as liberdades individuais. Mediante uma análise hermenêutica do conceito de dogma e do vasto material produzido por Ratzinger/Bento XVI ao longo de sua trajetória como teólogo proeminente, como cardeal prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e como pontífice – que abarca livros, artigos, documentos, entrevistas, debates. A pesquisa privilegia a chamada “hermenêutica da continuidade”, expressão cunhada por Ratzinger/Bento XVI para explicar a forma adequada de interpretação dos textos e eventos conciliares, que se tornou uma chave de leitura importante para a compreensão do dogma católico. A dissertação se estrutura em três capítulos. O primeiro capítulo demonstra o estatuto e a relevância do dogma no estudo das Ciências da Religião, ou seja, que o dogma é momento constitutivo do fenômeno religioso em suas manifestações ao longo da história. Além disso, o capítulo aprofunda a compreensão em torno do dogma católico, revisitando sua definição clássica a partir do Magistério da Igreja, refletindo sobre seu desenvolvimento. Por fim, apresenta a necessidade da hermenêutica para a compreensão e interpretação do dogma pela teologia católica contemporânea, na missão de articular o *auditus fidei* com o *intellectus fidei*, na perspectiva de uma fidelidade criativa. Os dois capítulos posteriores são dedicados ao pensamento de Joseph Ratzinger/Bento XVI, em sua relação com o objeto da pesquisa. O segundo capítulo apresenta a biografia de Ratzinger e alguns temas importantes de sua reflexão teológica, tais como a compatibilidade entre a fé cristã e a racionalidade ocidental, a defesa da pretensão de verdade do cristianismo, as críticas à modernidade e à “ditadura do relativismo”, sua análise do processo de secularização e da relação entre Igreja e Estado. O último capítulo apresenta a renovada compreensão de Ratzinger/Bento XVI acerca do dogma católico na contemporaneidade, a partir de sua “hermenêutica da continuidade” de princípios, apesar da descontinuidade de aplicações históricas. Ratzinger/Bento XVI reafirma as liberdades modernas, tais como a liberdade religiosa, em conexão com o conceito cristão de liberdade, que se relaciona com a dignidade humana, a vocação e a responsabilidade social. Para Ratzinger/Bento XVI, a doutrina é tesouro que precisa ser conservado na fluidez da sociedade contemporânea, reafirmando a validade da fé na contribuição com a esfera pública e a importância da dupla tutela entre razão e religião na sociedade pós-secular.

Palavras-chave: Joseph Ratzinger. Bento XVI. Dogma. Liberdades. Modernidade. Secularização.

ABSTRACT

The Second Vatican Council proposed a renewed attitude of the Church towards modernity, guided by dialogue, openness, hope and reconciliation. The objective of this research is to understand this relationship between Church and modernity from the thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI, from the theme of the relationship between Catholic dogma and individual freedoms. Through a hermeneutic analysis of the concept of dogma and the vast material produced by Ratzinger/Benedict XVI throughout his career as a prominent theologian, as cardinal prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith and as a pontiff – which includes books, articles, documents, interviews, debates. The research privileges the so-called “hermeneutics of continuity”, an expression coined by Ratzinger/Benedict XVI to explain the adequate way of interpreting the conciliar texts and events, which has become an important reading key for the understanding of Catholic dogma. The dissertation is structured in three chapters. The first chapter demonstrates the statute and relevance of dogma in the study of the Sciences of Religion, that is, that dogma is a constitutive moment of the religious phenomenon in its manifestations throughout history. In addition, the chapter deepens the understanding around Catholic dogma, revisiting its classic definition from the Church's Magisterium, reflecting on its development. Finally, it presents the need for hermeneutics for the understanding and interpretation of dogma by contemporary Catholic theology, in the mission of articulating the *auditus fidei* with the *intellectus fidei*, in the perspective of a creative fidelity. The two later chapters are dedicated to the thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI, in relation to the research object. The second chapter presents Ratzinger's biography and some important themes of his theological reflection, such as the compatibility between Christian faith and Western rationality, the defense of Christianity's claim to truth, criticism of modernity and the “dictatorship of relativism”, his analysis of the secularization process and the relationship between Church and State. The last chapter presents Ratzinger/Benedict XVI's renewed understanding of contemporary Catholic dogma, based on his “hermeneutics of continuity” of principles, despite the discontinuity of historical applications. Ratzinger/Benedict XVI reaffirms modern freedoms, such as religious freedom, in connection with the Christian concept of freedom, which relates to human dignity, vocation and social responsibility. For Ratzinger/Benedict XVI, doctrine is a treasure that needs to be preserved in the fluidity of contemporary society, reaffirming the validity of faith in contributing to the public sphere and the importance of the double guardianship between reason and religion in post-secular society.

Keywords: Joseph Ratzinger. Benedict XVI. Dogma. liberties. Modernity. Secularization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I. EVOLUÇÃO DO CONCEITO E DA COMPREENSÃO DO DOGMA CATÓLICO	20
Introdução	20
1.1 Dogma no contexto das Ciências da Religião.....	21
1.2 Características da definição clássica de dogma segundo a Igreja Católica.....	30
1.3. Breve histórico de afirmação e contestação do Dogma desde o cristianismo primitivo até a modernidade.....	37
1.4 Hermenêutica do Dogma católico na contemporaneidade	42
Conclusão	48
CAPÍTULO II. A RELAÇÃO ENTRE O DOGMA E AS LIBERDADES INDIVIDUAIS A PARTIR DA TEOLOGIA DE JOSEPH RATZINGER/BENTO XVI	49
Introdução	49
2.1 Joseph Ratzinger: uma breve biografia do “Papa teólogo”	49
2.2. Compatibilidade entre fé cristã e racionalidade ocidental no pensamento de Joseph Ratzinger	55
2.3 Crítica ao “espírito da modernidade” e ao relativismo.....	57
2.4 Fé e liberdade na perspectiva antropológica de Ratzinger/Bento XVI	61
Conclusão	68
CAPÍTULO III. RENOVADA COMPREENSÃO DO DOGMA CATÓLICO NA “HERMENÊUTICA DA CONTINUIDADE” DE JOSEPH RATZINGER/BENTO XVI..	69
Introdução	69
3.1 O Catecismo de 1992 num mundo pós-cristão.....	69
3.2 <i>Caritas in Veritate</i>: uma liberdade mais humana e humanizadora.....	74
3.3 Restauração? Renovação? O Concílio Vaticano II e sua “hermenêutica da continuidade” no coração da teologia de Joseph Ratzinger/Bento XVI.....	78
3.4 Renovada compreensão do Dogma católico na “hermenêutica da continuidade” de Joseph Ratzinger/Bento XVI.....	83
Conclusão	88
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

INTRODUÇÃO

O Concílio Vaticano II (1962-1965), evento peremptório da história da Igreja no último século, propôs uma postura renovada da Igreja perante a modernidade, pautada pelo diálogo, pela abertura, pela esperança e pela reconciliação. Convocado pelo Papa João XXIII e concluído pelo Papa Paulo VI, o Concílio precisava reformular a relação entre a Igreja e o mundo em rápida transformação, abordando temas importantes e delicados, como a relação entre a Igreja Católica e as outras igrejas cristãs, o judaísmo, as religiões não-cristãs e a liberdade religiosa. Ao mesmo tempo, o Concílio precisava dirigir uma palavra sobre alguns fenômenos da modernidade em processo, no contexto da Guerra Fria, em um mundo dividido: o progresso da técnica e da ciência, o ateísmo emergente, o papel da mídia, os sistemas econômicos em disputa. Como a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* evidencia, também havia um olhar de esperança para o futuro: de diminuição das desigualdades, de incremento da fraternidade, de “condições de vida mais humanas e justas” para toda a família humana, a utopia e o objetivo da paz social e internacional (*Gaudium et Spes* n.29).

A tônica do Concílio Vaticano II, conforme vontade expressada pelo Papa João XXIII desde sua convocação, não deveria ser de condenação, anatematizando a modernidade e condenando seus erros, porém, sem descuidar da preservação da doutrina e do compromisso com a verdade, o Concílio se apresentaria como “mãe”, aplicando a medicina da misericórdia e do diálogo. Neste diálogo, por vezes, difícil entre Igreja e modernidade, o Concílio se apresentava como ponto de convergência e reconciliação.

A relação conturbada entre a Igreja e a modernidade, que se verifica, por exemplo, na Encíclica *Quanta Cura*, do Papa Pio IX, em 1864, deve ser compreendida em seu devido contexto: de animosidade mútua. Como escreve Joseph Ratzinger: ao mesmo tempo em que a Igreja condenava a laicidade do Estado e se posicionava contrariamente à liberdade religiosa, o Estado moderno que emergia negava à Igreja e à fé o direito à participação na esfera pública (RATZINGER, 2016, p.21).

Nesse sentido, esta pesquisa tem a pretensão de compreender essa relação entre Igreja e modernidade a partir da teologia de Joseph Ratzinger/Bento XVI. Pode-se dizer que o Concílio está no coração do pensamento e da contribuição teológica/magisterial de Ratzinger/Bento XVI.

Um olhar para a sua biografia mostra que Ratzinger participou como perito oficial nos trabalhos do Concílio, ao lado de outros grandes nomes de seu tempo (ASSUNÇÃO, 2018, p.26). Ratzinger vivenciou o evento conciliar e os seus desdobramentos no período pós-conciliar. Nesse aspecto, pôde oferecer sua leitura da recepção do Concílio na Igreja e na sociedade, inclusive sendo componente desta recepção enquanto teólogo, cardeal-prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e pontífice. Como ator privilegiado e herdeiro do Concílio, Joseph Ratzinger também foi grande estudioso da relação entre Igreja e modernidade, no caso, especificamente entre o dogma católico e as liberdades modernas, recorte que provoca e orienta esta pesquisa.

Por “dogma católico” referimo-nos à doutrina da Igreja Católica sobre a fé, definida pelo seu Magistério. Assim, de acordo com o Catecismo da Igreja Católica, o Magistério possui autoridade divina (recebida de Cristo) para “obrigar” o povo cristão a uma adesão irrevogável da fé ou propor, de modo definitivo, “novas verdades” que necessariamente estejam em harmonia com o edifício doutrinário. É necessário esclarecer que quando o conceito de dogma é utilizado na presente pesquisa, não se refere a algum dogma específico, numa perspectiva atomizada, mas sim ao ensinamento católico sobre a fé.

Inicialmente, é fundamental aprofundar a compreensão em torno do dogma católico, contando com a valiosa contribuição da teologia e da história. A partir disso é necessário questionar o valor do dogma para a Igreja, sua importância não apenas enquanto elemento de identificação e linha limitadora entre o “nós” e os “outros”, mas enquanto conteúdo originário e essencial *sine qua non*, de valor salvífico para a instituição e os fiéis. Nesse sentido, o dogma católico significa um caminho salvífico seguro, estruturado na doutrina da graça e dos sacramentos. Ademais, o dogma católico também possui a pretensão de verdade, enquanto categoria divinamente revelada: verdade sobre Deus, sobre a fé, sobre a moral, sobre as questões últimas.

Neste ponto, o objetivo e o intento do Concílio Vaticano II e de Ratzinger/Bento XVI se alinham: apresentar o dogma católico à modernidade, ou seja, à sociedade em profundas transformações, com novas dinâmicas religiosas no campo da subjetividade e novos desafios para a religião na esfera pública. Qual a relação entre o dogma católico e as liberdades individuais (as liberdades modernas)? E, mais ainda, o que o trabalho teológico de Ratzinger/Bento XVI acrescenta à compreensão do dogma católico na contemporaneidade?

Ratzinger/Bento XVI se relaciona com dois conceitos importantes: o conceito de *secularização* e o conceito de *modernidade*. Tais conceitos são aprofundados pelo nosso autor em

diversos livros, entrevistas, discursos, diálogos e debates. Ratzinger/Bento XVI utiliza o conceito de secularização a partir da sociologia weberiana, que interpreta essa categoria a partir da Reforma Protestante e da paz de Westfália, enquanto categoria político-jurídica que designou os atos de expropriação dos bens eclesiásticos. Assim, numa perspectiva mais ampla, secularização passou a significar o amplo “processo de afirmação de uma jurisdição secular – isto é, laica, estatal, sobre amplos setores da vida social até então sob o comando da Igreja (ASSUNÇÃO, 2018, p.61). A secularização pode ser entendida como a separação das esferas (Igreja e Estado moderno), com a racionalização, dessacralização e autonomização do direito (frente à irracionalidade do antigo direito revelado), a passagem do direito carismático, pautado na figura do legislador, “transformando-o numa máquina técnico-racional” e impessoal (ASSUNÇÃO, 2018, p.62). O segundo conceito, de modernidade, é amplamente tematizado por Ratzinger enquanto sucessor do medievo, através de revoluções que oferecem respostas inteiramente novas para as principais perguntas (no campo das ciências, da astronomia, da religião, do comércio e do início da industrialização, no advento do mercantilismo e nas transformações políticas que culminarão na Revolução Francesa em 1789). No centro da modernidade está o processo de secularização e seus desdobramentos para a sociedade e os modos de vida. Nesse processo de emergência da própria modernidade, a secularização não é apenas a emancipação da modernidade em relação à esfera do religioso, o que poderia confluir na extinção do religioso, porém, ao contrário, “uma nova forma de coexistência entre religião e modernidade até o ponto de uma forma de permanência de funções religiosas cumpridas por elementos modernos” (ASSUNÇÃO, 2018, p.89). É nesta esteira que outros conceitos da sociologia contemporânea aparecem neste trabalho, sendo também mencionados por Ratzinger/Bento XVI, como “pós-moderno” e “pós-secular”, expressando uma relevância da religião e uma forma de presença na contemporaneidade. Em alguns discursos e escritos, Ratzinger/Bento XVI falou de “sociedade pós-moderna”, “era pós-moderna”, “época pós-moderna” e “cultura pós-moderna” como um período de crise da modernidade, crise da racionalidade, rejeição da tradição e afirmação do ceticismo e do relativismo (ASSUNÇÃO, 2018, p.157).

Esta pesquisa se utiliza da metodologia hermenêutica para revisitar e analisar os conceitos trabalhados a partir de uma perspectiva plural, inclusive, privilegiando a chamada “hermenêutica da continuidade” que Ratzinger/Bento XVI defende como leitura adequada do evento conciliar em relação com seus desdobramentos e com a história da Igreja e a história dos dogmas. É importante

ressaltar que, inicialmente, a presente pesquisa objetivava abranger o pensamento de outro teólogo – o uruguaio Juan Luis Segundo (2000) – sobre a relação entre o dogma católico e as liberdades individuais, realizando o diálogo entre essas duas perspectivas diversas. Ambos são considerados teólogos contemporâneos, sendo que todas as suas obras foram publicadas nos séculos XX-XXI. Os dois provêm de contextos socioculturais específicos: Ratzinger é ostensivamente europeu, enquanto o autor Segundo está na tessitura e nos inícios da teologia da libertação latino-americana. Contudo, após proposta da Banca de Qualificação, considerou-se firmar o caminho que conduziu à forma atual da pesquisa, haja visto a vastidão da bibliografia sobre o tema em Joseph Ratzinger/Bento XVI.

A dissertação se estrutura em três capítulos. O primeiro subitem do primeiro capítulo objetiva, inicialmente, demonstrar o estatuto e a relevância do dogma no estudo das Ciências da Religião, ou seja, que o dogma (ou doutrina) é momento constitutivo do fenômeno religioso em suas manifestações no decorrer da história. Essa exposição é fundamental para demonstrar que o dogma não é exclusividade do catolicismo e da teologia, mas pode ser analisado na perspectiva do fenômeno religioso, a partir das diversas ciências humanas e sociais – de maneira plurimetodológica e pluridisciplinar. Assim, são apresentadas algumas contribuições importantes para pensar a relação entre o dogma e o fenômeno religioso. Para Clifford Geertz (1926-2006), o dogma é cultura: há uma circularidade entre a metafísica religiosa, que legitima o *ethos* social, e o estilo de vida da sociedade que sustenta a metafísica religiosa (GEERTZ, 2008, p.67). O teólogo protestante Adolf von Harnack (1851-1930), expoente da teologia liberal, em sua crítica ao “cristianismo dogmático”, rejeita o dogma como produto da racionalização do cristianismo no encontro com a cultura grega. Enquanto Harnack avalia a racionalização da fé na história dos dogmas como um problema, assim como o encontro entre cristianismo e helenismo, defendendo a abordagem histórico-crítica da Bíblia como solução (TILLICH, 2004, p.225), Rudolf Otto (1869-1937) compartilhou sua visão positiva sobre o momento dogmático. Em sua obra clássica *O Sagrado*, Otto afirma que o momento de racionalização é uma etapa evolutiva no desenvolvimento do fenômeno religioso, incorporando a dimensão da moralidade.

Max Weber (1864-1920), ao elaborar o conceito de “desencantamento do mundo”, analisa as grandes religiões do Ocidente e explica que o processo de racionalização das crenças na perspectiva do desencantamento aparece no protestantismo, com o surgimento de uma ética que favorece a relação harmoniosa entre o crente e o sistema capitalista. O sociólogo francês Roger

Bastide (1898-1974) reflete acerca da relação entre o dogma e a cultura (mitologia) e o dogma e a política na Grécia Antiga. Assim, o dogma teria desde o princípio uma função social, enquanto expressão do exercício do poder em sociedade. Investigando a relação entre dogma e religião, Bastide escreve que o dogma é simultaneamente ponte que mantém a comunhão e a coesão, enquanto exclui grupos heterodoxos. Para Bastide, por fim, ao mesmo tempo em que a formulação do dogma precisa ser conservada, as dinâmicas sociais obrigam seu desenvolvimento e evolução, pois a recepção do dogma se altera (BASTIDE, 2003a, p.60).

Por fim, o primeiro tópico apresenta as contribuições de Paul Ricoeur (1913-2005) e Rubem Alves (1933-2014) acerca da relação entre o dogma e o fenômeno religioso. Ricoeur, através da via longa da hermenêutica, desconstrói o dogma do pecado original, criticando sua fundamentação essencialista e maniqueísta, ao mesmo tempo em que preserva seu conteúdo simbólico e mítico, bem como seu significado sobre a radicalidade do mal. “Ao transferir a origem do mal para um passado longínquo, o mito descobre a situação do homem, isso já aconteceu; eu não começo o mal, eu continuo-o; eu estou implicado no mal” (RICOEUR, 1988, p.279). Já Rubem Alves rejeita o dogma como oposto ao espírito da Reforma, que apregoa a liberdade de consciência. Em sua leitura de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), o dogma seria absurdo devido à limitação da linguagem e de seus jogos. Para Rubem Alves, ao invés de teologia é preciso fazer teopoética: colocar a linguagem a serviço da beleza, e não a serviço da doutrina (ALVES, 1992, p.161).

Depois de justificar a relevância da pesquisa no contexto das Ciências da Religião, o segundo tópico do primeiro capítulo aprofunda a compreensão em torno do dogma católico, revisitando e explicitando sua “definição clássica” positivada pelo Magistério da Igreja. O dogma nasce da necessidade de explicar e clarificar os conteúdos da Revelação. Não obstante a fonte do dogma seja a Revelação divina, que na perspectiva histórica se manifestou no ambiente semítico (Antigo e Novo Testamento), o cristianismo primitivo encontrará na filosofia grega as ferramentas linguísticas para elaborar suas definições. O dogma é definido pelo Magistério da Igreja, e o próprio conceito de Magistério foi sendo aprimorado ao longo dos séculos, sendo compreendido como a instância que realiza o múnus de ensinar na Igreja. O Magistério da Igreja é exercido pelo Romano Pontífice singularmente ou pelo Colégio dos Bispos em comunhão com o Romano Pontífice, assim como Pedro era a Cabeça do Colégio Apostólico (CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen Gentium* n.22). O Concílio Vaticano I e o Concílio Vaticano II irão contribuir progressivamente com o conceito de Magistério: enquanto o primeiro se concentra no Magistério do Romano Pontífice,

definindo o dogma da infalibilidade papal (1870), o segundo irá enfatizar a natureza colegial da hierarquia da Igreja, sendo o Colégio dos Bispos sucessor do Colégio dos Apóstolos. Para o cardeal Luis Ladaria, a evolução do dogma é fato inquestionável: não é a substância da fé, enquanto expressão da verdade revelada, que se altera ou se contradiz, mas a própria realidade da transmissão da Revelação e sua recepção na vida da Igreja é evidência do desenvolvimento da doutrina e de sua compreensão (LADARIA, 1993, p.94). Os dogmas possuem uma ligação orgânica segundo o Catecismo da Igreja Católica (CIC n.88), tendo relevância na vida dos fiéis: seja na profissão de fé, na liturgia celebrada, nas orações e na arte sacra ou, então, na vivência da moral cristã. A Igreja salienta a importância dos dogmas para a unidade do rebanho, ou seja, a unidade dos fiéis, enquanto coluna que garante a comunhão na pluralidade e na diversidade da Igreja Católica, com seus carismas, movimentos, ordens, congregações, espiritualidades (CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen Gentium* n.13).

Com o auxílio da história e da teologia, o terceiro tópico do capítulo analisa o processo conflituoso de construção dos dogmas ao longo dos séculos, sua relação com a pretensão salvífica e a pretensão de verdade pela Igreja Católica e seus questionamentos, principalmente pela Reforma Protestante e pelo Iluminismo. No contexto pós-pascal, com o início da organização da Igreja em meio às perseguições do Império Romano, surge uma pluralidade de textos de diversos gêneros elaborados pelas comunidades cristãs. Como seus conteúdos e suas interpretações sobre a fé eram bastante heterogêneas, o primeiro esforço normativo da Igreja será a elaboração do Cânon bíblico, definindo quais escritos podiam ser considerados ortodoxos e serem usados na liturgia das comunidades (IWASHITA; LIMA, 2014, p.289). Após a publicação do Edito de Milão em 313 d.C. pelo imperador Constantino, o cristianismo passou a ser reconhecido como religião oficial. A partir de então, a unidade passou a ser não somente objetivo da Igreja, mas de interesse do Império, inaugurando um período marcado pela relação conturbada entre o papado e os imperadores/imperatrizes bizantinos e pelo cesaropapismo, com incidência política nos Concílios e nas questões doutrinárias. A Reforma Protestante, no século XVI, negou a autoridade do Magistério e diversos aspectos da doutrina católica, e, enquanto evento decisivo da modernidade, colocou o acento no indivíduo e em sua interpretação da fé (SESBOÛÉ; BOURGEOIS, 2005, p.135).

O capítulo se encerra com a necessidade da colaboração da hermenêutica para a compreensão e a interpretação do dogma pela teologia católica contemporânea, mostrando os

passos dados pela exegese católica na admissão do método histórico-crítico no estudo das Sagradas Escrituras. Podemos destacar três documentos: a Encíclica *Providentissimus Deus* do Papa Leão XIII (1893), a Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) de Pio XII e, por fim, a Constituição Dogmática *Dei Verbum* (1965) do Concílio Vaticano II. A hermenêutica bíblica fará um fecundo caminho de aprofundamento dos sentidos (literal, espiritual, alegórico, moral e anagógico), métodos (histórico-crítico, semiótico, narrativo), abordagens (sincrônica e diacrônica) e leituras (feminista, libertadora, política) das Sagradas Escrituras. Já a hermenêutica dogmática pode ser compreendida como “fidelidade criativa”, articulando o *auditus fidei* com o *intellectus fidei* (GONÇALVES, 2004, p.43). O capítulo se encerra introduzindo os esforços de Claude Geffré (1926-2017), Joseph Ratzinger e Juan Luis Segundo (1925-1996) no campo da hermenêutica teológica. Apresenta brevemente o conceito ratzingeriano de “hermenêutica da continuidade” na interpretação do Concílio Vaticano II, conjugando seus documentos (letra) com a história, o tempo e o espírito (ASSUNÇÃO, 2018, p.136), além da perspectiva positiva de Juan Luis Segundo sobre a relação entre o dogma e a modernidade, afirmando que a modernidade recolocou o cristianismo na rota da “aventura histórica do humanismo” (SEGUNDO, 2000, p.390), apregoando a necessidade de um esforço hermenêutico por parte da teologia para devolver ao dogma sua vivacidade e seu caráter experiencial (SEGUNDO, 2000, p.376). Assim, o primeiro capítulo apresenta a chave hermenêutica como possibilidade para a relevância do dogma enquanto tema na academia e enquanto elemento fundamental para a fé da Igreja e a vida dos fiéis.

Os dois capítulos seguintes são dedicados ao pensamento de Joseph Ratzinger/Bento XVI em sua relação com o objeto da pesquisa. A referência ao autor como Joseph Ratzinger/Bento XVI demonstra que o objeto material do trabalho são todos os escritos, discursos, entrevistas, homilias, audiências que sejam de autoria de Ratzinger/Bento XVI, ou seja, englobando não somente sua atividade como teólogo, mas também sua atuação como cardeal-prefeito e seu Magistério pontifício. A partir dos escritos de Ratzinger/Bento XVI, pretende-se inferir qual é a sua concepção de dogma e a relação subjacente com as liberdades individuais e os direitos sociais no conjunto de sua reflexão.

O segundo capítulo, cujo título é “A relação entre o Dogma e as liberdades individuais a partir da teologia de Joseph Ratzinger”, apresenta a biografia de Ratzinger a partir dos tipos weberianos (intelectual, cardeal e pontífice), mostrando um pouco de sua trajetória e principais influências. Nesse sentido, vale à pena destacar a incidência do nazismo, enquanto regime

totalitário, e da Segunda Guerra, sobre a juventude de Ratzinger na Alemanha, o percurso acadêmico de Ratzinger, seu interesse antigo pela relação entre a fé cristã e a racionalidade, pelo dogma e pela modernidade. Sua afinidade por Santo Agostinho também é um ponto a ser ressaltado, assim como sua atuação como cardeal-prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé no pontificado de João Paulo II, até sua eleição como Papa em 2005. Dentre as principais obras de Ratzinger/Bento XVI estão: *Introdução ao cristianismo* (1970), *O novo povo de Deus* (1974), *Escatologia* (1977), *Introdução ao espírito da liturgia* (2000), *Dogma e anúncio* (2005), a Carta Encíclica *Deus é Amor* (2005) e as outras duas encíclicas sobre as virtudes teologais (*Spe Salvi* em 2007 e a colaboração na encíclica *Lumen Fidei*, do Papa Francisco, publicada em 2013), a Carta Encíclica *Caritas in Veritate* (2009), a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini* (2010) e a trilogia *Jesus de Nazaré* (2007-2012).

O segundo subitem explana como Joseph Ratzinger defende a compatibilidade entre fé cristã e racionalidade ocidental, recorrendo ao cristianismo primitivo para explicar a novidade da fé cristã quando comparada às religiões pagãs. Para Ratzinger, o cristianismo teve seus precursores no racionalismo filosófico, e não na mitologia ou nas outras religiões, venerando o “Deus Verdadeiro”, fundamento de tudo o que existe. “No cristianismo, o racionalismo se tornou religião e não é mais seu adversário” (D’ARCAIS; RATZINGER, 2009, p.13). Ratzinger reafirma a pretensão de verdade do cristianismo como um aspecto genético, que não pode ser abandonado e que se contrapõe ao relativismo. A pretensão de verdade não é indisposição ao diálogo ou uma forma de intolerância, mas é a síntese entre fé e razão que transformou o cristianismo em religião universal. O tema da relação entre fé e razão perpassa todo o trabalho teológico de Ratzinger, buscando reafirmar o papel do cristianismo como ator privilegiado no processo de secularização.

No terceiro tópico são apresentadas as críticas que Joseph Ratzinger tece à modernidade (contra o que ele denomina de “ditadura do relativismo”), afirmando alguns aspectos negativos da modernidade, como a fé no progresso (uma pretensa salvação através da mudança), o individualismo (a subjetivação da religião e da moral) e o relativismo (a incapacidade do ser humano para encontrar a verdade) (ASSUNÇÃO, 2018, p.176). Por fim, o último subitem aborda a defesa que Ratzinger/Bento XVI empreende de que a liberdade cristã é realidade fontal da liberdade moderna, afirmando a importância do conceito de verdade na pós-modernidade. Para Ratzinger, o problema central do mundo de hoje é soteriológico: isto é, da salvação, da redenção, da libertação do ser humano (RATZINGER, 2021, p.240). Os “anseios por redenção e liberdade”,

todavia, não podem desaguar na absolutização das liberdades individuais, que acabam instrumentalizando o próprio ser humano, pois a liberdade dos indivíduos só pode subsistir em um ordenamento de liberdades (RATZINGER, 2019, p.82). Isso significa que as liberdades individuais precisam estar ligadas ao seu fundamento moral, pois a liberdade é um bem apenas se interconectada com outros bens, como o direito, a verdade, o bem comum e a fé (ASSUNÇÃO, 2018, p.271).

O terceiro e último capítulo apresenta a renovada compreensão de Joseph Ratzinger/Bento XVI acerca do dogma católico na contemporaneidade, a partir de sua “hermenêutica da continuidade”. A hermenêutica da continuidade é a chave de leitura que Ratzinger/Bento XVI utiliza para abordar a doutrina em um mundo dinâmico e em transformação. Trata-se de um ponto essencial para a devida compreensão da teologia e do Magistério de Ratzinger/Bento XVI: é crítico de uma postura progressista, no sentido de compreender o Concílio como uma ruptura com o passado, ou de considerá-lo como superado; ao mesmo tempo em que é crítico de um tradicionalismo que rejeita o Concílio e o Magistério subsequente, negando o caráter vivo da Tradição. Ratzinger/Bento XVI defende uma “hermenêutica da continuidade”: uma continuidade de princípios apesar da descontinuidade das aplicações históricas (ASSUNÇÃO, 2018, p.136).

É nessa perspectiva que se deve situar o Catecismo de 1992, projeto que – embora questionado por setores da Igreja e da teologia – foi encabeçado por Ratzinger como cardeal-prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé (RATZINGER, 2016, p.168-169). Por que um Catecismo no limiar do novo milênio? O Catecismo se insere no duplo intento de conservação do depósito da fé e de transmissão da mesma, com uma linguagem orgânica e clara, que seja capaz de responder aos desafios do tempo e dialogar com o ser humano de hoje. Para Ratzinger, o projeto do Catecismo se insere no objetivo do Concílio Vaticano II de apresentar a doutrina de forma renovada, sendo culminância de um ponto central em seu pensamento: a compreensão da doutrina como tesouro, portadora de uma força de renovação e de solidez em uma sociedade cada vez mais líquida, fluida (BENTO XVI, 2011).

Além do Catecismo de 1992, outro documento importante no pensamento de Ratzinger/Bento XVI é a Encíclica *Caritas in Veritate* (2009). Essa Encíclica é paradigmática por conjugar dois temas fundamentais de sua obra magna: caridade e verdade, a incidência social do cristianismo e sua doutrina. Numa época pós-metafísica, Bento XVI apresenta a doutrina cristã com realismo, defendendo a liberdade religiosa como herança positiva da modernidade e afirmando

a necessidade de a liberdade individual estar associada à compreensão mais profunda da vocação de cada pessoa e à responsabilidade social (BENTO XVI, *Caritas in Veritate* n.14). Para Bento XVI, as liberdades individuais precisam estar fundamentadas numa compreensão teológica de liberdade, como dom e tarefa, pois só assim a liberdade poderá ser “mais humana e humanizadora” (BENTO XVI, *Caritas in Veritate* n.9). Nesse sentido, o dogma católico não é afirmado numa tinta restauracionista, como se antagonizasse a modernidade e seus valores positivos numa espécie de “revanche do sagrado”, mas, na sociedade secular, apresenta-se como contributo valioso no diálogo público e na construção do bem comum, defendendo a liberdade a partir da compreensão da antropologia cristã. Em Joseph Ratzinger/Bento XVI – em sua teologia e em seu pontificado – arde, ao que parece, a mesma chama que iniciou e orientou o Concílio Vaticano II: a chama de uma Igreja profética diante da modernidade e de seus desdobramentos, além de portadora da Palavra de esperança.

CAPÍTULO I. EVOLUÇÃO DO CONCEITO E DA COMPREENSÃO DO DOGMA CATÓLICO

Introdução

O dogma, enquanto conceito fundamental que será trabalhado ao longo desta pesquisa, não é exclusividade do cristianismo e da teologia, mas relaciona-se com o fenômeno religioso e seu desenvolvimento. Este capítulo tem o objetivo de investigar o conceito de dogma em quatro perspectivas importantes. Primeiramente, o dogma no contexto das Ciências da Religião, ou seja, numa abordagem pluridisciplinar e plurimetodológica, trazendo a contribuição de diversos estudiosos do fenômeno religioso que buscam descrever e analisar o significado do dogma em relação ao sagrado e à religião.

O segundo subitem analisa as características da definição clássica de dogma na Igreja Católica, privilegiando documentos importantes e atuais do Magistério, tais como a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, o Código de Direito Canônico e o Catecismo da Igreja Católica (1992). A partir destes textos fundamentais, articulam-se as análises de alguns teólogos sobre o conceito de dogma no catolicismo: seu nexos com a Revelação divina, a questão da linguagem, da recepção, de seu desenvolvimento, de sua organicidade no edifício da fé.

Ainda na perspectiva do dogma na Igreja Católica, o terceiro subitem reflete acerca de sua história: a história de afirmação e contestação do dogma desde o cristianismo primitivo até a modernidade. Esse ponto é interessante para demonstrar o caráter histórico da elaboração dogmática, no horizonte do encontro entre a cultura semítica e greco-romana, a incorporação dos conceitos da filosofia grega, a relação entre o dogma e a política e a compreensão do dogma no horizonte da linguagem. Alguns tomos da *história dos dogmas*, coleção organizada por Bernard Sesboüé e outros estudiosos, servirá para aprofundar o desenvolvimento histórico e teológico das formulações dogmáticas.

Por fim, o capítulo se encerra com a temática da hermenêutica do dogma católico na contemporaneidade, ou seja, apresentando a análise de três teólogos importantes sobre o dogma: Claude Geffré (1926-2017), Joseph Ratzinger e Juan Luis Segundo (1925-1996). Trata-se de um passo importante: a aceitação da hermenêutica e dos métodos histórico-críticos no estudo das Sagradas Escrituras, mas também na análise dos textos da tradição e na dogmática católica.

1.1 Dogma no contexto das Ciências da Religião

A palavra “dogma”, não obstante tenha usos já na filosofia grega (verbo *dokeo*, que significa “opinar”), adquiriu permanente conotação religiosa a partir do cristianismo, que desde o período apostólico iniciou sua organização doutrinal e institucional – mais consolidada a partir da era constantiniana. Foi a partir do século XVIII que o termo entrou unívoca e unanimemente na linguagem eclesiástica oficial, para designar a “doutrina” (*didaskalia*), confissão, “verdade revelada” ou exposição dos artigos de fé (*articulus fidei*) (SEMERARO, 2003, p.209). É o conteúdo doutrinário, o *córpus* normativo, de uma religião. Considerando estas linhas, e de modo pedagógico, adotaremos por ora esta breve definição para refletir sobre o dogma no estudo das religiões. Com essa amplitude terminológica e conceitual, pode-se afirmar que há dogmas no espiritismo kardecista, no Islã e mesmo no budismo, assim como em diversas religiões constituídas historicamente. De fato, alguns pesquisadores das Ciências da Religião, historiadores, sociólogos, antropólogos, teólogos e psicanalistas, debruçaram-se sobre o fenômeno religioso, buscando compreender e interpretar o momento dogmático e doutrinal que aparece em determinadas formas da experiência religiosa.

Em sua crítica ao “cristianismo dogmático”, Adolf von Harnack (1851-1930) – teólogo protestante que escreveu sistematicamente sobre a história dos dogmas – buscava recuperar a fé bíblica, simples, das influências greco-latinas que possibilitaram um cristianismo apologético organizado doutrinariamente. Não nos interessa agora refletir criticamente acerca do pensamento de Harnack (1895) famoso representante da chamada “teologia liberal”, mas vale a pena acolher alguns de seus argumentos que poderão ajudar-nos a compreender melhor a relação entre o dogma e o fenômeno religioso, para além do cristianismo. Por ser parcela de um grupo com certo pioneirismo, também na época em que Feuerbach publicou o livro *A essência do cristianismo* (1841), Harnack (1895) foi capaz de empreender uma leitura que suspeitava das influências culturais na linguagem, na interpretação e na construção da história do cristianismo.

Harnack escreve em suas obras que a filosofia grega transformou “a religião em um sistema filosófico” (HARNACK, 1895, p.175), como se a doutrina religiosa derivasse de um processo de *racionalização* do fenômeno religioso. Disso provém a busca da teologia liberal: um retorno até a personalidade de Jesus, superando todas as camadas de “contaminação” da filosofia grega.

Este é o primeiro silogismo: o dogma como momento de racionalização do fenômeno religioso. Essa tese também é defendida por Rudolf Otto (1869-1937) em sua obra clássica *O Sagrado*. Otto escreve: “À medida que os elementos racionais se juntam aos elementos irracionais conforme princípios *a priori* ao longo da evolução histórico-religiosa, os primeiros esquematizam os segundos” (OTTO, 2007, p.177). Para este autor, o momento de racionalização é fruto de uma “evolução” do espírito na história – tendo como grande expoente desse esquema o cristianismo. Trata-se de uma análise bastante privilegiada do cristianismo, talvez por seu forte contexto intelectual eurocêntrico à época:

Na proporção sadia dos seus elementos, o cristianismo adquire a forma clássica, a qual mais vivamente se transmite ao sentimento quanto mais honesta e desinibidamente ele seja submetido ao estudo comparativo das religiões. Reconhece-se, então, que nele de modo especial, inclusive superior, chegou à maturidade um aspecto da vida do espírito humano (...)” (OTTO, 2007, p.179).

Otto vai além, escrevendo que o dogma é etapa evolutiva de moralização – em um sentido positivo:

Quase que por toda parte o numinoso atrai para si as ideias dos ideais sociais bem como individuais daquilo que é normativo, de direito e bom. Esses ideais passam a ser a ‘vontade’ do nume, o qual se transforma em seu guarda, ordenador e fundador, seu fundamento e fonte original (OTTO, 2007, p.149).

Nesta linha de reflexão, o sagrado torna-se “bom”, e o “bom” torna-se “santo”, “sacrossanto”, em uma perspectiva nova e complexa.

Não podemos esquecer de Max Weber (1864-1920), um dos principais sociólogos da religião, que desenvolve sua teoria da “racionalização” em consonância com o conceito de “desencantamento do mundo”. Para Weber, o protestantismo, enquanto religião de salvação de caráter sistêmico e intramundano, embasa a perspectiva racionalista moderna de dominação do mundo (WEBER, 2004, p.72). Este autor, avalia a racionalização como um momento evolutivo na história do cristianismo no processo de secularização, atrelado à uma concepção ética que fundamenta este novo modo burguês de se posicionar diante do mundo.

Outros estudiosos procuram esclarecer a gênese e a função do dogma nas religiões enquanto um dos momentos de racionalização e sistematização, como passagem de um estado “bruto” ou “selvagem” para um estado mais sofisticado, revelado, discursivo e institucionalizado.

O sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974) teoriza acerca de um “sagrado domesticado”: é a passagem do “sagrado selvagem” para o “vivido congelado”, que são as doutrinas, os dogmas, as confissões de fé que aparecem para resolver os problemas históricos e atendem às demandas e aos interesses institucionais, organizando e normatizando a comunidade religiosa, até que, uma vez superados, permanecem latentes e inoperantes em novos contextos:

A bíblia nos propõe toda uma série de ilustrações impressionantes destas metamorfoses do sagrado selvagem em sagrado domesticado, como se o selvagem não pudesse sobreviver senão com a condição de se domesticar. O encontro de Moisés com Deus sobre o Monte Sinai, entre as tempestades e nuvens permeadas de relâmpagos, se prolonga pela chegada da lei ao povo de Israel” (BASTIDE, 2006, p.23).

Roger Bastide (2003a) escreve que desde o politeísmo greco-romano já havia um esforço para transformar certas lendas antigas e crenças em termos filosóficos: trata-se da passagem das imagens para os conceitos. É por isso que o dogma mantém certa ligação com a mitologia. Mesmo na religião de mistérios seria possível identificar alguns “dogmas nascentes”, como a crença em um deus salvador ou na ressurreição do iniciado. Bastide explica que o dogma tem um duplo significado desde a Grécia Antiga: primeiro, de fórmula doutrinária da religião; segundo, de regra de conduta ditada pelas autoridades civis (*senatus consultum*) (BASTIDE, 2003a, p.59). Para este autor, portanto, o dogma é mais do que um momento de racionalização ou formulação; arvora que o dogma tem uma função social: é uma decisão da autoridade, é imposto. O dogma é exercício do poder em sociedade:

Dogma é, por definição, primeiramente um fato social, a partir do momento em que é uma regra de fé e demanda submissão e fidelidade do crente. Na medida em que a sociedade é caracterizada pela coerção e o dogma é produto de uma autoridade religiosa, a sociedade e o dogma irão se combinar intimamente¹ (BASTIDE, 2003a, p.60).

Na linha da definição do dogma como exercício de poder em sociedade, Roger Bastide (2003a), avalia que ao longo da história o dogma pode ser considerado como uma espécie de chave (talvez a chave de Pedro em Mt 16,18, que tem o poder de “ligar e desligar”?): o dogma nasce das heresias e para combatê-las, o que o torna, simultaneamente, instrumento de exclusão de grupos sociais e uma ponte para garantir a união dos fiéis. “Dogma é, portanto, um ponto de comunhão e

¹“Dogma is, by definition, first a social fact, since it is a rule of faith and demands submission and fidelity from the believer. Insofar as the society is characterized by constraint and the dogma is a product of a religious authority, the society and dogma will closely coincide”. (tradução nossa)

uma conexão”² (BASTIDE, 2003a, p.60). Assim, temos mais um enunciado: o dogma como instrumento de exclusão e ponto de comunhão, de identificação e reconhecimento entre uma comunidade de crentes. As religiões, em geral, admitem certas variações de interpretação dos códigos e livros sagrados ou de vivência espiritual, como no cristianismo, no budismo ou no Islã, mas até determinado limite para salvaguardar a unidade na multiplicidade.

Finalmente, Roger Bastide (2003a), apresenta a tese da evolução do dogma – a partir do pensamento de Ernest Renan (1823-1892): um dogma que se desenvolve muda seu significado. A formulação do dogma não pode mudar, pois enfraqueceria a autoridade sagrada. A formulação do dogma faz a ligação entre o divino e o religioso, assim como o rito faz a ligação entre o mistério e a comunidade. Mas enquanto a formulação do dogma, as palavras, permanecem as mesmas, a compreensão das ideias se modifica. Porque o dogma é escrito na história e é compreendido na história. Assim como antigamente a escatologia cristã estava marcada pela crença de que o mundo acabaria no ano 1000 d.C., e hoje isso não tem mais nenhuma influência sobre os crentes (BASTIDE, 2003a, p.60). O dogma *se desenvolve*: enquanto sua formulação permanece inalterada, sua compreensão evolui e se modifica.

Por outro lado, segundo o autor supracitado, o dogma se coaduna com as religiões enquanto ambos possuem a perspectiva da conservação, da imobilidade.

As religiões, afirma Bastide, (2003b), são comemoração, ou seja, o rito de repetição do mito das origens, imitação da vida do fundador. Por isso as religiões são freios ou obstáculos dirigidos contra as mudanças, não obstante elas mudem, mesmo que a contragosto.

A religião não nega a mudança, mas a considera como uma perda, ou uma regressão às origens; como enfraquecimento da dinâmica das Igrejas, da vida interior dos homens, como um resfriamento do fervor das criações. (...) A ideologia da Reforma Protestante, por exemplo, não é uma ideologia da mudança, mas do retorno à pureza do passado; ela se recusa como “mutação” para se apresentar como “recuperação” e como fidelidade à memória coletiva (BASTIDE, 2003b, p.130).

Assim, Bastide (2003b) apresenta um dos significados do dogma enquanto *nostalgia*: âncora do passado saudoso frente aos desafios que sempre emergem às religiões: a mundanidade (influências da sociedade sobre a religião) e a temporalidade (que é símbolo do pecado, cósmico ou social) (BASTIDE, 2003b, p.136).

²“Dogma is thus a rallying point and a link”. (tradução nossa)

Clifford Geertz (1926-2006), com sua dita “antropologia simbólica”, também busca explicar o aspecto doutrinário das religiões – que ele denomina como “*ethos* de um povo” ou como “metafísica”. Para Geertz (2008), a religião é cultura: na crença e na prática religiosa, “o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve” (GEERTZ, 2008, p.67). Esse *ethos* passa a legitimar, portanto, as preferências morais e estéticas de um grupo, objetivando-se numa perspectiva universalizadora como se estivesse fundamentado na estrutura do próprio mundo ou no senso comum básico. Para Geertz, numa espiral de legitimação e imposição, um estilo de vida – a cultura de um povo – e uma metafísica específica se afirmam reciprocamente, sustentando-se com a autoridade emprestada da outra (GEERTZ, 2008, p.67).

Como o autor supracitado explana na obra *A interpretação das culturas*, o ser humano – e as religiões em geral – possuem grande dificuldade para lidar com uma aporia: o caos. O caos é um monstro informe, porque ele ameaça o nosso “poder de concepção”, atemoriza o poder de criar, de compreender e organizar. O caos “ameaça o homem nos limites de sua capacidade analítica, nos limites de seu poder de suportar e nos limites de sua introspecção moral” (GEERTZ, 2008, p.73). O caos ameaça o *ethos* social, a metafísica construída a partir da perspectiva de um mundo inteligível: por isso, o dogma, na leitura de Geertz, enquanto *ethos* ou metafísica, possui a tarefa de explicar, trazer para o círculo da razoabilidade os acontecimentos extraordinários súbitos que ameaçam a capacidade cognitiva do ser humano. É preciso “dar conta do fenômeno do diferente, do estranho, do misterioso” (GEERTZ, 2008, p.75).

Os sistemas simbólicos permitem a organização do cosmos, do tempo, da comunidade e do ser humano. Rituais cotidianos banais como comer, lavar e rezar periodicamente são expressões simples dessa necessidade primitiva. Geertz (2008) escreve que o *ethos* é – de certa maneira – produto/projeção e, ao mesmo, uma confirmação de um tipo de vida e de um estado de coisas.

“Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com uma autoridade emprestada do outro” (GEERTZ, 2008, p.67). O dogma se relaciona com a cultura na organização da vida social. Enquanto a mitologia organizava o mundo e a vida dos povos originários, o dogma herda essa função à medida em que passa a ser construído e formulado pelas religiões.

O filósofo Paul Ricoeur (1913-2005), no estudo da simbólica do mal, reflete sobre o que ele mesmo denomina como “hermenêutica do pretense dogma do pecado original” (RICOEUR, 1988). Este autor analisa os mitos, símbolos, imagens e confissões implicados na teologia do dogma do pecado original, afirmando que a doutrina apenas constrói racionalmente, com alcance metafísico, aquilo que o ser humano percebeu ao longo da história, que é a radicalidade do mal:

Acabei de empregar uma expressão inquietante: desfazer o conceito. Sim. Penso que é preciso destruir o conceito como conceito para compreender a intenção do sentido: o conceito de pecado original é um falso saber e deve ser destruído como saber; saber *quase* jurídico da culpabilidade dos recém-nascidos, saber *quase* biológico da transmissão de uma tara hereditária, falso saber que bloqueia numa noção inconsistente uma categoria jurídica de dívida e uma categoria biológica de herança. (RICOEUR, 1988, p.265)

Ao desconstruir este conceito, Ricoeur (1988) empreende sua crítica à linguagem teológica e encontra dois níveis principais: “o plano dos símbolos imaginados e míticos e o plano dos símbolos racionais” (RICOEUR, 1988, p.266). De acordo com este autor, a mitologia dogmática nasce de uma junção entre a imagem ou símbolo originário (por exemplo, queda, cativo) e um pretense saber sobre o mundo (como a filosofia estoica ou a gnose). Em outras ocasiões ele descreve três níveis de interpretação: nível primário, nível mítico e nível das mitologias dogmatizantes/racionalizantes. Assim, passa-se de um tempo escondido para um tempo esgotado, daquilo que outrora era herança e que se torna depósito (RICOEUR, 1988, p.30). Nisto, de acordo com ele, ocorre um certo “empobrecimento”. Este autor, como expoente da tradição hermenêutica, reforça o caminho para a interpretação do dogma, através da dialética, da simbólica e do pensamento meditante.

Assim, importantes pesquisadores da religião, de modo geral, representam análises específicas sobre a existência de conteúdos doutrinários (dogmáticos) no fenômeno religioso e nas religiões. Há compreensões positivas e negativas do dogma: como racionalização, evolução do sagrado e ponto de comunhão, mas também como domesticação e controle da experiência religiosa. O estudo da história do dogma cristão nos séculos XIX-XX, bem como o trabalho dos “mestres da suspeita” (Freud, Nietzsche e Marx), permitirá a compreensão do dogma a partir do viés psicológico e dos interesses sociopolíticos (por exemplo, o dogma como segurança e organização frente ao caos atemorizante, o dogma enquanto produto dos acontecimentos históricos e imposições políticas, o dogma como nostalgia). O advento da hermenêutica possibilitará a simbólica, a

desconstrução e interpretação do dogma (o dogma “revisitado”), um campo promissor para a teologia contemporânea.

Há também a crítica e a rejeição do dogma, como no caso de Rubem Alves, denunciando uma cisão entre o dogma e a vida no caminho da libertação do sujeito e das suas experiências. Rubem Alves tece sua crítica ao dogma religioso e à pretensão de verdade. “Fico logo arrepiado quando ouço alguém afirmar: ‘Estou convencido de que...’. Digo logo para mim mesmo: ‘Cuidado! Lá vai um inquisidor em potencial!’” (ALVES, 1999). Para este autor, todo dogmatismo é perigoso, seja ele religioso ou científico.

Rubem Alves explica o processo inquisitório como processo político: a política eclesiástica aparece como profecia da política secular. O inquisidor ou dogmático é descrito como um indivíduo alucinado, embriagado, fora de si, pois só uma pessoa nesse estado alterado poderia ter tanta “certeza” para tomar as atitudes que se seguiriam (delação, juízo que resulta em graves consequências para a vida do seu próximo) (ALVES, 1987, p.26).

Nesse sentido, Rubem Alves (1987) explicita sua crítica a um dos produtos mais infames e degenerados do dogma/doutrina: o dogmatismo, a “certeza” que gera consequências trágicas contravalores tão caros à própria fé cristã, como a caridade. E, em sua argumentação, propositalmente inverte a ordem, afirmando que o dogmático não é um indivíduo “certo”, racionalmente confiável, mas só pode ser descrito como um alienado, que participa inclusive de uma alienação ou espécie de neurose coletiva:

São momentos metafísicos, em que o sentimento do absoluto é respirado, de forma embriagadora, pelos inquisidores. Na verdade, seria possível definir um inquisidor como alguém que ‘cheirou’ o absoluto, e ficou fora de si. A experiência é psicodélica: a pessoa fica possuída pela certeza de estar pisando em terra santa, no centro mesmo do universo, no lugar onde se decide o futuro da história. Ali, naquele lugar, naquele momento, está se travando a batalha pela salvação do futuro. Ela e Deus – não importa o nome que se lhe dê – se confundem numa mesma coisa. (ALVES, 1987, p.26)

Ao explicar sua “confissão” protestante enquanto “memória-experiência”, Rubem Alves (que fora pastor presbiteriano) explica o motivo de sua adesão: o espírito protestante, desde Lutero, é espírito de contestação e de afirmação da consciência da pessoa. “O sagrado e a verdade não habitam as instituições, mas invadem o nosso mundo através da consciência” (ALVES, 1982, p.14).

No livro “Espiritualidade” ele escreve: “Palavras são gaiolas. O falado é aquilo que a razão engaiolou. Um Deus que pode ser engaiolado por palavras não é Deus. Deus é um Pássaro Encantado. Para ele não há palavras.” (ALVES, 2007, p.31).

Em suas obras, Rubem Alves também valoriza as experiências, a sensibilidade, as “percepções”, as artes e a busca humana pelo divino (que ele chama de “ânsia”, “saudade”), elaborando uma crítica severa “às ciências e à teologia meramente conceitual, pois não veem nada para além de seus limites ou desprezam qualquer outro acesso ao real ou ao Divino que não seja o religioso ou o científico” (BOFF, 2019, p.125).

Rubem Alves não nega a corporalidade com suas experiências em seus escritos (alimentação, sentidos – paladar, olfato, toque –, sexualidade, doença), rejeitando doutrinas proibitivas e negativas das experiências corpóreas como pecado/tabu. Não há limites na tematização do corpo, suas debilidades, potencialidades e expressões por Rubem Alves. No livro “O sapo que queria ser príncipe”, ele narra a história de uma senhora, conhecida sua, que fora “tocada” pelo Alzheimer. Mesmo a enfermidade humana possui o tratamento sutil da teopoesia, com citação de Guimarães Rosa (ALVES, 2009, p.172-173). Para alguns é herético e pouco rigoroso, para outros a teopoesia é “libertação da linguagem religiosa”:

Deus é o Vento; ele vem, vai, não pode ser colocado em gaiolas de papel ou Gaiolas de palavras... Depois disso, a única coisa que resta é a memória do seu toque na minha pele. Só posso falar sobre isso: reverberações sobre o meu corpo, como é tocado pelo Vento; às vezes um frio, às vezes uma sensação de calor, ganso-pimples... Não teologia. Poesia. Se você gostar – Teopoética. (ALVES, 1992, p.161)

No desenvolvimento da teopoesia de Rubem Alves estão presentes as teorias dos jogos de linguagem de Wittgenstein. O mundo intermediado pela poesia e pela metáfora é interpretado pelos olhos “cheios” da experiência estética, enquanto instrumento decodificador da realidade, o que possibilita a felicidade e a percepção do belo no próprio mundo. Inclusive, a experiência estética é tão crucial para Rubem Alves, que ele chega a fazer uma concessão e, curiosamente, “afirmar um dogma”, parafraseando uma famosa sentença de Cipriano de Cartago (séc. III): “(...) sou cristão porque amo a beleza, ideias são chiados de estática ao fundo. Assim proclamo o único dogma de minha teologia cristã erótico-herética: fora da beleza não há salvação” (ALVES, 2002, p.132).

De qualquer modo, o aparecimento do tema do dogma (ou da doutrina) nas múltiplas análises das Ciências da Religião enfatiza a sua relevância e o seu *status* de componente do

processo de desenvolvimento do fenômeno religioso. Mesmo que *a fortiori*, ou enquanto fruto da *auctoritas* político-religiosa, o momento doutrinário alinha-se ao processo de racionalização e codificação das experiências religiosas, não sendo possível relegá-lo ao esquecimento, tratá-lo com preconceito, recortá-lo da abordagem das religiões ou enquadrá-lo aprisionado ao terreno da teologia e das escolas confessionais.

Trata-se, portanto, de uma temática de grande alcance, que se relaciona direta ou indiretamente tanto com as dinâmicas do campo religioso contemporâneo como com o próprio processo de secularização. Nesse sentido podemos contar com a colaboração da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, que estuda as dinâmicas do campo religioso a partir da modernidade e da racionalização da sociedade (que ela chama também de “modernidade secularizada”) (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.41).

Conforme o autor supracitado, não obstante a racionalidade represente “a referência que mobiliza as sociedades modernas” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.32), a separação entre o político e o religioso, assim como a autonomia do indivíduo-sujeito, não trouxeram o fortalecimento do dogma, mas a subjetivação da crença: o conteúdo objetivo das crenças torna-se produto de novas construções, “bricolagens” feitas pelos indivíduos a partir de suas necessidades. Ocorre aquilo que Hervieu-Léger denomina como “fim das identidades religiosas herdadas”: a ruptura da memória coletiva, da tradição e a reorganização dos valores, com a atuação de “bricoladores” que subsidiam novas identificações em um cenário dinâmico, de movimento, com o enfraquecimento das instituições e a disjunção entre “crer” e “pertencer”. Trata-se do desafio do dogma frente à subjetivação da crença: “As instituições religiosas continuam a perder sua capacidade social e cultural de impor e regular crenças e práticas. O número de seus fiéis diminui e os fiéis “vem e vão”, não apenas em matéria de prescrições morais, mas igualmente em matérias de crenças oficiais” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.41).

Neste contexto, para Hervieu-Léger, a grande dificuldade que se apresenta às instituições religiosas e às crenças (dogmas) não é a indiferença religiosa, mas as “bricolagens”, consequências do incremento da autonomia do sujeito, que desafiam a unidade da comunidade e o poder institucional (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.41).

Hervieu-Léger revela, através de pesquisas de campo, o descompasso entre a verdade objetiva das crenças (dos dogmas) e a recepção dos indivíduos, que afirmam não crer, “com certeza”, nos conteúdos definidos pelas religiões, mas apenas com alguma “probabilidade”

(HERVIEU-LÉGER, 2008, p.44). Todavia, a doutrina se transforma em uma “matéria-prima simbólica, eminentemente maleável, que pode servir para diversos desdobramentos, de acordo com o interesse dos grupos que delas se nutrem” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.55-56).

1.2 Características da definição clássica de dogma segundo a Igreja Católica

No primeiro tópico deste capítulo tivemos a oportunidade de contemplar uma visão “de fora” sobre o dogma, ou seja, a partir de alguns proeminentes representantes das disciplinas científicas que tematizam o fenômeno religioso. Visão “de fora” significa que não se trata do olhar do religioso e das instituições religiosas propriamente, para os quais o dogma não é somente objeto de análise, mas está na esfera do sagrado, é norma que direciona a vida e a missão.

Alberto Antoniazzi (1989) escreve que foi a partir do encontro entre o cristianismo e o helenismo, logo nos primeiros séculos, que a fé cristã passou a ser formulada com bricolagens a partir de conceitos próprios da filosofia grega.

Helenismo ou helenização foi a influência da cultura grega que perdurou em determinado período histórico no Mediterrâneo oriental e no Império Romano. Embora o cristianismo tenha nascido no ambiente judaico-palestinense, sua expansão no mundo greco-romano foi determinante para a teologia nascente, formalizando o caráter *dogmático* da fé (ANTONIAZZI, 1989, p.855). Por isso o conteúdo dogmático não foi planta surgida no terreno semítico, mas desabrochou no solo helenístico cheio de nutrientes que o favoreceram. O uso dos conceitos gregos para exprimir os primeiros dogmas cristãos evidencia essa influência: *incretus, immensus, aeternus, omnipotens* e o importante *homoúsios* (consustancial), consagrado no Concílio de Nicéia em 325 (ANTONIAZZI, 1989, p.858).

A Igreja Católica possui sua própria definição de “dogma”, disponível em seu compêndio doutrinário: o Catecismo, publicado em 1992 sob o pontificado de João Paulo II, tendo como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé o então Cardeal Joseph Ratzinger. De acordo com o Catecismo, os dogmas são “verdades de fé”: “verdades contidas na Revelação divina” ou “verdades que tenham com elas um nexó necessário” (CIC n.88). Por isso, quando o Catecismo fala de “Revelação terminada”, é fundamental esclarecer que os dogmas “explicitam” por dedução lógica e intelectual aquilo está “implícito” na Revelação definitiva e fundante em Jesus Cristo (IWASHITA; LIMA, 2014, p.287). Os dogmas são definidos pela autoridade do Magistério, que

interpreta autenticamente a Palavra de Deus, e “obriga” o povo cristão a uma adesão irrevogável. Essas “verdades de fé” possuem uma hierarquia e formam um conjunto harmonioso: o “edifício” doutrinário (CAT n.88-90).

“É de fé católica tudo e apenas o que foi revelado pela Palavra de Deus e proposto a todos pela Igreja Católica. Isso deve ser aceito como de fé divina”. Essa definição de dogma, que Sesboüé chama de “nova” ou “moderna” (SESBOÜÉ; THEOBALD, 2006, p.181) surge a partir do século XVI com François Véron (1578-1649) – além de definições parecidas como as de Henry Holden (1596-1662) e Philippe Néri Chrismann (1751-1810). Em síntese, tais definições foram assumidas posteriormente pelo Concílio Vaticano I, assim como o conceito de “Magistério”, enquanto instância de controle da fé na Igreja, só aparece no fim do século XVIII (SESBOÜÉ; THEOBALD, 2006, p.182). Antes disso, ou seja, na Antiguidade cristã e no período medieval, Yves Congar (2010) esclarece que as querelas doutrinárias eram dirimidas e tratadas majoritariamente em assembleias episcopais, sendo esclarecidas através de referências às Escrituras e à tradição patristica. “Numa palavra, por um tipo de magistério da própria tradição” (CONGAR, 2010, p.182).

Agora com suas formas desenvolvidas, os conceitos de dogma e de Magistério se consolidam com o papado de Gregório XVI e Pio IX, o movimento ultramontano e o Concílio Vaticano I (1870), que “definiu o poder do magistério ordinário, imediato e episcopal do papa sobre todas as dioceses da Igreja universal, sobre a prerrogativa do dogma da infalibilidade, formulada na constituição dogmática *Pastor Aeternus*” (ZILLES, 1970, p.154).

Feita esta breve apresentação histórica, é fundamental explicar o que implica, de maneira prática, o conceito de Magistério. O Magistério da Igreja é exercido pelo Romano Pontífice singularmente ou pelo Colégio dos Bispos em comunhão com o Romano Pontífice, seja de modo solene ou de forma ordinária, especialmente nos Concílios Ecumênicos. Por isso os Concílios, Sínodos, Conferências e Assembleias da Igreja devem ser reflexos dessa comunhão entre o episcopado e o Papa – *cum Petro et sub Petro semper*.

Assim como, por instituição do Senhor, São Pedro e os restantes Apóstolos formam um colégio apostólico, assim de igual modo estão unidos entre si o Romano Pontífice, sucessor de Pedro, e os Bispos, sucessores dos Apóstolos. A natureza colegial da ordem episcopal, claramente comprovada pelos Concílios ecumênicos celebrados no decurso dos séculos, manifesta-se já na disciplina primitiva, segundo a qual os Bispos de todo o orbe comunicavam entre si e com o Bispo de Roma no vínculo da unidade, da caridade e da paz; e também na reunião de Concílios.” (CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen Gentium* n.22)

Para a Igreja Católica, o Magistério não é instância meramente política ou governamental, mas atua – na perspectiva mesma da fé católica – sob a ação do Espírito Santo. Tanto o Concílio Vaticano I como o Concílio Vaticano II descreveram quais matérias sujeitas à autoridade do Magistério são obrigadas aos fiéis: matérias “de fé e de moral” (LATOURELLE; FISICHELLA, 2018, p.304).

Enquanto o Concílio Vaticano I enfatizou o Magistério do Papa e seu primado, o Concílio Vaticano II afirmou a estrutura colegial da Igreja: o papa e os bispos têm uma responsabilidade comum para o governo da Igreja universal, além disso, o colegiado dos bispos passa a ser valorizado na afirmação das conferências episcopais nacionais e regionais (ZILLES, 1970, p.166). Como ensina a Constituição dogmática *Lumen Gentium*:

A Ordem dos Bispos, que sucede ao colégio dos Apóstolos no magistério e no governo pastoral, e, mais ainda, na qual o corpo apostólico se continua perpetuamente, é também juntamente com o Romano Pontífice, sua cabeça, e nunca sem a cabeça, sujeito do supremo e pleno poder sobre toda a Igreja, poder este que não se pode exercer senão com o consentimento do Romano Pontífice. (CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen Gentium* n.22)

Com relação à definição de dogma pelo Magistério católico, podemos haurir algumas considerações: primeiramente, os dogmas são sagrados, são verdades reveladas por Deus – e, portanto, divinas –, sendo, desse modo, imutáveis. Por outro lado, tais características geram dificuldades, haja visto a dinamicidade das sociedades e dos modos de vida. Trata-se de uma tensa fronteira do catolicismo que desafia a sua dimensão pastoral, tendo em conta que a Igreja é uma realidade histórica – *Ecclesia semper reformanda*. “A Igreja está “*in via, non in patria*”, e por isso é “*semper reformanda*”, chamada a uma renovação incessante e a uma contínua purificação, que não apaga e nem pode apagar qualquer conquista humana” (tradução nossa) (FORTE, 1992, p.87).

Os dogmas estão contidos ou possuem um nexos necessário com a Revelação divina (CIC n.88), ou seja, com a autorrevelação divina consumada e plenificada em Jesus Cristo, conservada, ensinada e transmitida pelos apóstolos através das Sagradas Escrituras e da Tradição viva da Igreja. “É claro, portanto, que a sagrada Tradição, a sagrada Escritura e o Magistério da Igreja, segundo o sapientíssimo desígnio de Deus, de tal maneira se unem e se associam que um sem os outros não se mantém, e todos juntos (...) sob a ação do mesmo Espírito Santo” (*Dei Verbum*, V.10, 1991).

Apesar de seu manto divino, os dogmas católicos são linguagem, isto é, formulados e positivados em textos e em determinado contexto histórico. Essa característica abre espaço para a

hermenêutica, ou seja, para a compreensão dos dogmas. Há interpretações imobilistas com relação ao dogma, mas nem por isso deixam de ser recepções, interpretações, não obstante sua aura de conservação:

Dogma é um testemunho da experiência. O ‘*pathos*’ inteiro do dogma está no fato que ele aponta para a realidade Divina; nisso o testemunho do dogma é simbólico. Dogma é o testemunho do pensamento a respeito do que foi visto e revelado, a respeito do que foi contemplado na experiência da fé — e esse testemunho é expresso em conceitos e definições. Dogma é uma visão ‘intelectual’, uma verdade de percepção. Pode-se dizer: é a imagem lógica, um “ícone lógico” da realidade Divina. E ao mesmo tempo o dogma é uma definição — daí ser a forma lógica tão importante para o dogma, aquela palavra ‘interior’ que adquire força em sua expressão exterior. É por isso que o aspecto exterior do dogma — suas palavras — é tão essencial. O dogma não é de jeito nenhum uma nova Revelação. O dogma é somente um testemunho. O significado todo da definição dogmática consiste no testemunho da verdade imutável, verdade que foi revelada e que tem sido preservada desde o início. Por isso é um total engano se falar de ‘*desenvolvimento do dogma*’. O dogma não se desenvolve; eles são imutáveis e invioláveis, mesmo no seu aspecto exterior — suas palavras. É completamente impossível mudar a linguagem ou terminologia dogmática. Estranho quanto possa parecer, na verdade pode-se dizer: os dogmas surgem, os dogmas se estabelecem, mas eles *não* se desenvolvem. E uma vez estabelecido, o dogma é perene e já uma imutável ‘regra de fé’ (*regula fidei*; o *kanon tis pisteos*, o κανων της πιστεως). (FLOROVSKY, 1976)

Por outro lado, o cardeal John Henry Newman (1801-1890) apresenta uma concepção de desenvolvimento do dogma ao publicar o *Ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina católica* em 1845. Newman, famoso pelo seu postulado da “Via Média” ou “Caminho do Meio”, esforça-se por encontrar uma teoria que conjugue a dogmática tradicional e considere a contingência histórica. Ele toma como empréstimo um modelo biológico ou vitalista, valorizando o crescimento autêntico do dogma em sua interação com o contexto: “Todo ser vivo identifica-se pelo crescimento (...) cresce assimilando material exterior” (NEWMAN, 2020, p.234). O autor elenca sete marcas de autenticidade do desenvolvimento do dogma, a saber: “a preservação do “tipo”, a continuidade dos princípios, o poder de assimilação, a consequência lógica, a antecipação do futuro, a força conservadora do passado e o vigor permanente” (SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, p.335).

Para Ladaria, a “evolução do dogma” é fato inquestionável (como citado abaixo). A própria existência de uma “história dos dogmas” é evidência do progresso da doutrina e de sua compreensão, através do surgimento de afirmações de fé que não eram claras ou objeto de tematização nos primeiros séculos (IWASHITA; LIMA, 2014, p.284):

A evolução do dogma é inegável. Entre as afirmações dogmáticas da Igreja, há muitas que não se encontram literalmente na Escritura e até tratam de questões que, ao que parecem, jamais preocuparam os autores do Novo Testamento. Aquilo que, num dado momento, foi

objeto de uma definição dogmática nem sempre foi afirmado com a mesma clareza nas etapas anteriores. Mas há mais: a existência mesma do dogma significa que há uma evolução na formulação da fé, se esta não existisse, o dogma também não existiria (LADARIA, 1993, p.94).

“Evolução dos dogmas” ou “do dogma” não é um processo exclusivo da formulação dogmática, mas abarca a própria transmissão da Revelação e sua recepção na vida da Igreja: essa evolução (desenvolvimento) não é exclusivamente intelectual, mas contempla o ser humano por inteiro em sua dinamicidade - seu aspecto emocional, afetivo, sentimental, influenciando na liturgia, na piedade popular, no direito (IWASHITA; LIMA, 2014, p.290-291). Sem esquecer o contexto histórico: que em cada época ocorre a emergência de uma mentalidade, novos contextos socioculturais e descobertas tecnocientíficas.

Por ora não iremos aprofundar esta discussão, especialmente porque ela retornará no último tópico deste capítulo, onde trataremos propriamente da relação entre dogma e hermenêutica. Entrementes, convém recordar que os dogmas são formulados solenemente pelo Magistério e, de alguma forma, esta linguagem positivada, definida, torna-se símbolo, profissão de fé. O exemplo mais patente é o Credo Niceno-Constantinopolitano, professado aos domingos e nas solenes liturgias da Igreja. Assim, o dogma é incorporado na vivência litúrgico-sacramental do povo católico, ecoando no *hodie* da Igreja. Em outros casos, os dogmas são expressos na arte sacra e passam a compor o imaginário e a piedade dos fiéis – é o caso das imagens e das pinturas da Assunção de Nossa Senhora (vide as obras de Giovanni Cimabué, Tiziano Vecellio e Correggio). A arte é mais uma linguagem específica que influencia e é influenciada pela formulação dogmática, reinterpretando os eventos bíblicos, as narrativas da Tradição e as devoções populares.

De acordo com a Igreja Católica, existe uma ligação orgânica entre os dogmas e a vida espiritual dos fiéis. O Catecismo explica que os dogmas são “luzes no caminho da fé” (CAT n.88). A luz é símbolo importante na liturgia católica e na teologia espiritual – remete a Cristo Ressuscitado –, por isso a adesão do fiel aos dogmas indica benefícios, enquanto a resistência ou rejeição aos dogmas pode indicar dificuldades e até ruptura. O Código de Direito Canônico cataloga algumas categorias: a heresia, que é a dúvida ou negação pertinaz das verdades da fé pelo batizado; a apostasia, que é o repúdio total da fé cristã; e o cisma, que é recusa da sujeição ao Sumo Pontífice e de comunhão com a Igreja e seus membros (CIC cân.751).

Contudo, é necessário recordar que os dogmas, de maneira geral, principalmente os dogmas formulados nos primeiros concílios, foram provocados pelas heresias. São frutos da necessidade

da Igreja de dirimir uma questão disputada e combater uma heresia, um erro. “É para neutralizar um perigo, para responder a um desafio, que a teologia afina a sua reflexão e o seu vocabulário, pois nos primeiros séculos ela não avança absolutamente por si” (MEUNIER, 2005, p.134). Além disso, no início da Igreja a Tradição ainda era “jovem”, de modo que era preciso compreender e expressar em linguagem e conceitos gregos o “paradoxo de Cristo” – ao mesmo tempo plenamente Deus e homem.

Todavia, os dogmas católicos não se formaram apenas por instigação das disputas e do perigo das heresias, mas também pelo consenso. É o que o Concílio Vaticano II distingue como *sensus fidelium*:

O conjunto dos fiéis, ungidos que ação pela ação do Santo (cf. 1Jo 2,20 e 27) não pode enganar-se no ato de fé. E manifesta esta sua peculiar propriedade mediante o senso sobrenatural da fé de todo o povo quando, ‘desde os Bispos até os últimos fiéis leigos’ apresenta um consenso universal sobre questões de fé e de costume. (CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen Gentium* n.12)

Este *sensus fidei* tem uma dependência e uma autonomia do Magistério: ele não se forma sem a pregação e a orientação hierárquica, mas possui valor próprio. “O ideal é, pois, uma “conspiratio pastorum et fidelium” – uma convergência de pastores e fiéis (LIBÂNIO, 2005, p.426). Foi assim que, pela condução do Espírito Santo, alguns consensos dogmáticos foram sendo construídos ao longo da história da Igreja, até encontrarem total clareza em determinado ponto para serem definidos solenemente. É assim que Pio IX e Pio XII declararam o dogma da Imaculada Conceição e da Assunção de Maria respectivamente: não obstante tenham-se utilizado da prerrogativa papal da infalibilidade, fizeram-no a partir da escuta do *sensus fidelium*³.

Os dogmas são pontos de unidade na catolicidade: apesar da Igreja estar presente em todos os continentes e em diversos contextos socioculturais e linguísticos, a fé professada e rezada é a mesma: *lex credendi, lex orandi*. A Igreja Católica possui multiplicidade e diversidade: de carismas, movimentos, ordens e congregações religiosas, espiritualidades e os dogmas são como uma “espinha dorsal” que permite que este corpo não desmorone, mas permaneça idôneo “(...) sem detrimento do primado da cátedra de Pedro, que preside à universal assembleia da caridade, protege as legítimas diversidades e vigia para que as particularidades ajudem a unidade e de forma alguma

³ As pinturas supracitadas há pouco, que retratam a Assunção de Maria (de Giovanni Cimabué, Tiziano Vecellio e Correggio), datam do século XIII e XVI, enquanto o dogma remonta a 1950, o que evidencia o argumento de que a proclamação do dogma pelo Magistério, embora fomenta posteriormente a maior devoção dos fiéis em torno da matéria de fé definida, é culminância de um consenso histórico e espiritual desenvolvido pelo *sensus fidelium*.

a prejudiquem” (CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen Gentium* n.13). Contudo, embora seja “ponte” que une, o dogma também pode ser entendido como elemento que exclui, marginaliza aqueles que vivem e pensam determinados aspectos da doutrina de forma heterodoxa. Alguns estudiosos contemporâneos defendem uma multiplicidade de “cristianismos” também nos primeiros séculos, que disputaram poder e espaço, saindo vitoriosos ou sendo derrotados:

Neste jogo de conquistar espaço e representatividade no campo religioso, as comunidades cristãs não deixaram de usar suas armas retóricas para defender suas posições. É nesse contexto que surge a explicitação doutrinária da experiência religiosa de uma dada comunidade (NOGUEIRA, 2021, p.12).

O Magistério da Igreja Católica não publicou nenhuma “lista oficial” dos dogmas de fé enumerados, porém, temos a obra do professor H. Denzinger⁴, aperfeiçoada a cada edição. Denzinger foi professor de dogmática em Wüzburg e concebeu sua obra como um manual prático para os estudantes – trata-se de uma coletânea de “textos conciliares, pontifícios e episcopais, em sequência cronológica, desde os símbolos de fé até, nos tempos modernos, trechos de encíclicas e outros documentos romanos” (SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, p.187).

Portanto, podemos concluir que os dogmas católicos possuem a seguinte estrutura: primeiro, foram definidos solenemente pelo Magistério⁵ em algum momento histórico, sejam instigados pelo surgimento das heresias ou desenvolvidos pelo *sensus fidei* e confirmados posteriormente. Os dogmas são considerados sagrados, explicitações (iluminações, verdades de fé) a partir da Revelação divina, tendo por isso um caráter definitivo. Em segundo lugar, os dogmas são formulações, isto é, linguagem – fruto do encontro entre o cristianismo e o helenismo nos preâmbulos da Igreja –, sendo que os conceitos e as formulações dogmática são passíveis da interpretação, o que envolve o trabalho teológico, acompanhado pelo Magistério para que o dogma não tenha seu autêntico sentido desvirtuado. O dogma obriga os fiéis à adesão, é conteúdo doutrinário essencial para a vivência espiritual dos cristãos, significa pertença e adesão a uma mesma Igreja e a uma mesma promessa. A recepção do dogma⁶ acontece subjetivamente (através da adesão pessoal) e objetivamente no agir da Igreja: na celebração dos sacramentos, nos

⁴ Cf. DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

⁵ Aqui o conceito de Magistério é utilizado de maneira retroativa.

⁶ O Cardeal Yves Congar, no livro “Igreja e papado”, explica que o termo “recepção” foi empregado primeiramente na época moderna pelos historiadores do direito – principalmente alemães. Congar explica que a recepção não confere validade à doutrina (a legitimidade advém da autoridade que obriga), mas atesta que ela é salutar, edificante: *sacra doctrina, doctrina salutare*. Por isso a recepção é importante para que a doutrina alcance sua eficácia na vida da Igreja. (cf. CONGAR, 1997, p.288-293)

documentos do Magistério ordinário, na pregação, nas devoções, na arte e na música, no agir pastoral e no ensinamento moral. Por fim, cada dogma cristão harmoniza-se no edifício doutrinário: “convém lembrar que existe uma ordem ou “hierarquia” das verdades da doutrina católica, já que o nexo delas com o fundamento da fé cristã é diferente” (CAT n.90). No tópico seguinte aprofundaremos e privilegiaremos a análise histórica em torno do dogma, discutindo o seu conflituoso processo de afirmação e negação ao longo dos séculos.

1.3. Breve histórico de afirmação e contestação do Dogma desde o cristianismo primitivo até a modernidade

O tópico precedente expôs que o dogma católico é simultaneamente sagrado, pertencendo à esfera do divino (a Revelação – autocomunicação divina), e marcado pelas contingências da história, de modo que sua elaboração é fruto de um processo documentado, definido por conflitos, bricolagens e passível de análises. A partir de agora iremos mergulhar em recortes desta história de afirmação e contestação do dogma desde o cristianismo primitivo até a modernidade. O objetivo deste ponto é demonstrar que o dogma não é um território pacífico, mas sempre fora tema de disputas ferrenhas, das mais variadas, no cristianismo, na própria Igreja Católica e *outside* – para além da cosmovisão cristã.

Convém recordar que Jesus Cristo, fundador do movimento que alguns estudiosos denominam como popular ou messiânico⁷, mas que para a doutrina católica já configura a Igreja desejada e assentada por Cristo sobre a pedra/Pedro, não deixou escritos ou textos, apenas ensinamentos transmitidos oralmente em suas pregações. O exegeta Joachim Jeremias buscou, no século XX, chegar à *ipsissima vox* do Jesus histórico a partir de seu trabalho exegético, mas os resultados, embora importantes, foram modestos. De qualquer maneira, o cristianismo estreia sua participação no universo da escrita após o evento da morte de Jesus, do anúncio de sua ressurreição e do testemunho das suas aparições (contexto pós-pascal). Surge uma pluralidade de textos, de diversos gêneros (evangelhos, atos dos apóstolos, cartas, apocalipses), construídos pelas primeiras comunidades cristãs e atribuídos à autoridade apostólica. Estes escritos, confeccionados principalmente em condições adversas (de perseguição do Império e do judaísmo formativo-

⁷ Vide HANSON, John S.; HORSLEY, Richard A. *Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

rabínico), buscavam fortalecer a identidade da vivência cristã de uma determinada comunidade originária, expressando sua experiência de fé no Ressuscitado.

Já no século I, as comunidades cristãs são heterogêneas tanto em suas fontes literárias, nas concepções cristológicas e eclesiológicas, quanto em sua organização eclesial e ministerial. As diferenças que percebemos entre os evangelhos apontam, portanto, para concepções teológicas e político-sociais distintas e, muitas vezes, conflitivas e ambíguas entre as diversas igrejas no final do século I. (REIMER, 2010, p.43)

Paulo Nogueira explica que, embora ainda perdue uma ideologia romântica em relação às origens do cristianismo, de que as suas comunidades fossem um grupo coeso e unitário diante das ameaças do Império romano e de grupos heréticos, isso desconsidera as tensões internas no cristianismo primitivo, que não foram poucas (NOGUEIRA, 2015a, p.1931). Infelizmente, um número desconhecido de textos considerados heréticos ou heterodoxos se perderam, alguns dos quais chegaram ao nosso conhecimento através de fragmentos citados e rebatidos por seus opositores. O processo litúrgico e doutrinário de seleção dos textos cristãos – que constituíram o *cânon* neotestamentário desde o segundo século – já é considerado por certos estudiosos (Harnack, Sesboüé)⁸ como uma espécie de “definição dogmática” implícita, muito importante, de seleção de quais fontes seriam consideradas legítimas e inspiradas.

A lista do Cânon não ficou definida com a morte do último apóstolo (João não deixou à Igreja a lista do cânon...). A escolha do cânon foi muito posterior, e, no entanto, percebe-se que o “fundamento” desta escolha está justamente constituído na “autoridade apostólica” destes escritos afirmada pela Igreja e assistida pelo Espírito. Por um lado, a Igreja não escolhe aleatoriamente estes livros, mas ela parte “da Tradição que recebeu”, não sem tensões! (IWASHITA; LIMA, 2014, p.289)

A “história do cânon” como componente da “história dos dogmas” retrata um processo longo, criterioso, deixando para trás textos e cristianismos que foram sendo paulatinamente esquecidos e anatematizados.

“Um conceito de cânon só foi possível, portanto, após muitos debates, negociações e disputas que foram encerradas por meio da autoridade de concílios das igrejas mais poderosas do oriente e do ocidente, sob os auspícios de Constantinopla” (NOGUEIRA, 2015b, p.35). Porém,

⁸ Vide SESBOÜÉ, Bernard. *História dos dogmas: o Deus da salvação*. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 2002, p.58-65.

havia na Igreja primitiva um determinado esforço, como uma espécie de busca pela comunhão das diversas comunidades, que está refletido na assembleia de Jerusalém (Concílio de Jerusalém) citado em At 15. Os esforços pela unidade/comunhão transparecem em outros escritos neotestamentários: a oração sacerdotal de Jesus em Jo 17 (“*Ut unum sint*”) ou a coleta solidária que Paulo fazia nas igrejas em favor da comunidade de Jerusalém (2Cor 8). Ao que parece, a unidade era um valor para esta importante parcela dos cristãos, dos quais herdamos estes textos supracitados.

Embora haja evidências de uma autêntica busca por comunhão e unidade no cristianismo dos primeiros séculos, ligada à sua pretensão de verdade, este esforço imiscuiu-se cada vez mais aos interesses políticos imperiais à medida em que o cristianismo penetrava na sociedade e tornava-se ator relevante. A publicação do Edito de Milão em 313 d.C. pelo imperador Constantino abre um novo capítulo na história do cristianismo, que se torna religião reconhecida pelo poder imperial, isentando-o de processos jurídicos e perseguições.

Não se trata apenas do fim de um período heroico de resistência dos mártires cristãos, mas do início de um processo no qual os bispos cristãos das principais cidades do império passam a gozar de prestígio social, de poder político e de um tipo de influência na sociedade que era impensável até então. No período que se segue a este edito o cristianismo também toma rumos diferentes daqueles de seus primeiros fundadores, passando a elaborar padrões doutrinários, rituais e arquitetônicos distintivos (NOGUEIRA, 2015b, p.35).

A partir deste momento, a unidade da cristandade que começa a se constituir passa a interessar também ao imperador, o que explica o fato conhecido do primeiro Concílio (o Concílio de Niceia em 325, desconsiderando o de At 15) ter sido convocado por ele. É um Concílio que trata de matéria de fé, mas convocado pela autoridade temporal, retrato do *cesaropapismo* nascente, que foi motivo de muitas confusões e querelas doutrinárias nos séculos seguintes, inclusive entre o papa e os imperadores/imperatrizes bizantinos.

A doutrina cristã, o símbolo da fé e os dogmas transformam-se não somente em ponte segura para a salvação escatológica, mas fator político para a coesão de um império que está em ruínas. Assim, o dogma fica atrelado aos interesses políticos, assim como o papado inicia uma longa e conturbada relação com as monarquias (ora aproximando-se e apoiando, ora distanciando-se e sendo combatido, ora sendo subjugado e ficando – em linguagem metafórica – “de joelhos”). Alguns exemplos dessa interferência ou sujeição ocorreram durante os governos dos imperadores

Constantino e Teodósio (século IV), durante o reino dos francos, nas dinastias merovíngia e carolíngia, durante o Sacro Império Romano Germânico, através das dinastias dos Otões e dos Höhenstaufen. “Para ser aceita e posteriormente expandir sua mensagem e influência, a Igreja Cristã tornou-se base ideológica desses governos recebendo em troca proteção, prestígio, bens imobiliários, além de subsídios financeiros” (OLIVEIRA, 2011, p.310).

Durante a Idade Média, antes mesmo da Reforma Protestante, surgiram movimentos populares de questionamento dos dogmas, como os cátaros e os valdenses, que foram duramente reprimidos. As heresias medievais, diferentemente das heresias na Antiguidade cristã, praticamente não se referem aos dogmas cristológicos e trinitários, mas concentram-se em torno dos sacramentos e da Igreja. São movimentos heréticos insatisfeitos com a imoralidade do clero, seu poderio, riqueza e luxúria.

As heresias populares desencadearam-se com líderes carismáticos, que propunham uma radicalização evangélica, entrando em choque com a hierarquia, bastante criticada porque excessivamente clerical, de um lado, e, de outro, tolerante demais com padres de comportamento indigno (SESBOÜÉ, THEOBALD, 2006, p.108).

Este período proporcionou uma conotação crítica, ácida, acerca do dogma, recorrente até os tempos atuais, como expressão de rigidez e hipocrisia: o dogma é compreendido como instrumento de repressão social e manutenção dos privilégios da hierarquia eclesiástica e feudal. Por isso as heterodoxias populares abarcaram camadas marginalizadas da população, como ilustra Umberto Eco no clássico romance “O Nome da Rosa” (1980) e o historiador da micro-história, Carlo Ginzburg, na obra “O queijo e os vermes” (1976). As duas obras retratam o contexto do século XVI, sendo que Ginzburg conta a história de Menocchio, um camponês, moleiro, que foi condenado pela Inquisição e morreu queimado na fogueira. Ginzburg escreve sobre as ideias de Menocchio, analisadas a partir dos arquivos de seus julgamentos: “A essa construção colossal baseada na exploração dos pobres, Menocchio contrapõe uma religião bem diferente, em que todos são iguais, porque o Espírito de Deus está em todos” (GINZBURG, 2006, p.52). E ainda, nas palavras do próprio Menocchio: “A majestade de Deus distribuiu o Espírito Santo para todos: cristãos, heréticos, turcos, judeus, tem a mesma consideração por todos, e de algum modo todos se salvarão” (GINZBURG, 2006, p.94).

A Reforma Protestante, importante evento do século XVI, nega a autoridade do Magistério e a doutrina católica em inúmeros aspectos: surge também de um conflito – a querela de Martinho

Lutero (1483-1546), outrora sacerdote católico, com a autoridade religiosa, tendo como expressão máxima o papa Leão X. Lutero associa o dogma, os sacramentos, as indulgências e o Magistério à corrupção que encontrara na Igreja, e propõe retirar a ênfase da instituição como mediadora da salvação, colocando o acento sobre o sujeito em sua relação com as Sagradas Escrituras (*sola fide, sola gratia, sola Scriptura*). Para Sesboüé, do lado do Concílio de Trento há a defesa dos dogmas e da graça objetiva dos sacramentos (*ex opere operato*), enquanto “do lado da Reforma, a insistência é dada à forma pessoal que assume a salvação na experiência de fé” (SESBOÜÉ; BOURGEOIS, 2005, p.135). Assim, “o Concílio de Trento faz eco à escolástica medieval; Lutero anuncia uma concepção personalista ou “existencial” do cristianismo” (SESBOÜÉ; BOURGEOIS, 2005, p.135).

Por isso pode-se inserir a Reforma Protestante como evento peremptório da modernidade, precedida pelo Humanismo renascentista no século XV e propedêutica da Revolução Científica no século XVII. A ênfase da Reforma Protestante no indivíduo (a fé como experiência subjetiva) e a valorização do espírito crítico (que possibilitou a cisão com a autoridade eclesiástica) são evidências disso (MARCONDES, 2016, p.103). A partir deste momento, o indivíduo começa a poder se desvincular da mediação institucional, tendo a liberdade para interpretar as Escrituras a partir de sua consciência, questionando e recusando dogmas. É o prenúncio das chamadas “liberdades modernas”: a liberdade de consciência, a liberdade religiosa e a liberdade de expressão (fomentada com a invenção da imprensa por Gutemberg no século XV). Há um benefício evidente neste processo, que naturalmente teve seu próprio desenrolar tortuoso, que é o vislumbre de adesões mais sinceras e livres aos dogmas, sem a coação e o medo da autoridade eclesiástica, antes imiscuída ao poder temporal. Por outro lado, a Igreja Católica reagiu reafirmando a doutrina e a tradição com mais força ainda no Concílio de Trento (1545-1563). “Nesse sentido, o Magistério tridentino encerra a Idade Média latina ao invés de inaugurar um período novo” (SESBOÜÉ; BOURGEOIS, 2005, p.133). O Concílio de Trento “repete o já conhecido, deixando à teologia ulterior o encargo de entrar em debate com as reivindicações protestantes e, mais amplamente, com a cultura moderna” (SESBOÜÉ; BOURGEOIS, 2005, p.133).

É importante mencionar o trabalho do Adolf von Harnack (1851-1930) enquanto representante das ciências históricas nascentes, que irá distinguir o “Evangelho” e a forma dogmática que ele adquiriu a partir do século II, buscando separar “o caroço e a casca” (metáfora utilizada por ele próprio) (SESBOÜÉ; THEOBALD, 2006, p.316). Harnack (1895), através da

investigação histórica, pretende demonstrar que o dogma é um constructo da Igreja, enquanto almeja chegar à “essência do cristianismo” a partir dos Evangelhos sinóticos. Nessa interpretação, o dogma é rejeitado pelo sujeito moderno como resíduo que se grudou e ocultou o verdadeiro tesouro – a pregação mais original de Jesus.

A crítica iluminista influencia a teologia liberal para que se distancie dos dogmas, expressão do atraso do período medieval, para depositar sua esperança de emancipação universal na razão (GRAY, 1999, p.18). O esforço de Harnack (1895) explicita o otimismo da teologia liberal, que se lança numa tarefa inovadora e busca traçar a personalidade de Jesus utilizando-se do método científico, mas também demonstra o fracasso desse empreendimento de reconstituição puramente histórica da “vida de Jesus”. Diante deste novo cenário que se descortina, com o advento da modernidade, poderíamos questionar: qual o futuro do dogma na Igreja Católica? Esta resposta não é fácil, mas apresenta-se no século XX através de dois movimentos importantes: por um lado, o evento do Concílio Vaticano II, por outro, os esforços da teologia católica contemporânea em recolocar o dogma em diálogo com as novas demandas epistemológicas, os debates e as tendências propostas pela modernidade. Por isso, o próximo tópico irá desenvolver, de maneira panorâmica, a relação entre o dogma e a hermenêutica na teologia católica contemporânea, especialmente na dogmática.

1.4 Hermenêutica do Dogma católico na contemporaneidade

Desde os séculos XVIII-XIX com Schleiermacher⁹ (1768-1834), a hermenêutica bíblica começa a se relacionar com a teologia histórica, a exegese liberal, a dogmática e a teologia fundamental, transformando a abordagem das faculdades de teologia a partir do interesse pela “questão bíblica”. A arqueologia e as viagens para o Oriente Próximo, a tentativa de organizar uma “história de Israel” e a linguística influenciam esse desenvolvimento, colocando os mitos (a demitologização operada por Bultmann¹⁰) e os milagres em processo de hermenêutico de

⁹ Friedrich Schleiermacher ficou conhecido como o pai da hermenêutica moderna, ampliando a hermenêutica para além dos textos teológicos e clássicos, compreendendo a hermenêutica como uma análise do problema de interpretar em seu sentido mais universal – a transição da hermenêutica como mera técnica instrumental para uma hermenêutica como doutrina filosófica de compreensão. Com o conceito de “círculo hermenêutico” seria o processo progressivo do espírito, a partir do momento em que compreensões provisórias podem ser substituídas por novas descobertas e, consequentemente, renovadas compreensões. (cf. HAUBERT; PRELLWITZ, 2018, p.39-48)

¹⁰ Bultmann, Rudolf. Demitologização: coletânea de ensaios. [S.l.]. Trad. Walter Altmann e Luís M. Sander. São Leopoldo, Sinodal, 1999. Disponível:

verificação. A exegese bíblica católica larga um pouco atrás das iniciativas protestantes, de forma que, em 1893, a Carta Encíclica *Providentissimus Deus – sobre os estudos bíblicos*, do Papa Leão XIII, inaugura pós-Trento uma série de documentos papais que irão abrir espaço para a exegese, o estudo e a hermenêutica bíblica na Igreja Católica. Se outrora a pesquisa bíblica era encarada com desconfiança pela Igreja, como sinal de ruptura com a dogmática, o papa Leão XIII incentivará o estudo das Sagradas Escrituras e sua leitura pelo povo. Leão XIII escreve: “Brilhe, pois, no professor de hermenêutica sagrada não só uma sólida ciência de toda a teologia, senão também um profundo conhecimento dos comentários dos Santos Padres e Doutores” (LEÃO XIII, *Providentissimus Deus* n.18).

Leão XIII também concederá, em 1892, autorização à *École Biblique* em Jerusalém, permitindo formalmente o uso de métodos críticos nos estudos bíblicos. Em 1902 ele também institui a Pontifícia Comissão Bíblica (OSAVA, 2019, p.110). Outro documento importante neste sentido é a Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943), do Papa Pio XII, que encoraja novas leituras e abordagens das Sagradas Escrituras, todavia, é o Concílio Vaticano II, através da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, de 18 de novembro de 1965, que irá evidenciar a dignidade central das Sagradas Escrituras, afirmando que toda igreja possui “duas mesas”: a mesa da Eucaristia e a mesa da Palavra (*Dei Verbum* n.21).

A Constituição *Dei Verbum* explica a relação entre Revelação, Sagradas Escrituras e Tradição, afirmando que a Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só depósito sagrado da Palavra de Deus (*Dei Verbum* n.10). Além disso, a *Dei Verbum* confirma os impulsos gerados pelos movimentos bíblico e litúrgico, fomentando as traduções, o uso frequente e a leitura da Bíblia pelo laicato católico, especialmente como inspiração para a vida de oração (*Dei Verbum* n.25). O deslocamento da Bíblia, das margens para o centro da vida da Igreja, supera as dificuldades e os temores evidenciados desde a Reforma Protestante, permitindo também aos teólogos um renovado interesse pelo estudo bíblico e pelos seus métodos de interpretação.

A hermenêutica bíblica católica fará, assim, um fecundo caminho, através da premissa de que a Bíblia é “Palavra de Deus em palavras humanas”, com seus diversos sentidos (literal e

espiritual – subdivido em alegórico, moral e anagógico), métodos (histórico-crítico, semiótico e narrativo), abordagens (sincrônica, diacrônica) e leituras (feminista, libertadora etc.). Trata-se de um novo acento na questão da linguagem e do sentido, confirmado pelo anúncio do Concílio Vaticano II, quando o Papa João XXIII expôs a necessidade um *aggiornamento*, ou seja, uma atualização da linguagem da fé para o século XX. “Tratava-se de um Concílio radicalmente novo, em termos de postura e de método; não mais para corrigir dogmas e definir erros da doutrina, mas para fazer um *aggiornamento* da longa tradição cristã-católica ao tempo presente” (PASSOS, 2020, p.54).

A hermenêutica dogmática “articula o *auditus fidei* com o *intellecto fidei*, buscando afirmar a centralidade do mistério cristológico-trinitário em seu caráter doxológico, eclesiológico, mistagógico e escatológico” (GONÇALVES, 2004, p.43).

O *auditus fidei* é o elemento de recepção: escuta da fé presente na Escritura, na Tradição, na teologia e na história. A Escritura e a Tradição são as fontes que trazem à tona a experiência com Deus que se revela, tendo Jesus Cristo como plenitude dessa Revelação. A Escritura é atualizada pela vivência das comunidades em cada língua e tempo histórico, enquanto a Tradição também permanece viva e continuada na Igreja.

O *intellectus fidei* é a intuição da fé, o trabalho reflexivo mediante as fontes e os lugares teológicos, conjugando o conhecimento racional para formar a *Ratio fidei* (GONÇALVES, 2004, p.43-44). Assim, temos a passagem do “modelo dogmático absoluto”, fechado, autoritário, sentencioso, apologético diante da modernidade, para uma dogmática reavivada pela hermenêutica teológica.

Paulo Sérgio Gonçalves define a teologia hermenêutica como *fidelidade criativa*, ou seja, a busca pela compreensão e interpretação mais correta possível das formulações teológico-dogmáticas, atualizando seu sentido e pertinência histórica:

A autoridade da fé não se apresenta como autoritária e a verdade passa a ser valorizada em sua raiz, permitindo que a Escritura e a Tradição sejam relidas e adquiram vida nas novas formas de se professar e viver a fé em cada período histórico. (...) Assim, a teologia como hermenêutica é fidelidade criativa, cuja tarefa é fundamentalmente, dar um significado atualizado à Palavra de Deus, propiciando uma nova inteligência da mensagem cristã, capaz de respeitar o círculo hermenêutico de Escritura, Tradição, Dogma. (GONÇALVES, 2004, p.45)

A hermenêutica teológica possibilita a hermenêutica dogmática, através do entendimento de que os dogmas foram formulados em contextos históricos determinados, de modo que conservar o sentido e a relevância do seu conteúdo na contemporaneidade significa investigar e aperfeiçoar a sua forma, o que não implica na distorção de sua formulação, mas faz emergir novos elementos que clarificam a interpretação das verdades de fé reveladas. Por exemplos, os próprios conceitos gregos utilizados nas formulações dogmáticas dos séculos IV-V já não correspondem plenamente ao sentido contemporâneo diante das transformações da linguagem e dos seus empregos, como é o caso de *prósopon* e *persona* para indicar a ideia de indivíduo/pessoa, conceitos que não são sinônimos e evoluíram com a antropologia, a sociologia, a filosofia política e o desenvolvimento dos direitos humanos e sociais¹¹.

Nesse sentido é importante mencionar o trabalho de Claude Geffré (1926-2017), teólogo francês que foi diretor da École Biblique em Jerusalém, e um dos principais expoentes da teologia hermenêutica contemporânea. Para Geffré (2004), a teologia hermenêutica não deveria se reduzir às Sagradas Escrituras, mas também deveria alcançar os textos da tradição. O autor expande o alcance da hermenêutica teológica, explicando que a interpretação é sempre um duplo “risco”: risco de equívocos e distorções, risco também no sentido de audácia e criatividade. Mas este risco é válido no intento de correlacionar o “mundo do texto” (Escrituras, tradição) e o “mundo da vida” (a experiência histórica contemporânea).

O autor supracitado explica que a teologia, após os avanços da modernidade, não deve ser compreendida simplesmente como um “discurso sobre Deus”, mas como uma hermenêutica ou discurso “que reflete sobre a linguagem sobre Deus, um discurso sobre uma linguagem que fale humanamente de Deus” (GEFFRÉ, 2004, p.14). “Levando-se em conta o desafio do diálogo inter-religioso, a teologia cristã é convocada ao exercício hermenêutico de interpretar a mensagem cristã no novo contexto do pluralismo religioso” (TEIXEIRA, 2003, p.67).

Joseph Ratzinger e Juan Luis Segundo se inserem neste novo paradigma hermenêutico da reflexão teológica sobre o dogma. Ratzinger trava um diálogo denso com a história (cuja pretensão científica ele denomina como “historicismo”) e com a modernidade em suas obras. Refletindo de

¹¹ Nesse sentido, Ladaria cita o trabalho de Jürgen Moltmann, que desenvolve o conceito contemporâneo de pessoa a partir dos princípios de relação e sociabilidade: o “eu” só pode ser entendido em relação com o “tu”, pois um conceito individualista de pessoa vê a relação em segundo lugar. “Os dois conceitos surgem simultaneamente e em conexão, estão unidos, segundo o autor, “geneticamente” (LADARIA, 2005, p.286-287)”.

forma crítica sobre a modernidade e suas consequências, Ratzinger pretende “ajudar a compreender de modo novo a fé como possibilidade de um verdadeiro humanismo no mundo hodierno; deseja analisá-la, sem trocá-la por uma pura dissertação que dificilmente encobriria seu vazio espiritual completo” (RATZINGER, 2005, p.13). Ou seja, seus escritos consideram e incorporam as críticas modernas à doutrina católica, sem fugir dos questionamentos, mas devolvem à modernidade um olhar bastante afiado, apontando seus limites e fracassos.

A teologia de Ratzinger explicita a tensão entre cristianismo e modernidade, mostrando-se cética, em certos momentos, com relação às possibilidades abertas pela linguagem e pela interpretação – como um possível *aggiornamento* da fé ao contexto contemporâneo (RATZINGER, 2005, p.14).

Para Ratzinger, a doutrina cristã não é etérea, mas profundamente histórica, fundada sobre o “Verbo que se fez carne”. A teologia deve avançar na interpretação, mas sem riscos, especialmente sem “abrir mão” do dogma para buscar ser “razoável” ao pensamento moderno:

O cristão de hoje deve perguntar-se assim; não pode contentar-se em constatar que, afinal, é possível ainda encontrar uma interpretação do cristianismo através de uma porção de rodeios e subterfúgios, interpretação que não se choca com nada. Se alhures declara um teólogo que “ressurreição da carne” quer dizer apenas que cada um diariamente deve arregaçar as mangas corajosamente na preparação do futuro, com certeza está afastado o escândalo. Mas terá havido sinceridade numa tal interpretação? Não existe uma falsidade perigosa em tais prestidigitações interpretatórias, em tais malabarismos, com que se tenta manter em pé o cristianismo e defendê-lo? (RATZINGER, 2005, p.26)

Joseph Ratzinger/Bento XVI apresenta uma hermenêutica da “terceira via”, que iremos aprofundar no terceiro capítulo desta pesquisa, ao discursar sobre o Concílio Vaticano II em 2005 (ASSUNÇÃO, 2018, p.136). Bento XVI alude à disputa entre duas hermenêuticas: uma hermenêutica de “descontinuidade ou ruptura”, ou seja, uma mentalidade progressista que defende que tudo deve mudar na Igreja; e uma hermenêutica “anticonciliarista”, que nega o evento conciliar e suas contribuições. Bento XVI defende uma “hermenêutica da continuidade”, que é uma hermenêutica da reforma, compreendendo tanto a continuidade de princípios quanto a descontinuidade de aplicações históricas (ASSUNÇÃO, 2018, p.136).

Para Ratzinger, atualmente a grande disputa no seio da teologia e da Igreja Católica é a disputa pela interpretação – no caso, dos textos do evento eclesial mais importante do século XX:

O debate, pela verdadeira herança, do Vaticano II hoje não pode ser realizado apenas com base nos textos. Para o seu progresso será decisivo perguntar se é possível encontrar uma

cobertura espiritual não só para uma explicação anti-histórico-utópica do concílio, mas também para uma compreensão criativo-espiritual em unidade viva com a tradição verdadeira. Mas disso também depende, se a teologia e a Igreja a longo prazo ainda terão alguma coisa a dizer à humanidade. Assim o todo vem a terminar na pergunta pelas forças com que atualmente se pode contar na Igreja católica e na sua teologia. (RATZINGER, 2013, p.376)

Já Juan Luis Segundo propõe um olhar um pouco mais otimista para com a modernidade e o progresso: “se a teologia serve para alguma coisa é, talvez, para captar esses sinais quantitativamente minúsculos, quiçá, mas apontando todos na direção da mudança e do progresso” (SEGUNDO, 2000, p.390).

O autor supracitado revisita a história da Igreja, assim como a história dos dogmas, afirmando que a modernidade recolocou o cristianismo na rota da “aventura histórica do humanismo”, quando o dogma recomeça como experiência e busca de sentido (SEGUNDO, 2000, p.390). O autor valoriza as contribuições da antropologia, afirmando algumas vezes que elas são tão importantes para a compreensão da fé quanto a teologia.

A modernidade, para o bem ou para o mal, nas palavras de Segundo, purificou a Igreja de seu excessivo poder temporal na Europa, fazendo-a retornar à “riqueza de sua história”, que são o protocristianismo e as fontes patrísticas, devolvendo o terreno da fecundidade da vida e da experiência de fé como bases da doutrina e do dogma. O dogma sem a aventura do humanismo, com seus sucessos, crises e vicissitudes, perde o seu frescor (SEGUNDO, 2000, p.390).

Enquanto teólogo da libertação, o autor supracitado, expressa a finalidade de seu esforço hermenêutico na obra *O Dogma que liberta*: “Mas é necessário algo mais. E algo eminentemente libertador de uma mensagem cristã: devolver ao dogma seu caráter *experencial*” (SEGUNDO, 2000, p.376). Por isso, o autor defende a “reformabilidade” das fórmulas dogmáticas, para que “a verdade que veiculam seja e permaneça viva” (SEGUNDO, 2000, p.374). Ele argumenta que:

(...) nenhuma fórmula é, indefinidamente, plena e perfeita na expressão da verdade. Assim, esta deve ser complementada cada vez que novas experiências de fé ou novos conhecimentos humanos exigem que se resolvam questões, ou se descartem erros que a antiga fórmula não podia prever. (SEGUNDO, 2000, p.374)

Portanto, podemos afirmar que a hermenêutica teológica insuflou novos ares para a pesquisa e o estudo acerca do dogma, com perspectivas distintas que correlacionam o dogma à história e à modernidade.

Conclusão

Alguns estudos como os de Freud e René Girard no século XX revelam mecanismos interessantes em torno da religião, demonstrando, principalmente, que a religião não é um “território pacífico” do sagrado, o “céu na terra”, mas é fronteira marcada pela violência e pelos conflitos. Também o dogma católico não escapa desta constatação: a história do seu desenvolvimento foi permeada por conflitos que movimentaram as comunidades religiosas, a sociedade e a política, colocando hereges e ortodoxos em lados opostos, com identificações e constructos questionáveis. Este primeiro capítulo contextualiza o dogma como objeto das Ciências da Religião, não apenas da teologia, demonstrando que o dogma é etapa do desenvolvimento do fenômeno religioso e se apresenta com características peculiares, sendo tematizado por sociólogos, antropólogos e historiadores.

Depois, a discussão se aprofunda em torno do dogma católico, trazendo à luz a definição clássica da Igreja e suas propriedades, para então mergulhar na história da construção dos dogmas, com suas lutas, consensos, marginalizações e questionamentos. A Reforma Protestante levará a questão do dogma para o patamar da reflexão moderna. Por isso, este capítulo se encerra com a apresentação da hermenêutica dogmática e seus legítimos esforços para atualizar o sentido e a compreensão do dogma na contemporaneidade, resolvendo a espiral de violência através do diálogo e protegendo o dogma dos fundamentalismos e da intolerância. Nesse sentido, o capítulo seguinte abordará o teólogo contemporâneo Joseph Ratzinger/Papa Bento XVI, assim como alguns temas importantes de seu pensamento.

CAPÍTULO II. A RELAÇÃO ENTRE O DOGMA E AS LIBERDADES INDIVIDUAIS A PARTIR DA TEOLOGIA DE JOSEPH RATZINGER/BENTO XVI

Introdução

Diante dos questionamentos e demandas da modernidade, enfrentados e tematizados de certa maneira pelo Concílio Vaticano II, novos caminhos e discussões despontam na teologia católica contemporânea, dentre os quais o pensamento de Joseph Ratzinger/Bento XVI. Ratzinger é considerado uma das grandes mentes teológicas do século XX, e sua forma de relacionar o Dogma e as liberdades modernas foi incorporada, de alguma maneira, na própria doutrina católica, pois, como veremos, Ratzinger assumiu três funções em sua trajetória: intelectual, cardeal e pontífice (Papa). Desse modo, suas ideias e reflexões se confundem – não obstante o rigor científico – com o exercício do seu magistério, representando uma “hermenêutica de continuidade” com a tradição e o ensinamento pré-conciliar.

O primeiro tópico irá apresentar uma breve biografia do “Papa teólogo” europeu, baseando-se nas principais fontes sobre a vida de Ratzinger: suas próprias reminiscências, apresentadas em entrevistas, e o trabalho biográfico de Pablo Blanco Sarto. A história de Ratzinger é interessante por situar-se no contexto de grandes eventos do século XX: a Segunda Guerra Mundial, a Guerra Fria e o Concílio Vaticano II, os desafios da contemporaneidade na passagem para o século XXI.

O segundo e o terceiro pontos discorrerão sobre grandes temas de seu trabalho teológico: a relação entre cristianismo e racionalidade ocidental/ fé e razão, assim como a relação entre Igreja e modernidade, a chamada “ditadura do relativismo”. Este item apresenta a reflexão crítica de Ratzinger sobre a modernidade, afirmando alguns aspectos negativos, como a fé no progresso, o individualismo e o relativismo.

O último tópico irá refletir sobre o conceito de liberdade para Ratzinger, apresentando sua crítica às liberdades modernas e sua perspectiva agostiniana de liberdade em harmonia com a doutrina católica. O material utilizado é amplo, abarcando textos, entrevistas e discursos de Ratzinger, enquanto teólogo católico, até seus documentos oficiais como Papa Bento XVI.

2.1 Joseph Ratzinger: uma breve biografia do “Papa teólogo”

Ao contrário de outros personagens históricos, os relatos e as fontes sobre a biografia de Joseph Ratzinger são bastante satisfatórios – incluindo ele próprio, que já comentou sobre suas vivências e reminiscências em diversos livros-entrevista. Entrementes, para além da apresentação de fatos esparsos conjugados, fizemos a opção por apresentar a biografia do “Papa teólogo” a partir da pesquisa de Rudy Albino de Assunção, que para tanto utiliza-se de conceitos e categorias da sociologia weberiana.

Rudy Albino de Assunção, orientado no doutoramento pelo Prof. Dr. Carlos Eduardo Sell, um dos proeminentes estudiosos de Max Weber no Brasil, aplica na organização e apresentação da biografia de Joseph Ratzinger o conceito weberiano de “tipos ideais”. Os tipos ideais são expressão da consciência de Weber de que não são possíveis cópias racionais da realidade, devido à relatividade dos empreendimentos das ciências sociais pela sua radical historicidade. Assim, seria apenas patente conceber aproximações conceituais, caminhos para a formação de hipóteses. “Pensados dessa forma, seus tipos ideais, paradoxalmente, possuem uma excepcional capacidade de persistência, pois mesmo que a realidade esteja distante do conceito, este último continua a ser um meio de intelecção do mundo” (CHAVES; MAIA, 2020, p.448). Isso explica, de acordo com o Sell (apud CHAVES, Daniel Rocha; MAIA, Vinícius Madureira), o fato notório de conceitos da sociologia weberiana, como “secularização”, ainda estarem em voga.

A biografia de Joseph Ratzinger que apresentaremos – com seus devidos recortes – é fundamental para a compreensão de seu pensamento, especialmente no que se refere aos temas da fé (dogma) e das “liberdades modernas”.

“Teólogo brilhante” e, simultaneamente, “inquisidor” aliado do Papa Wojtyla no projeto de “restauração” da Igreja Católica – a chamada “Volta à Grande Disciplina”¹² (BOFF, 2021). É assim que Leonardo Boff, um de seus principais críticos, descreve Joseph Ratzinger, o assessor do Concílio Vaticano II que se tornou cardeal prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e, após, Papa da Igreja. Joseph Ratzinger foi braço direito do Papa João Paulo II durante seu longo pontificado de 26 anos, sendo seu sucessor na cátedra de São Pedro de 2005 até 2013, quando então renunciou ao papado, recolhendo-se em oração no Mosteiro Mater Ecclesiae, nas cercanias dos jardins vaticanos.

¹² Expressão cunhada pelo teólogo João Batista Libânio em sua obra homônima de 1983. LIBÂNIO, João Batista. A volta à grande disciplina. São Paulo: Loyola, 1983

Joseph Alois Ratzinger nasceu em 1927, na Baviera – na pequenina cidade de Marktl am Inn, ao sul da Alemanha. Sua família era católica e bastante piedosa. Desde a infância admirava a liturgia, os seus ritos e paramentos, influenciado pelo seu irmão mais velho, naquilo que a linguagem religiosa denomina como “despertar da vocação”. Recebeu formação clássica e humanística, com o ensino do latim. Mais tarde ele empreenderá a defesa dessa educação: “uma retrospectiva me faz pensar que a formação pela antiguidade greco-latina criava uma atitude espiritual que se opunha às seduções da ideologia totalitária” (RATZINGER, 2006, p.25). Em 1939, o jovem Ratzinger ingressa no Seminário menor, mas a escalada de Adolf Hitler ao poder na Alemanha atrapalha sua formação rumo ao sacerdócio. Com o alistamento obrigatório dos seminaristas na Juventude Hitlerista, Ratzinger é forçado a servir na artilharia antiaérea em Munique, contudo deserta e é feito prisioneiro de guerra, até ser libertado em 1945.

Como escrito anteriormente, na tentativa de esboçar uma biografia de Ratzinger, seguiremos a divisão tripartida de Rudy Albino de Assunção, que utiliza a categoria weberiana dos tipos ideais, que consiste em conceder uma “forma lógica à realidade”, que, embora comporte um esforço aproximativo, sempre escapa ao intelecto humano (ASSUNÇÃO, 2018, p.25). Essas unidades ideais são formas puras dotadas de coerência e correspondência, na medida do possível, entre os conjuntos mentais e os conjuntos sociais.

A partir de Bourdieu (apud BRITO; FERREIRA, 2002) também buscaremos identificar as propriedades de posição (“posições estéticas, científicas e políticas, temas, procedimentos, problemas e soluções”) que determinados agentes ocupam no campo cultural, através do complexo de obras e significações (BRITTO; FERREIRA, 2002, p.141).

Desse modo, nos valeremos de três tipos ideais para o constructo biográfico de Ratzinger/Bento XVI: sua história e atuação como intelectual/teólogo, como cardeal (que corresponde ao tipo weberiano do “burocrata”) e, por fim, como pontífice (que corresponde ao tipo weberiano do “político”).

De início, como explica Assunção, Ratzinger viveu como intelectual e teólogo (atuando como professor universitário desde a tese doutoral). Sua trajetória vai evidenciando as identificações com autores e temas. Após a Segunda Grande Guerra, Ratzinger retoma os estudos no Seminário, visitando os intelectuais de sua época nos campos filosófico e teológico. Confessa nutrir, deste então, uma preferência por Santo Agostinho (autor do seu doutoramento – e uma certa “aversão” à obra de Tomás de Aquino:

a escolástica tem a sua grandeza, mas é tudo muito impessoal. Precisa-se de algum tempo até compreender e reconhecer a sua tensão interior. Em Santo Agostinho, pelo contrário, o homem apaixonado, que sofre, que interroga, está sempre presente, e cada pessoa pode identificar-se com ele” (RATZINGER, 2006, p.50).

Uma outra afirmação de 1969 explicita a importância crucial de Agostinho na sua teologia: “Agostinho me acompanhou durante mais de 20 anos. Tenho desenvolvido minha teologia dialogando com Agostinho, ainda que naturalmente tenha buscado sustentar esse diálogo com o homem de hoje” (tradução nossa) (BLANCO, 2016, p.23).

Ratzinger também admite simpatia por Platão e sua filosofia: “sou, em certa medida, seguidor das ideias de Platão. Penso que há uma espécie de memória de Deus, como que gravada no homem, a qual, no entanto, tem de ser despertada” (RATZINGER; SEEWALD, 1997, p.35). A defesa da livre-docência sobre Boaventura é condizente com as opções por Platão e Santo Agostinho.

Entretanto, mesmo em 1947, quando inicia seus estudos teológicos na Universidade de Munique, o seminarista Ratzinger sente-se atraído pelos grandes debates de sua época – especialmente pelo debate sobre a doutrina e a modernidade, recortes que nos concernem. Em suas reminiscências, ele recorda seu interesse pela relação entre dogma e liberalismo (liberdade moderna):

(...) indiscutivelmente, a estrela da Faculdade era Friedrich Wilhelm Maier, professor de exegese do Novo Testamento, que tivera alguns problemas com Roma por causa do liberalismo das suas interpretações da Escritura. Mas à distância de quase cinquenta anos, posso ver também o que havia nele de positivo. As formas abertas e sem ideias preconcebidas, baseadas no método histórico-liberal, criavam uma nova proximidade com as Sagradas Escrituras e descobriam dimensões do texto que não se percebiam imediatamente numa leitura excessivamente cristalizada em torno do dogma. A Bíblia falava-nos com um novo frescor. E o que era arbitrariedade no método liberal e trivializava a Bíblia (pense-se em Harnack e na sua escola), era corrigido através da obediência ao dogma. Com efeito, o equilíbrio entre liberalismo e dogma tem a sua fecundidade específica. Eis por que, durante os seis semestres dos meus estudos teológicos, assisti com grande atenção às aulas de Maier, fazendo-as depois objeto de uma reelaboração pessoal (BLANCO, 2005, p.38-39).

Depois de ordenado sacerdote, em 1962, Ratzinger atua como assessor teológico do cardeal Josef Frings, arcebispo de Colônia, no grande evento eclesial do século XX: o Concílio Vaticano II. É nomeado perito oficial pelo Papa João XXIII, tornando-se conhecido ao participar da fileira de teólogos e especialistas de seu tempo (ASSUNÇÃO, 2018, p.26). Antes e após o Concílio, foi professor titular nas seguintes universidades alemãs: Bonn (1959-1963), Münster (1963-1966), Tübingen (1966-1969) e Regensburg (1969-1977). Sua experiência universitária denota uma marca

da atuação posterior de Ratzinger: abertura ao diálogo (acadêmico ou público). É considerado por alguns historiadores como “progressista” em sua atuação no Concílio e no imediato pós-Concílio, participando do primeiro volume da Revista *Concilium* (nascida em 1965 sob a égide de Hans Küng e Karl Rahner). Todavia, Ratzinger acaba abandonando a revista “por discordar da orientação que tomara” (ASSUNÇÃO, 2018, p.26), tornando-se cada vez mais “conservador” em sua interpretação do evento conciliar. Tais conceitos/adjetivos – progressista e conservador –, não obstante sejam amplamente utilizados pelos teólogos católicos que tentam descrever tendências, almejam situar duas formas de posicionamento da teologia (e dos teólogos) frente à modernidade.

Escreve Matthew Fox sobre Ratzinger: que este “converteu-se de pensador progressista a eclesiástico e capo-inquisidor” (tradução nossa) (FOX, 2012, p.20). Ora, algumas análises, como a de Fox, sugerem justamente que a virada conservadora de Ratzinger se aduna com sua nomeação eclesiástica como bispo e, sobretudo depois, cardeal.

Assim chegamos à segunda versão que Ratzinger exerceu em sua vida, como cardeal (na análise sociológica que Assunção faz a partir dos tipos *weberianos*) (ASSUNÇÃO, 2018, p.27). Entre 1982 e 2005, Joseph Ratzinger ocupou o cargo de Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé (antigo “Santo Ofício”), um dos mais importantes dicastérios da Santa Sé. Nesta função, era sua incumbência acompanhar a produção teológica internacional, preservando a integridade da doutrina católica. Este período rendeu-lhe a fama de *Panzer Cardeal* (referência ao “blindado” de guerra), justamente porque Ratzinger se tornou o braço direito do Papa João Paulo II no combate às “ideologias” e aos sistemas da época (marxismo, liberalismo, sincretismo, agnosticismo, entre outros). Seus embates com famosos teólogos latino-americanos, especialmente ligados à teologia da libertação, conferiram-lhe – de acordo com seus críticos e setores da imprensa – uma aura de grande inquisidor.

Ratzinger não era um burocrata encastelado atrás dos muros da instituição, mas era o típico burocrata católico no sentido weberiano de *normalizador*: exercia o papel de normalização dos impulsos carismáticos, acomodando os mesmos na interpretação tradicional continuamente empreendida pela burocracia racionalizada para garantir a manutenção e a existência da instituição¹³(ASSUNÇÃO, 2018, p.141).

¹³ A atuação do cardeal Joseph Ratzinger no papel de “normalizador”, enquanto prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, lidando com as crises provocadas pelos setores progressistas e restauracionistas, pode ser evidenciada nesta afirmação do mesmo: “Não quero envolver-me em uma polêmica sobre a maior ou menor severidade para com uma tendência ou outra. De resto, os dois tipos de oposição apresentam características muito diferentes. Os desvios “à

Finalmente, Joseph Ratzinger assumiu, a partir de 2005, a função de *político*, tornando-se o Papa Bento XVI – a autoridade máxima da Igreja Católica. Como escreve Assunção, a partir de então “todos os seus discursos teriam um peso político e seriam analisados sob este enfoque, como provou claramente a *lectio magistralis* em Regensburg (2006)” (ASSUNÇÃO, 2018, p.29).

Como Chefe de Estado e liderança religiosa do catolicismo, Ratzinger estendeu sua influência para fora do *front* eclesiástico. Durante seu pontificado, Bento XVI adotou um tom de fortalecimento da doutrina e da fé, dialogando mais com o interno da Igreja. Exponente disso é o fato de sua primeira Encíclica (*Deus Caritas Est – Deus é Amor*), lançada em 2005, tratar sobre uma das três virtudes teológicas. Trata-se de uma opção diversa daquela adotada pelo seu sucessor, o Papa Francisco, cujo documento programático do ministério foi a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (FRANCISCO, 2013), um chamado para a “Igreja em saída”, peregrina e aberta ao mundo. Também a renúncia de Bento XVI em 2013 pode ser lida nesta chave política, para além da perspectiva religiosa ou filosófica, diante das inúmeras crises que o catolicismo enfrentava. Neste sentido, diversos estudiosos analisam o pontificado de Bento XVI em sua relação com a modernidade e a secularização: seria ele um papa antimoderno, moderno ou pós-moderno? Independentemente da classificação que se empreenda, é inegável que Ratzinger é um ator consciente da importância da relação entre Igreja e modernidade: “Ratzinger ofereceu um discurso social, um “diagnóstico do tempo” de aspecto sociológico ao fazer teologia” (ASSUNÇÃO, 2018, p.33).

Dentre as inúmeras obras que Ratzinger publicou (como intelectual, cardeal/prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e papa), podemos destacar: *Introdução ao cristianismo* (1970), *O novo povo de Deus* (1974), *Escatologia* (1977), *Introdução ao espírito da liturgia* (2000), *Dogma e anúncio* (2005), a Carta Encíclica *Deus é Amor* (2005) e as outras duas encíclicas sobre as virtudes teológicas (*Spe Salvi* em 2007 e a colaboração na encíclica *Lumen Fidei*, do Papa Francisco, publicada em 2013), a Carta Encíclica *Caritas in Veritate* (2009), a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini* (2010) e a trilogia *Jesus de Nazaré* (2007-2012).

esquerda” representam indubitavelmente uma vasta corrente do pensamento e da iniciativa contemporânea na Igreja, no entanto, praticamente em parte alguma assumiram uma forma comum juridicamente definível. O movimento do arcebispo Lefebvre, ao contrário, é provavelmente muito menos amplo numericamente, mas dotado de uma ordenação jurídica bem definida(...). Devemos nos empenhar em prol da reconciliação até onde e enquanto esta for possível, utilizando para esse fim todas as oportunidades que nos são concedidas” (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.70).

2.2. Compatibilidade entre fé cristã e racionalidade ocidental no pensamento de Joseph Ratzinger

Se há uma congruência interna marcante no pensamento de Joseph Ratzinger, trata-se de sua defesa do binômio *fides et ratio*, ou seja, o casamento entre a fé cristã e a racionalidade ocidental, como se fossem duas asas de um mesmo pássaro. Para Ratzinger, o próprio “fazer teologia” revela-se algo inédito na história das religiões: debruçar-se racionalmente sobre a fé professada. “A teologia é um fenômeno especificamente cristão, que resulta da estrutura da fé” (RATZINGER, 2008, p.89).

Ratzinger explica que a teologia é saber científico, que demanda rigor e reflexão. É, ao mesmo tempo, *auditus fidei* (exercício místico e obediente de escuta da palavra divina que fora revelada por Deus) e *intellectus fidei* (persecução da Verdade por meio do saber e da racionalização).

Para Joseph Ratzinger, o ser humano é capaz de conhecer a Verdade (*capax Dei*) e a pretensão de verdade do cristianismo é legítima. Para ele, não obstante a “pretensão de verdade” do cristianismo seja posta em dúvida pela modernidade, ela é legítima e tem raízes na própria história do cristianismo.

De acordo com Ratzinger, desde sua erupção, o cristianismo não se contentou em ser “mais uma” religião dentre as diversas que coexistiam no Império Romano, nem aceitou que Jesus Cristo fosse considerado “mais uma” divindade do panteão romano. Ao contrário, o monoteísmo bíblico permitiu que o cristianismo se aproximasse e se identificasse com as aspirações filosóficas sobre o fundamento do mundo. “A isso se faz referência quando, desde o sermão do Areópago de Paulo, o cristianismo se apresenta com o propósito de ser a *religio vera*. Assim, pois, a fé cristã não se baseia na poesia e nem na política, essas duas grandes fontes da religião; baseia-se no conhecimento” (D’ARCAIS; RATZINGER, 2009, p.13).

Assim, Ratzinger, ancorado em Santo Agostinho, explica que o cristianismo nunca se contentou em estar “lado a lado” com as outras religiões, mas buscou ser “teologia física”, herdeira legítima do racionalismo filosófico. “No cristianismo, o racionalismo se tornou religião e não é mais seu adversário” (D’ARCAIS; RATZINGER, 2009, p.13). A conversão de filósofos como São Justino e o próprio Santo Agostinho acentua essa pretensão do cristianismo como triunfo do conhecimento e da sabedoria sobre a mitologia. Também a perseguição que sofreu pelo Estado

demonstra que o cristianismo não aceitou ter mera “utilidade política” no design imperial romano, mas apresentou-se como verdade incômoda, que desmascara as aparências e as idolatrias. Tanto que uma das acusações que os cristãos sofreram no Império foi, justamente, de “ateísmo” (D’ARCAIS; RATZINGER, 2009, p.13).

Para Ratzinger, “o racionalismo pode se transformar em religião porque o mesmo Deus do racionalismo entrou na religião” (D’ARCAIS; RATZINGER, 2009, p.15). Contudo, saltando para a filosofia contemporânea, Ratzinger tece sua crítica à rendição do racionalismo, que já não admite mais que a verdade e o divino se reflitam somente em um caminho, mas fragmentem-se em diversas perspectivas.

Na Declaração *Dominus Iesus* (2000), Ratzinger reafirma que a Igreja de Cristo “subsiste na” (*subsistit in*) Igreja Católica, ou seja, só existe de forma plena e completa na Igreja Católica (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Dominus Iesus* 16.). Todavia, para Ratzinger isso não significa uma postura de agressividade ou presunção para com as outras religiões, emperrando o diálogo inter-religioso, muito pelo contrário, com esta declaração, Ratzinger objetiva combater o real inimigo: o relativismo religioso, que é a descrença na Igreja e na fé cristã, subalternizando a questão da verdade objetiva. A Declaração *Dominus Iesus* afirma seu “sincero respeito” às doutrinas das diversas tradições religiosas, respeito pelos seus modos de agir e viver, bem como respeito pela liberdade religiosa (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Dominus Iesus* 2).

Para Ratzinger, fé cristã e racionalidade ocidental estão do mesmo lado da trincheira na guerra contra o relativismo. A defesa da pretensão salvífica da Igreja Católica é parte da luta contra a decadência da razão no processo de secularização – é a defesa do projeto da Europa reunificada, fundamentada em suas raízes cristãs e em seu patrimônio espiritual (BENTO XVI, 2006).

Dessa forma, para Joseph Ratzinger a correlacionalidade entre fé e razão funciona como uma dupla capa protetora: a fé protege a razão de decair no positivismo (que nega a possibilidade de conhecimento da verdade metafísica) ou no tecnicismo (que é o adoecimento da razão desligada da moral); enquanto a razão protege a fé de decair nas superstições e no fundamentalismo (ASSUNÇÃO, 2018, p.167).

No diálogo com Jürgen Habermas, Ratzinger defende que razão e religião exerçam, uma sobre a outra, uma espécie de tutela positiva, para que ambas se limitem mutuamente no caminho de um saudável desenvolvimento. Uma das máximas que guia a reflexão de Ratzinger é um axioma

de Santo Anselmo, reescrito a partir de outro de Santo Agostinho: *credo ut intelligam, intelligo ut credam* (creio para entender, entendo para crer) (ASSUNÇÃO, 2018, p.167).

A temática da *fides et ratio* percorreu todo o trabalho de Ratzinger como cardeal e prefeito, na Cúria Romana, e como Pontífice da Igreja Católica. Como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Ratzinger dialogou com proeminentes filósofos e teólogos de seu tempo. Como Papa, deixou como legado inúmeras catequeses e discursos. Não foi o “papa das multidões”, midiático como seu predecessor, João Paulo II, mas defendia (e em diversas ocasiões protagonizava) o diálogo da Igreja com os demais representantes da racionalidade ocidental.

Ratzinger não propõe um “retorno ao passado”, mas quer assegurar ao cristianismo o direito de exercer seu papel privilegiado, enquanto protagonista relevante da secularização e – podemos arriscar dizer – guardião do patrimônio civilizacional europeu. É a defesa de que a pretensão de verdade do cristianismo não está obsoleta e não foi subjugada pela modernidade.

Ora, enquanto o “problema da verdade” parece assunto já superado na academia, desde a explicação da estrutura das revoluções científicas segundo Thomas Kuhn (KUHN, 2011, p.109), especialmente no que se refere à provisoriedade das hipóteses e das teorias, que naturalmente sucedem-se, o cristianismo continua a – em seus esforços intelectivos – conjugar fé e razão no construto dogmático, que é o castelo das “verdades perenes”, que jamais poderão ser “subassumidas” por outra teoria que as supere, mas que continuamente são reelaboradas e ressignificadas pela teologia, especialmente em colaboração com a filosofia hermenêutica. Estes processos são válidos, sendo o próprio Ratzinger um de seus expoentes enquanto intelectual, de modo que os limites da reflexão esbarram nas fronteiras estabelecidas pelo Magistério católico. Trata-se de um processo quase químico, de aceitação e rejeição de determinados teólogos e teologias pelos representantes mais proeminentes do catolicismo romano, na escala que vai da ortodoxia à heresia.

2.3 Crítica ao “espírito da modernidade” e ao relativismo

“A palavra Igreja fere os ouvidos da modernidade” (RATZINGER, 2007, p.149). Seria Joseph Ratzinger/Bento XVI um papa moderno, antimoderno ou pós-moderno? Essas classificações podem parecer arbitrárias ou precipitadas, mas revelam, ao menos, que há uma

relação, de determinada qualidade, entre Ratzinger e o tema da modernidade, presença constante em suas publicações, alocações e debates.

Para Joseph Ratzinger, o ponto central da relação entre a Igreja e a modernidade é o Concílio Vaticano II (1962-1965). Rudy Albino de Assunção descreve o Concílio, evento de imensa magnitude, como “ponto de viragem de orientação da relação entre o catolicismo e a modernidade” (ASSUNÇÃO, 2018, p.95). Para Ratzinger, o Concílio não significa uma “mundanização da Igreja”, mas uma abertura da Igreja ao mundo (RATZINGER, 1974, p.263). É uma mudança relevante de postura da Igreja, que até então conservava um passado de condenação e desconfiança para com a modernidade, com a condenação de Gregório XVI (1831-1846) ao racionalismo e à liberdade de consciência, assim como a condenação de Pio IX (1846-1878) à “autonomia das leis morais em relação à lei divina” e sua intransigência com a chamada “civilização moderna” (CATROGA, 2004, p.97).

Como escreve O’Malley em sua leitura sobre a história da Igreja, o Concílio Vaticano II situa-se em três contextos importantes: o século XVI e a Reforma Protestante, o “longo século XIX” e a crise entre a Igreja e a modernidade, e, por fim, a conjuntura do pós Segunda Guerra de grandes mudanças e transformações sociopolíticas, econômicas e culturais (O’MALLEY, 2014, p.15-17). Ainda de acordo com O’Malley, o Concílio Vaticano II valoriza a história numa perspectiva de atenção ao presente, expressando-se através de três palavras-chave: *aggiornamento* (do italiano: atualização ou modernização, acomodação dos princípios ao presente histórico), desenvolvimento (passando a usar palavras como “progresso” e “evolução” de forma positiva ou neutra, diferentemente do que fizeram outros Concílios) e *ressourcement* (volta às fontes) (O’MALLEY, 2014, p.49-50). O Concílio poderia ser analisado, nesse sentido, como um sentar-se à mesa, já tardio, na relação entre Igreja e modernidade.

Pelo contrário, Ratzinger defende o legado do Concílio, especialmente na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, com seu discurso sobre a autonomia do temporal em relação à autoridade eclesiástica como “uma restauração da mundanidade do mundo” (ASSUNÇÃO, 2018, p.112):

Observe-se, por outro lado, que na ‘secularização’ que restitui a mundanidade ao mundo há, em certo sentido, uma profunda ‘desmundanização’ da Igreja que, por assim dizer, se despoja da sua riqueza mundana e reassume toda a sua pobreza terrena. (RATZINGER, 1974, p.275)

A perspectiva de Ratzinger sobre o Concílio é bastante relevante, já que ele foi um observador e participante dele – como perito assistente –, tendo contribuído para a sua interpretação

no imediato pós-Concílio. De fato, o pós-Concílio será marcado pela disputa em torno da hermenêutica conciliar: uma hermenêutica de ruptura e outra de continuidade (esta última defendida por Joseph Ratzinger/Bento XVI).

De acordo com o historiador Giuseppe Alberigo, da “Escola de Bolonha”, o Concílio deve ser lido como evento histórico, e não a partir de uma análise teológica de seus documentos, ou seja, deve ser interpretado a partir das disputas nas assembleias conciliares, dos conflitos, acordos e da sua recepção posterior no universo católico. Nesse sentido, seria um evento que implicou em “descontinuidade” (ASSUNÇÃO, 2018, p.96).

Segundo a análise do historiador italiano Massimo Faggioli, também da “Escola de Bolonha”, o Concílio e o pós-Concílio evidenciam a disputa em torno de duas correntes: a corrente (neo)agostiniana, com uma visão mais pessimista da relação entre a Igreja e o mundo (na qual Ratzinger se inclui), e a corrente (neo)tomista, com uma interpretação mais positiva e aberta (FAGGIOLI, 2013, p.106). Faggioli explicita que, na ótica dos (neo)agostinianos, entre eles Ratzinger, a dualidade entre o Reino de Deus e a ordem histórica deve se manter, rejeitando a proposta da teologia liberal que almeja uma conciliação entre teologia e modernidade. É a permanência do estranhamento que Weber (2004) detectou no catolicismo, assim como a defesa da separação das esferas. Por isso Bento XVI não defende o “espírito do Concílio”, mas sim a “letra” dos textos, configurando uma hermenêutica de continuidade com a Igreja pré-moderna e pré-conciliar.

Esse estranhamento entre a Igreja e a modernidade também reaparece na defesa da sua constituição hierárquica fundada sobre a pedra da revelação divina e da autoridade papal, frente às tentativas de infiltrar a democracia em seu interior. Ratzinger argumenta:

(...) defendo decididamente o fato de que existem valores que se subtraem ao parecer e ao arbítrio das maiorias. Nós, os alemães, conhecemos um exemplo muito forte, dado que entre nós chegou-se a dizer... nós decidimos que existiam vidas que não tinham direito de viver, e, portanto, pretendemos o direito de “purificar” o mundo dessas vidas indignas, para criar a raça pura e o homem superior do futuro. (D’ARCAIS; RATZINGER, 2009, p.65)

Ratzinger critica diversas características da modernidade, como a fé no progresso (herança das filosofias pós-hegelianas), o individualismo e o relativismo. Enquanto intelectual, Ratzinger, juntamente com o filósofo Jürgen Habermas, alerta para o perigo da “dialética do esclarecimento”, ou seja, do derrotismo da razão moderna frente aos irracionalismos de seu tempo, bem como a

tentação da razão prática de ceder ao tecnicismo, privando-se das bases morais pré-políticas advindas das tradições – inclusive as tradições religiosas (HABERMAS; RATZINGER, 2005, p.6).

Concluindo: Ratzinger nega o fechamento da Igreja à modernidade e a rejeição total dos valores modernos, embora admita que esse encontro entre Igreja e mundo (moderno) naturalmente venha acompanhado de conflitos e jamais desembocará numa identificação completa. Assim, Ratzinger defende que há valores nascidos no “mundo moderno”, fora da Igreja, que são conciliáveis com a doutrina eclesiástica, ao mesmo tempo em que reforça a importância da contribuição do cristianismo na gênese da modernidade e na correção das suas “patologias”. “Ou seja, o mundo moderno é, em parte, oriundo da dinâmica própria do desenvolvimento do cristianismo” (ASSUNÇÃO, 2018, p.127).

“A palavra Igreja fere os ouvidos da modernidade”. No pensamento de Joseph Ratzinger, há uma dupla relação entre Igreja e modernidade: por um lado, de abertura, a Igreja considerando-se ainda herdeira legítima da racionalidade ocidental (a *fides et ratio*, duas asas de um único pássaro); por outra via, de tensão, separação e estranhamento. Como explica Assunção (2018) em sua interpretação do pensamento ratzingeriano:

Pode-se ver que a visão sobre o conceito oscila entre dois polos: por um lado a Igreja reconhece os valores modernos que correspondem ao seu próprio conjunto de valores ou que a Igreja ainda considera que tenham nascido no seio da fé cristã mesma; esses a Igreja pretende endossar e promover; por outro lado, há o aspecto negativo da modernidade, que exclui Deus, exclui os valores fundamentais e, por isso, deve ser corrigido (...). (ASSUNÇÃO, 2018, p.179)

Tais processos podem ser observados na teoria sociológica weberiana, como traços que aparecem ao longo da história da Igreja, não obstante sempre em desenvolvimento. Por outro lado, para além do pensamento ratzingeriano, o catolicismo é ator e paciente do processo de secularização. Enquanto ator, nem sempre reage de maneira unívoca, como no caso do Papa Francisco, sucessor de Bento XVI na política eclesiástica, navegando entre o estranhamento existente e como propositor de novas dinâmicas e reconfigurações. Como escreve Prandi: “Não é a religião enquanto conservação e permanência que deve interessar à sociologia, mas sim a religião em mudança, a religião como possibilidade de ruptura e renovação, a mudança religiosa e, portanto, a mudança cultural” (PIERUCCI; PRANDI, 1987, p.9). Afinal, a própria eleição de um novo pontífice católico já pode ser compreendida como uma mudança cultural, novos ventos que sopram sobre a “barca de Pedro”.

2.4 Fé e liberdade na perspectiva antropológica de Ratzinger/Bento XVI

Duas perguntas são fundamentais neste ponto da reflexão: como Joseph Ratzinger compreende e elabora, por assim dizer, os conceitos de fé e liberdade na organicidade de seu pensamento. Como vimos anteriormente, esta resposta é apresentada pelo próprio Ratzinger sempre “em relação” com o processo de secularização e o fenômeno da modernidade.

Para Ratzinger, “o problema soteriológico, isto é, da salvação, da redenção (da libertação, como aliás, se prefere dizer), tornou-se o ponto central do pensamento teológico” (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.240). E “isso aconteceu e acontece – diz ele – porque a teologia tenta responder dessa forma ao problema mais dramático do mundo de hoje, isto é, o fato de que – apesar de todos os esforços – o homem não está redimido, não é de forma alguma livre; pelo contrário, conhece uma crescente ‘alienação’” (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.240).

Ratzinger, reconhece que nas últimas décadas do século XX, período do pós-Segunda Guerra, da Guerra Fria e do Festival de Woodstock, havia uma atmosfera global com a emergência de lutas que ele identifica como “anseios por redenção e liberdade”: “Libertação parece ser o programa, a bandeira de todas as culturas atuais, em todos os continentes” (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.239).

No seguimento dessas culturas, a vontade de buscar uma “libertação” perpassa o movimento teológico das diversas áreas culturais do mundo. Como já observei ao falar da crise da moral, a libertação é a temática-chave também da sociedade dos ricos, da América do Norte e da Europa Ocidental: libertação da ética religiosa e, com ela, dos próprios limites do homem. Mas procura-se também “libertação” na África e na Ásia, onde o desenganche das tradições ocidentais apresenta-se como um problema de libertação da herança colonial, na busca da própria identidade. (...) E, por fim, fala-se de “libertação” também na América do Sul, onde ela é compreendida sobretudo em sentido social, econômico, político”. (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.239)

O olhar de Ratzinger esquadrinhou a presença deste anseio por liberdade e redenção, não apenas nas macroestruturas do tecido sociopolítico, mas também no cotidiano e nas instituições. No livro “Democracia na Igreja” (1976), Ratzinger narra um incidente ocorrido em uma universidade alemã, que teve uma conferência paralisada por um grupo de cerca de vinte estudantes que defendiam a “democratização da universidade”. Ora, o conferencista convidado tentou resolver a querela segundo um princípio democrático básico: pediu que todos os presentes votassem se gostariam de ouvir a preleção que ele havia preparado ou interrompê-la para dar voz ao grupo reivindicante. A maioria votou pela continuidade da conferência, mas a minoria que protestava não

aceitou o resultado e continuou sua intervenção insensivelmente. Para Ratzinger, este episódio reflete o “cinismo” desta “radicalização dos ideais democráticos”, que acabam se transformando em um “novo marxismo” (RATZINGER, 1979, p.19).

Como fora escrito no início deste tópico, para Ratzinger os conceitos de fé e liberdade possuem estrita ligação. Fé é muito mais do que o sentimento e a decisão subjetiva, mas possui uma dimensão objetiva fundamental, que faz do ser humano atual um herdeiro do passado, de sua história, de sua própria humanidade. Isso está premente na fábula que prefacia a obra “Introdução ao Cristianismo”, o conto do “Joãozinho feliz”, um menino que recebe uma pepita de ouro de presente e, em sua trajetória, troca-a repetidas vezes: primeiro troca a pepita por um cavalo, depois troca o cavalo pela vaca, após, por um ganso, até terminar com uma pedra de amolar em suas mãos. No final, Joãozinho arremessa a pedra em um rio, considerando-se finalmente livre. Ratzinger convida o leitor a questionar quando o personagem finalmente irá despertar de sua fantasia, percebendo que sua liberdade era a sua miséria ao desprezar a pepita de ouro, e explica que este caminho fora tomado pela teologia “nos últimos anos” (RATZINGER, 2005, p.20).

Não é difícil perceber, no decorrer da obra, qual seria a “pepita de ouro” ilustrada na narrativa de abertura: a fé cristã em seu conteúdo objetivo, o dogma. A pepita desprezada, trocada ora pela vaca, ora pelo ganso, até que seu proprietário acabe de mãos vazias, representa os teólogos e teologias do século XX que foram “trocando” e deformando a doutrina conforme os “ventos da moda”. Assim, a doutrina (enquanto conjunto dogmático) é o verdadeiro tesouro da Igreja e da humanidade no pensamento de Ratzinger. Na Carta Encíclica *Lumen Fidei*, assinada por Francisco, mas escrita a “quatro mãos” (fora deixada quase acabada na escrivania papal antes da renúncia de Ratzinger/Bento XVI conforme as fontes oficiais¹⁴), podemos ler sobre a figura de Moisés como “mediador”:

Aqui a mediação não se torna um obstáculo, mas uma abertura: no encontro com os outros, o olhar abre-se para uma verdade maior que nós mesmos. Jean Jacques Rousseau lamentava-se por não poder ver Deus pessoalmente: ‘Quantos homens entre mim e Deus! Será assim tão simples e natural que Deus tenha ido ter com Moisés para falar a Jean

¹⁴ O Papa Francisco escreve no início da Carta Encíclica *Lumen Fidei*: “Estas considerações sobre a fé — em continuidade com tudo o que o magistério da Igreja pronunciou acerca desta virtude teologal - pretendem juntar-se a tudo aquilo que Bento XVI escreveu nas cartas encíclicas sobre a caridade e a esperança. Ele já tinha quase concluído um primeiro esboço desta carta encíclica sobre a fé. Estou-lhe profundamente agradecido e, na fraternidade de Cristo, assumo o seu precioso trabalho, limitando-me a acrescentar ao texto qualquer nova contribuição.” (FRANCISCO, *Lumen Fidei* n.7)

Jacques Rousseau?’ (...) A fé é um dom gratuito de Deus, que exige a humildade e a coragem de fiar-se e entregar-se para ver o caminho luminoso do encontro entre Deus e os homens, a história da salvação. (FRANCISCO, *Lumen Fidei* n.14)

Não somente na narrativa de abertura do livro “Introdução ao cristianismo”, mas como uma marca recorrente de sua reflexão, Ratzinger argumenta que o sentido da felicidade humana reside em possuir essa “pepita de ouro”, a fé em Jesus Cristo – mediada pela Igreja, objetivada nos dogmas, interpretada com segurança pelo Magistério, haurindo sua força da história salvífica (a Revelação). Quando descreve o ser humano caído, angustiado, atormentado e confuso pelos rescaldos da modernidade, Ratzinger retoma este argumento em seus escritos, deixando transparecer sua veia agostiniana, aquele enamorar-se pela fé que salva do terror da condenação da história.

Desta premissa advém a reflexão sobre a liberdade: a liberdade individual não pode ser absoluta, nem a libertação sociopolítica proposta pelo comunismo e pelo marxismo, todavia, é necessário que “a liberdade dos indivíduos só possa subsistir em um ordenamento das liberdades” (RATZINGER, 2019, p.82). “A liberdade conserva sua dignidade apenas quando permanece ligada ao seu fundamento moral e à sua incumbência moral” (RATZINGER, 2019, p.81). Neste sentido, Ratzinger explica que, mesmo que a ética secular almeje desvencilhar-se da moral cristã, dos fundamentos metafísicos e da fé, buscando ancorar-se numa espécie de “razão prática” kantiana, pautada pela evidência dos direitos humanos, a moral cristã estaria na base pré-política do Estado de direito (HABERMAS; RATZINGER, 2005, p.6). De acordo com ele, “privar-se das grandes forças morais e religiosas da própria história é o suicídio de uma cultura e de uma nação” (RATZINGER, 2019, p.85).

Neste sentido caminha a crítica de Ratzinger, crítico acerca das lutas por liberdades que antagonizam as instituições (dentre as quais a Igreja) acusando-as de “manipulação”. Para ele, estas lutas estão carregadas de cinismo, são influenciadas pela utopia revolucionária marxista e desaguam em anarquia ou totalitarismos (RATZINGER, 1979, p.19). Ratzinger vai além ao citar o exemplo da Alemanha nazista, caso de totalitarismo no qual os direitos humanos foram massacrados com o apoio democrático da maior parte da população:

Nós, os alemães, conhecemos um exemplo muito forte, dado que entre nós chegou-se a dizer... nós decidimos que existiam vidas que não tinham direito de viver, e, portanto, pretendemos o direito de “purificar” o mundo dessas vidas indignas, para criar a raça pura e o homem superior do futuro. Aí, justamente o Tribunal de Nuremberg, depois da guerra

disse: ‘Existem direitos que não podem ser postos em discussão por nenhum Governo’. (D’ARCAIS; RATZINGER, 2009, p.65-66)

Por isso a vontade da maioria deve estar submetida aos direitos e à dignidade do ser humano. A posição política de Ratzinger acerca da gênese do direito e do exercício do poder pela maioria – o aspecto da facticidade do direito e da democracia – é uma compreensão intermediária, entre a ideia desenvolvida pelo filósofo francês Jacques Maritain (1882-1973) e a posição de Norberto Bobbio (1909-2004), Karl Popper (1902-1994) e Joseph Schumpeter (1883-1950) (ASSUNÇÃO, 2018, p.274). Essa posição intermediária busca conciliar as teorias destes autores: “Maritain defende um máximo de confiança na evidência racional da verdade moral cristã e sua visão do homem. Com Popper estamos perante um mínimo suficiente, para impedir a queda no positivismo” (RATZINGER, 2006b, p.73).

Assim, para Ratzinger, há uma coincidência entre a fé cristã e o Iluminismo, com a declaração dos direitos humanos invioláveis e válidos para todos, de 1948 (seguindo a ideia do próprio pensador de harmonia entre a fé cristã e a racionalidade ocidental). Em determinados momentos Ratzinger desenvolve essa argumentação, afirmando que a moral cristã se ancora na natureza (*physis*), que seria a criação e, por conseguinte, no Criador (identificado como *Logos*, o sentido que orienta a evolução e sustenta o Ser – Deus) (D’ARCAIS; RATZINGER, 2009, p.67). Este trecho aponta a discordância entre Ratzinger e Richard Rorty acerca naquilo que está no cerne da democracia. Para Rorty, defensor da tese do relativismo radical, “o cerne da democracia é a liberdade e não o bem”. Para Ratzinger, como fora demonstrado há pouco, há valores fundamentais para a sociedade democrática que simplesmente escapam da liberdade e da vontade da maioria – entrando em cena o elemento do direito constitucional e um reconhecimento dos valores que fundamentam a democracia e o Estado de direito.

Com relação à liberdade de consciência, Ratzinger defende o caráter sagrado da consciência de cada pessoa, porém não absoluto – também a consciência pode comprovar-se errônea, por isso a necessidade da verdade objetiva. Este é o ensinamento contido na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*:

No fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo, mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração: faz isto, evita aquilo. (...). A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser. (...) Pela fidelidade à voz da

consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social. Quanto mais, portanto, prevalecer a reta consciência, tanto mais as pessoas e os grupos estarão longe da arbitrariedade cega e procurarão conformar-se com as normas objetivas da moralidade. (*Gaudium et Spes* n.16)

Nesta trincheira, Joseph Ratzinger trava outra disputa com as alas mais liberais da teologia, que sobrepõe a prioridade da consciência diante da autoridade, a autonomia acima da heteronomia, como genuíno caminho de libertação das sujeições. Retomando a metáfora da pepita de ouro, esse seria para Ratzinger o erro do personagem: considerar a pepita um peso, calcular que a verdade seria mais um fardo a ser carregado. Ao contrário, para ele é a verdade que liberta – a doutrina que torna o ser humano pleno e finalmente livre.

Dito de outro modo: a identificação da consciência com o conhecimento superficial e a redução do homem à sua subjetividade não liberta, mas escraviza; ela nos torna totalmente dependentes das opiniões dominantes e rebaixa o nível dessas mesmas opiniões dominantes a cada dia que passa. (...) identifica-a com uma certeza aparentemente racional, tecida de autojustificação, conformismo e inércia. A consciência se degrada em um mecanismo de desculpa, enquanto na verdade ela representa a transparência do sujeito para o divino e, portanto, a dignidade e grandeza do homem. (RATZINGER, 2019, p.93)

Ratzinger trata do problema da “dialética da modernidade” aplicada ao tema da liberdade, ou seja, se por um lado a Idade Moderna rompe com o déspota esclarecido que tutelava a liberdade de seus súditos, buscando agora fundar uma sociedade livre de “racionalis” – “a sociedade racional será a sociedade de racionalis” (RATZINGER, 1987, p.201) –, em outro extremo o excesso de liberdade cria o que ele denomina como “patologias da razão” (*hybris*): bomba atômica, o homem como produto (RATZINGER, 2019, p.161), o homem que pode autodestruir-se. Esse é o perigo de uma racionalidade individualista, que leva as liberdades individuais ao extremo e desligada dos valores e direitos fundamentais, bem como do conceito de verdade – na perspectiva do próprio Ratzinger (ASSUNÇÃO, 2018, p.270). Assim, não obstante defenda as liberdades modernas até certo ponto (liberdade de consciência, liberdade de pensamento, liberdade de expressão e liberdade de convicção), Ratzinger é um crítico das mesmas nos campos da moral e da bioética, assumindo o ensinamento da Igreja no tocante a temas como aborto, eutanásia, moral sexual, homossexualidade, etc.

Assunção encerra a discussão do tema com o seguinte questionamento: “enfim, o que é liberdade para Ratzinger? A liberdade é um bem, mas um bem somente se está interconectado com outros bens a partir do que fica claro o que é liberdade verdadeira e o que é liberdade aparente”

(ASSUNÇÃO, 2018, p.271). Os elementos que precisariam nortear o conceito de liberdade são: direito, verdade, bem e fé.

Enquanto apresenta os limites e ambivalências da modernidade, Ratzinger também defende a separação das esferas, como elemento intrínseco do processo de secularização e como condição necessária para o florescimento da liberdade:

Do ponto de vista prático, isto quer dizer: somente onde se respeita de alguma forma o dualismo entre Igreja e Estado, entre a instância sagrada e a política, pode se dar a condição fundamental para a liberdade. Onde a Igreja se converte em Estado, perde-se a liberdade. Mas, também onde a Igreja fica suprimida como instância pública ou publicamente relevante, a liberdade decai, porque ali o Estado reclama para si, de novo, a função da ética”. (RATZINGER, 1987, p.12)

Como exemplos problemáticos e práticos, Ratzinger cita o Islã (caso em que a Igreja se converte em Estado) e a China (caso em que o Estado dita a ética social e suprime a independência da religião). Nos dois contextos, as liberdades individuais padecem. Ratzinger defende a liberdade religiosa e a tolerância, assim como o conceito moderno de laicidade do Estado, sublinhando a necessidade da pertença voluntária à Igreja e criticando a problemática identificação entre poder religioso e temporal no período medieval (ASSUNÇÃO, 2018, p.308).

Finalmente, podemos apontar alguns possíveis limites da reflexão de Ratzinger sobre a questão da liberdade. Em primeiro lugar, é evidente em suas obras e discursos que Ratzinger possui uma reflexão bastante eurocentrada acerca da liberdade, fazendo citações a outros contextos culturais, sem, contudo, aprofundar-se em uma análise mais contextualizada e ampla. Como alemão que vivenciou o drama da Segunda Guerra e do pós-Guerra, ele aborda a liberdade primeiramente em relação ao totalitarismo, depois a partir da ideologia política marxista, do comunismo, dos movimentos de contestação das hegemonias (anarquismo e lutas sociais) e do esfriamento da fé na Europa (relativismo, materialismo, ateísmo e outras aporias que ele detecta). Dialoga com os filósofos e pensadores de seu tempo sobre os temas que gravitam em torno da modernidade em sua relação com o cristianismo. Contudo, seu horizonte é ocidental, mesmo nos diálogos e escritos sobre a teologia da libertação (na famosa *Instrução* sobre a Teologia da Libertação que publicou como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé em 1984), há um hiato na compreensão sobre o processo de colonização da América Latina com seus rescaldos, e o tema dos pobres situa-se em plano secundário. Sobre isso escreveu Leonardo Boff:

Como teólogo acadêmico, Joseph Ratzinger se envolveu ativamente nas discussões sobre a identidade europeia e sobre os desafios da modernidade. É neste campo que se revela o alcance e também o limite de sua fecunda produção intelectual. (...) Onde pisam os pés do intelectual Ratzinger e que vista seu ponto permite? Indiscutivelmente ele pisa o espaço cultural da Europa central, portanto, a partir do grupo de países hegemônicos do mundo. Sua vista depende daquele ponto a partir do qual vê o mundo e a Igreja. Com efeito, não vê na ótica dos pobres e dos oprimidos. (BOFF, 2007)

Joseph Ratzinger, porém, não reconhece este limite, como ele explica em seu colóquio com Habermas: “Sem dúvida, os principais parceiros dessa correlacionalidade são a fé cristã e a racionalidade secular ocidental. Pode-se e deve-se afirmar isso sem falso eurocentrismo. Ambas determinam a situação mundial numa medida diferente de qualquer outra das forças culturais” (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.241). Talvez possamos fantasiar um pouco, incrementando a história do “Joãozinho feliz”: para Ratzinger, são duas as pepitas de ouro das quais o ser humano contemporâneo não pode abrir mão – a fé em seu conteúdo positivo (o dogma) e a racionalidade ocidental.

Cabe também uma observação sobre a percepção que os teólogos latino-americanos e a mídia construíram acerca de Ratzinger como um “inquisidor moderno”, perseguidor da criatividade e das liberdades de pensamento e expressão de importantes intelectuais católicos. O caso Leonardo Boff, em 1985, de ser condenado ao “silêncio obsequioso” enquanto o cardeal Ratzinger presidia a Congregação para a Doutrina da Fé, parece harmonizar com a defesa que Ratzinger faz da integridade da fé, de modo que a sua atuação se justifica com o argumento de que a hierarquia tem o dever de “proteger a fé dos pequeninos” (o laicato?), evitando “escandalizá-los” (RATZINGER, 2008, p.58).

Concluindo: apesar de termo-nos detido sobre o conceito moderno de liberdade no pensamento de Ratzinger, jamais devemos esquecer que este conceito revela somente a ponta do iceberg: Joseph Ratzinger/Bento XVI é um intelectual, cardeal e pontífice, conforme os tipos ideais weberianos, mas sobretudo é um religioso – de matriz agostiniana: na sua concepção, a verdadeira liberdade é a vivência na graça de Deus, é “libertação daquela escravidão radical que o mundo não percebe e até nega: a escravidão radical do pecado” (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.241). As liberdades modernas são positivas enquanto permitem ao ser humano encontrar-se com Deus e aderir à fé cristã de modo subjetivo, na tomada da decisão mais importante de todas, que muda a vida inteira e confere um novo sentido à existência de uma pessoa: neste ponto Ratzinger elogia a modernidade, explicando que na Idade Média havia uma “grande massa dos que iam na onda e um

número relativamente restrito dos que, de fato, penetravam até ao âmago da fé” (RATZINGER, 2005, p.20).

Conclusão

O pensamento de Ratzinger/Bento XVI possui temas importantes que precisam ser revisitados para uma compreensão geral de sua totalidade: a relação entre a fé cristã e a racionalidade ocidental, os aspectos positivos e negativos da secularização e da modernidade, a articulação dos temas doutrinários e dos tratados teológicos, a relação entre o dogma e a modernidade, a dimensão pública da fé e sua contribuição no diálogo com a sociedade.

Estes temas se articulam na “hermenêutica da continuidade” ratzingeriana: a continuidade entre a filosofia grega e o cristianismo enquanto *religião racional*, a continuidade na história dos dogmas e na transmissão da fé, a continuidade entre cristianismo e iluminismo, que são chamados de “gêmeos” por Ratzinger em debate com Flores D’Arcais (D’ARCAIS; RATZINGER, 2009, p.40), a continuidade entre cristianismo e secularização, a continuidade entre as liberdades individuais e seu fundamento, que é a liberdade cristã. E, o mais importante, a continuidade entre o Concílio Vaticano II e os Concílios anteriores, rejeitando qualquer interpretação que compreenda a história da doutrina como “fraturada”, qualquer “hermenêutica da ruptura” progressista ou tradicionalista.

Para Ratzinger/Bento XVI, é essencial no cristianismo esse traço racional (ASSUNÇÃO, 2018, p.306). A defesa da racionalidade do cristianismo é uma defesa do papel de Deus e da verdade contra o relativismo que emerge nas novas customizações sociais e religiosas, na tentativa de relegar a religião à dimensão privada. Assim, a fé cristã se apresenta apta para contribuir de forma tolerante com a esfera pública e para propor o sentido da vida ao ser humano na cultura pós-moderna. Assim, no capítulo seguinte iremos aprofundar a contribuição do pensamento de Ratzinger/Bento XVI para uma compreensão renovada do dogma católico na contemporaneidade.

CAPÍTULO III. RENOVADA COMPREENSÃO DO DOGMA CATÓLICO NA “HERMENÊUTICA DA CONTINUIDADE” DE JOSEPH RATZINGER/BENTO XVI

Introdução

Enquanto o capítulo anterior trabalhou a biografia e alguns temas e reflexões recorrentes na teologia de Joseph Ratzinger/Bento XVI, contextualizando sua vida e seu pensamento, este capítulo derradeiro objetiva analisar o modo como Ratzinger/Bento XVI compreende o dogma católico a partir do contexto da modernidade e da secularização. Nesse sentido, será importante se debruçar sobre o projeto do Catecismo de 1992, coordenado pelo cardeal Ratzinger no limiar do novo milênio, colocando novamente em evidência a relevância da fé e do dogma diante de um mundo em transformação. Para tanto, utilizaremos entrevistas e discursos de Ratzinger/Bento XVI sobre o projeto do Catecismo, descrevendo o seu processo de confecção, seus objetivos e sua estrutura.

Já a análise da Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, do Papa Bento XVI, publicada em 2009, possibilitará que adentremos com maior profundidade em sua compreensão sobre a fé cristã em relação com as questões sociais, as virtudes da esperança e da caridade e o conceito de liberdade. A Encíclica *Caritas in Veritate* foi selecionada por sua importância social e por se apresentar como síntese entre os valores defendidos por Ratzinger (caridade e verdade) e sua teologia pública, engajada na demonstração da relevância da fé para o mundo.

Por fim, como o projeto do Catecismo aponta, refletiremos acerca do coração – por assim dizer – do pensamento ratzingeriano: o Concílio Vaticano II e sua interpretação. Neste aspecto resplandecerá o *proprium* de Ratzinger/Bento XVI, diferenciando-se das correntes progressista e tradicionalista e afirmando sua “terceira via”, que é a “hermenêutica da continuidade” de princípios na descontinuidade das aplicações históricas. Neste aspecto reside a chave da renovada compreensão de Ratzinger/Bento XVI acerca do dogma católico.

3.1 O Catecismo de 1992 num mundo pós-cristão¹⁵

¹⁵ “O Catecismo de 1992 num mundo pós-cristão” é o título de um dos tópicos do livro-coletânea “Ser cristão na era neopagã”, organizado por Rudy Albino de Assunção e publicado pela editora Ecclesiae em 2016. Trata-se do terceiro volume de uma coletânea de entrevistas de Joseph Ratzinger no período de 1986-2003. A terminologia “pós-cristão”, embora questionável, refere-se ao deslocamento do cristianismo do centro do poder e da vida social, especialmente na

Provavelmente a obra de maior relevância durante o período em que o Cardeal Ratzinger presidiu a Congregação para a Doutrina da Fé (1981-2005) seja o Catecismo da Igreja Católica. Joseph Ratzinger/Bento XVI é o papa das “virtudes teológicas”, que deixou o legado de três encíclicas dedicadas à caridade, à esperança e à fé (esta última publicada sob o pontificado de Francisco, uma encíclica “à quatro mãos”). Ele também é o Papa que proclamou um *Ano da Fé* para a Igreja Universal (2012-2013). Se o principal livro do teólogo Ratzinger foi “Introdução ao cristianismo”, arriscaríamos dizer que a principal obra coordenada pelo cardeal foi o projeto do Catecismo, que durou seis anos. Antes da elaboração do “novo catecismo”, tarefa confiada pelo Papa João Paulo II à uma Comissão presidida pelo Cardeal Ratzinger, existiam diversos catecismos espalhados pela Igreja Universal. Como explica Ratzinger, o gênero literário “catecismo” surgiu na cristandade evangélica, de modo que o primeiro catecismo fora publicado em 1528 pelo protestante Althamer (RATZINGER, 2013, p.62). Os “catecismos” católicos e evangélicos tinham o objetivo de ser expressão da doutrina eclesiástica e aplicação ao querigma, através de uma exposição fundamentada, por exemplo, em perguntas e respostas (RATZINGER, 2013, p.62-63).

O Catecismo de 1992 foi estruturado em quatro partes, mostrando a estruturação e a organicidade da fé cristã: a profissão de fé (a dogmática católica – *lex credendi*), a celebração do mistério cristão (os sacramentos da Igreja, com especial relevo para a Eucaristia), a vida em Cristo (a doutrina moral, fundamentada no decálogo – *lex vivendi*) e a oração cristã (a santidade, que com a segunda parte constitui a *lex orandi*). Já o Compêndio do Catecismo, publicado posteriormente em 2005, segue o esquema de “perguntas e respostas”.

Ora, no início do século XXI poder-se-ia questionar: por que um novo catecismo? Na era do diálogo, por que fechar-se na doutrina ainda mais? Ratzinger estava convencido do contrário. Como ele mesmo explica: “para dialogar bem, é necessário saber do que devemos falar. É necessário conhecer a substância da nossa fé. Por isso, hoje um catecismo é mais necessário do que nunca” (RATZINGER, 2016, p.168). Para Ratzinger, o cristão, navegando em um mundo pós-cristão, precisava conhecer os pontos basilares de sua fé para poder dialogar. Como vimos há pouco, a própria estrutura do Compêndio do Catecismo da Igreja Católica, publicada em 2005 pelo agora Papa Bento XVI, organiza-se em “perguntas e respostas”, ou seja, num gênero literário

Europa com o decréscimo da porcentagem de cristãos, evidenciando a tensão entre o cristianismo e a sociedade contemporânea.

dialogal e catequético, pois, com efeito, “o homem tem suas perguntas e a fé é considerada como resposta a estas perguntas” (RATZINGER, 2016, p.169).

No mundo pós-cristão, Ratzinger percebia o projeto do Catecismo como uma oportunidade única. Ratzinger identificava a seguinte fragilidade nos cristãos, que o preocupava: “enorme ignorância religiosa” (RATZINGER, 2016, p.168), ou seja, ignorância acerca da própria fé e, por conseguinte, de sua própria opção religiosa e existencial.

Na leitura que Zygmunt Bauman empreende da “modernidade líquida”, que conduz à “vida líquida”, ele explica que “a vida líquida é uma vida precária, vivida em condições de incerteza constante” (BAUMAN, 2007, p.44).

“A vida líquida é uma vida de consumo. Ela projeta o mundo em todos os seus fragmentos animados e inanimados como objetos de consumo, ou seja, objetos que perdem a utilidade (e, portanto, o viço, a atração, o poder de sedução e o valor)” (BAUMAN, 2007, p.65).

Ratzinger, em sua vida e obra, acreditava no potencial da fé cristã enquanto portadora privilegiada de sentido, defendia a beleza, a verdade e a relevância da doutrina cristã. Para Ratzinger, o encontro com Jesus Cristo e com a sua pregação (*kerygma*) tinha o poder de responder às dúvidas e às angústias do ser humano de todos os tempos: “ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (BENTO XVI, *Deus Caritas Est* n.1). O “desencanto” do ser humano pela fé cristã seria consequência, dentre outros fatores, da ignorância doutrinária, de modo que a “geração líquida” também seria uma geração mais frágil justamente por isso. O Catecismo de 1992 também se configura, na perspectiva de Ratzinger, como uma defesa do tesouro da fé dos pequeninos diante das heresias e dos erros doutrinários: “Não se esqueça que, para a Igreja, a fé é um “bem comum”, uma riqueza de todos, a começar pelos pobres, os mais indefesos perante os desvios: portanto, defender a ortodoxia é, para a Igreja, obra social em favor de todos os crentes” (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.60).

Para Ratzinger, o sucesso do projeto do Catecismo dependia de dois fatores: primeiro, a elaboração, aprovação, aceitação e difusão do texto, e, em segundo lugar, sua aplicação. “Talvez, como acontece com tantos livros, o Catecismo de 1992 tenha sido mais vendido do que lido... Talvez pudesse ser mais utilizado...” (RATZINGER, 2016, p.171). Ele compreendia a importância da catequese, enquanto caminho de discipulado, para o anúncio da fé cristã: “Devemos ter sempre presente, porém, o que nos diz São Paulo, ou seja, que a fé não vem da leitura, mas da escuta. No

próprio Catecismo de 1992 explica-se que o cristianismo não é uma religião do livro. A fé se transmite pessoalmente, não por meio da leitura do Catecismo” (RATZINGER, 2016, p.171).

Por que um Catecismo no limiar do novo milênio? Que isso diz ao cristão e ao não-cristão hodierno no contexto de uma sociedade cada vez mais plural? E, por fim, o que o projeto e a configuração do Catecismo revelam acerca do pensamento e dos esforços de Joseph Ratzinger/Bento XVI?

Para Ratzinger, o novo Catecismo reflete a posição da Igreja em contraste com a sociedade contemporânea: oferecer ao ser humano um “caminho seguro”, balizas sólidas diante das incertezas e da liquidez que a sociedade moderna descortina. “A Igreja é nossa casa! Esta é a nossa casa! Na Igreja Católica temos tudo que é bom, tudo que é motivo de segurança e de consolo! Quem aceita a Cristo: Caminho, Verdade e Vida, em sua totalidade tem garantida a paz e a felicidade, nesta e na outra vida” (BENTO XVI, 2007).

Indo além, Ratzinger vislumbra o esforço do Catecismo como a verdadeira força de renovação, conservando a substância da fé, porém renovando sua linguagem e sua proposta às exigências do nosso tempo.

Trata-se de escolher entre uma cidade “líquida”, pátria de uma cultura que parece ser cada vez mais a do relativismo e do efêmero, e uma cidade que renova constantemente a sua beleza bebendo das fontes benéficas da arte, do saber, das relações entre os homens e entre os povos. (BENTO XVI, 2011).

Nesta esteira concentra-se a proposta do novo Catecismo de 1992 e do Compêndio publicado em 2005: um texto simples, conciso, claro, íntegro, que “se dirige a todas as pessoas que, num mundo caracterizado pela dispersão e pelas múltiplas mensagens, desejam conhecer o Caminho da Vida, a Verdade, confiada por Deus à Igreja do Seu Filho” (BENTO XVI, 2005b). Trata-se de uma perspectiva hermenêutica de atualização da substância da doutrina em sintonia com os desafios da contemporaneidade, portanto, o novo Catecismo não é uma obra apologética, não objetiva o recrudescimento da fé e não é atitude de fechamento da Igreja em si mesma: pelo contrário, a tônica está na linguagem e na mensagem, assim como o objetivo é facilitar o diálogo entre o ser humano e a fé “dos seus pais”, a fé da Igreja, entre os cristãos que conhecem e amam a sua fé e a sociedade plural no círculo de mútuo enriquecimento. Nesse sentido, o Catecismo de 1992 é um fruto privilegiado do Concílio Vaticano II, que não buscou, em primeiro lugar, “condenar os erros da época”, mas comunicar serenamente a força e a beleza da doutrina da fé (JOÃO PAULO II, *Fidei Depositum*, 1993).

É notável, por fim, a percepção de Ratzinger sobre o papel do Catecismo de 1992 na Igreja: um texto a serviço da catequese, da pregação, do anúncio que não substitui a necessidade das relações interpessoais, comunitárias, mas subsidia estas mesmas relações. O Catecismo se configura na relação dos fiéis como discípulos-missionários de Jesus Cristo, na escuta atenta e no anúncio profético.

A obra de Ratzinger, que talvez esteja intimamente correlacionada ao projeto do novo Catecismo, parte de uma leitura acerca do ser humano. Ratzinger lê o ser humano com as lentes de Santo Agostinho, para quem o coração de toda pessoa possui um anseio constitutivo, uma angústia natural, está inquieto enquanto não repousa em Deus. Para ele, “a questão da verdade é inevitável. Ela é indispensável ao homem e corresponde às decisões últimas de sua existência: existe Deus? Existe a verdade? Existe o bem?” (RATZINGER, 2007, p.236). Enquanto as ciências sociais e as ciências do espírito compartilham de uma perspectiva pós-metafísica, relativista e perspectivista na contemporaneidade, Ratzinger participa do debate acadêmico partindo desta premissa antropológica de viés agostiniano.

Dez anos após a publicação do novo Catecismo, Ratzinger fez um discurso – ainda como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé – reafirmando que o Catecismo era deveras uma inspiração do otimismo do Concílio Vaticano II: “ele oferece (...) uma visão orgânica da totalidade da fé católica. (...) A atualidade do Catecismo é a atualidade da verdade novamente dita e pensada de novo” (RATZINGER, 2002). Ratzinger comenta a decepção dos críticos do novo Catecismo, que buscavam novidades teológicas ou maior “espaço livre” para a reflexão. “O próprio conteúdo foi etiquetado como estático, dogmatista, “pré-conciliar”. Foi dito que o Catecismo não teria tido em consideração o desenvolvimento teológico, sobretudo o exegético do último século; que não seria dialógico, mas apodítico-afirmativo” (RATZINGER, 2002). Para eles, o Concílio Vaticano II não suscitava a solidez de um catecismo, de um texto dogmático de referência, mas um incremento na liberdade do indivíduo para crer.

O que significa o projeto do novo Catecismo para Ratzinger? Alinha-se indubitavelmente à compreensão do conteúdo dogmático da fé como um “tesouro” (vide a estória paradigmática do “Joãozinho feliz”, contada no livro “Introdução ao cristianismo”), que se deve disponibilizar e facilitar ao crente. É um serviço da caridade na verdade. A doutrina, para Ratzinger, ultrapassa a ideia kantiana de dever, imperativo moral, mas relaciona-se à virtude da caridade, do amor, pois conduz à felicidade, à humanização e, portanto, à salvação. “Por isso, o assentimento prestado

implica que, quando se acredita, se aceita livremente todo o mistério da fé, porque o garantidor da sua verdade é o próprio Deus, que Se revela e permite conhecer o seu mistério de amor” (BENTO XVI, *Porta Fidei* n.10).

3.2 *Caritas in Veritate*: uma liberdade mais humana e humanizadora

O prólogo do novo Catecismo de 1992 termina com uma citação do *Catecismo Romano*: “acima de tudo – a caridade” (JOÃO PAULO II, *Laetamur Magnopere*, n.25). A caridade ocupou espaço privilegiado na teologia e na doutrina de Joseph Ratzinger/Bento XVI. Sua primeira Encíclica, *Deus Caritas Est*, foi programática em seu pontificado, assim como a Encíclica social *Caritas in Veritate*, de 2009, que conjugou estes dois grandes temas de seu pensamento: caridade e verdade.

Na Encíclica *Caritas in Veritate*, Joseph Ratzinger/Bento XVI afirma o papel público da fé cristã e sua importância na construção de um verdadeiro desenvolvimento humano integral. Mais uma vez o cristianismo ocupa seu espaço como ator relevante e profético do processo de secularização, apontando as ambivalências e as contradições da sociedade e marcando sua posição. Bento XVI explica que a “a caridade é via mestra da doutrina social da Igreja”, sendo princípio não apenas das microrrelações como também das macrorrelações. A valorização da caridade não significa o abandono da razão, pelo contrário, para Bento XVI a verdadeira caridade é libertada pela verdade “dos estrangulamentos do emotivismo, que a despoja de conteúdos relacionais e sociais, e do fideísmo, que a priva de amplitude humana e universal” (BENTO XVI, *Caritas in Veritate* n.3). A aliança entre caridade e verdade permite o diálogo humano fraterno no horizonte do agir comunicativo e da comunhão.

A doutrina social da Igreja é proclamada como *caritas in veritate in re socialis*, ou seja, proclamação da verdade do amor de Cristo na sociedade. Bento XVI elabora o primeiro capítulo de sua encíclica referenciando o documento *Populorum Progressio* de Paulo VI (1967), colocando-se em continuidade com seus predecessores e com o Concílio Vaticano II. Numa época pós-metafísica, Bento XVI reinterpreta a utopia cristã com realismo, ciente dos principais temas internacionais de seu tempo, como a crise financeira de 2008. Mais uma vez Bento XVI, enquanto pontífice da Igreja Católica, apresenta-se para dialogar com os diversos atores sociais: homens e mulheres, setores econômicos e empresários, representantes da política, do sindicalismo e da mídia.

Na tradição do Concílio Vaticano II, o Papa Bento XVI apresenta seu ensinamento social com ardor profético e numa perspectiva dialogal.

Bento XVI critica diversas ideologias novas e antigas, especialmente a “ideologia da técnica” ou o tecnicismo, que se alimenta do relativismo.

A técnica, em si mesma, é ambivalente. (...) Absolutizar ideologicamente o progresso técnico ou então afagar a utopia duma humanidade reconduzida ao estado originário da natureza são modos opostos de separar o progresso de sua apreciação moral e, conseqüentemente, da nossa responsabilidade” (BENTO XVI, *Caritas in Veritate* n.14).

Qual a concepção de liberdade que resplandece neste importante documento social de Bento XVI? Certamente é uma concepção que se situa na esteira do Concílio, como o próprio Ratzinger explica:

estes desenvolvimentos positivos da modernidade são inegáveis e não podem ser apequenados: particularmente a Constituição sobre a Igreja no mundo de hoje e no Decreto¹⁶ sobre a liberdade religiosa, o Concílio Vaticano II aceitou com plena consciência a herança positiva da modernidade (RATZINGER, 2005c, p.72).

Para Bento XVI, a liberdade individual precisa estar aliada à responsabilidade e à vocação própria de cada pessoa. Responsabilidade significa que a liberdade precisa ser orientada pelos valores e princípios morais, vocação aponta para a dignidade, para o sentido da vida e da missão de cada pessoa. “A vocação é um apelo que exige resposta livre e responsável. O desenvolvimento humano integral supõe a liberdade responsável da pessoa e dos povos: nenhuma estrutura pode garantir tal desenvolvimento, prescindindo e sobrepondo-se à responsabilidade humana” (BENTO XVI, *Caritas in Veritate* n.14).

O Papa afirma que o ser humano não é “um átomo perdido num universo casual, mas é uma criatura de Deus, à qual Ele quis dar uma alma imortal e que desde sempre amou” (BENTO XVI, *Caritas in Veritate* n.14). A Igreja oferece à sociedade uma rica compreensão acerca da natureza e da vocação de cada ser humano: enquanto pessoa, dotada de razão, vontade, liberdade e capacidade de amar; corpo e espírito.

Para Bento XVI, a liberdade pressupõe o respeito e a atenção à dignidade e à vocação de cada pessoa humana. Trata-se de uma abordagem sensível, kantiana, que não aceita engendrar o ser humano como meio, mas sempre como um fim em si mesmo:

¹⁶ O correto seria “Declaração”.

(...) é preciso afirmar que hoje a *questão social se tornou radicalmente antropológica*, enquanto toca o próprio modo não só de conceber, mas também de manipular a vida, colocada cada vez mais nas mãos do homem pelas biotecnologias. (...) Maravilha a seleção arbitrária do que hoje é proposto como digno de respeito: muitos, prontos a escandalizar-se por coisas marginais, parecem tolerar injustiças inauditas. Enquanto os pobres do mundo batem às portas da opulência, o mundo rico corre o risco de deixar de ouvir tais apelos à sua porta por causa de uma consciência já incapaz de reconhecer o humano. Deus revela o homem ao homem; a razão e a fé colaboram para lhe mostrar o bem, desde que o queira ver; a lei natural, na qual reluz a Razão criadora, indica a grandeza do homem, mas também a sua miséria quando ele desconhece o apelo da verdade moral. (BENTO XVI, *Caritas in Veritate* n.75).

Deus não é fonte de alienação, mas de humanização. Seu “rosto humano” revela sempre de novo “o homem ao homem”, protegendo do perigoso inebriamento da técnica, do “fazer por fazer”, e acendendo no íntimo do ser humano os apelos do ser, “a começar pelo ser que somos nós mesmos” (BENTO XVI, *Caritas in Veritate* n.70).

Para Bento XVI, a liberdade individual precisa estar a serviço de um desenvolvimento humano integral, ou seja, à totalidade da pessoa em todas as suas dimensões: é liberdade de consciência, liberdade política, liberdade religiosa, é a liberdade que transcende a história (o materialismo histórico preocupado com o incremento do ter) e se torna elevada, altruísta, fraterna, universal. É mais do que liberdade para *ter*, e sim liberdade para *ser*, para realizar a vocação e a grandeza de cada pessoa. Portanto, Bento XVI analisa as liberdades modernas a partir de uma compreensão teológica da liberdade humana e de sua dignidade enquanto *Imago Dei* – imagem e semelhança, filhos de Deus e coparticipantes da família humana e divina. Na perspectiva de Bento XVI, se desconectarmos as liberdades modernas da vocação e da dignidade de cada pessoa, corre-se o risco da instrumentalização da vida em benefício das ideologias políticas, econômicas e da técnica.

Bento XVI entrevê os perigos inerentes às liberdades modernas, que, promovendo a autonomia do sujeito, sem os devidos parâmetros morais e bioéticos, podem levar à manipulação e à subordinação da vida a projetos de poder ideológico e político (cf. BENTO XVI, *Caritas in Veritate* n.73). Por outro lado, a liberdade aliada à corresponsabilidade pela vida humana e pela ecologia não permite que os sistemas técnicos e utilitaristas solapem a experiência da solidariedade na qual “todos se sintam responsáveis por todos” (BENTO XVI, *Caritas in Veritate* n.38). A liberdade corresponsável assegura o verdadeiro desenvolvimento: “a partilha dos deveres

recíprocos mobiliza muito mais do que a mera reivindicação de direitos” (BENTO XVI, *Caritas in Veritate* n.43).

O Papa se alinha a Jürgen Habermas ao afirmar que o fenômeno da globalização, que é pluridimensional e polivalente, precisa ser orientado “em termos de relacionamento, comunhão e partilha”: “É preciso *corrigir as suas disfunções*, tantas vezes graves, que introduzem novas divisões entre os povos e no interior dos mesmos, e fazer com que a redistribuição da riqueza não se verifique à custa de uma redistribuição da pobreza ou até com o seu agravamento” (BENTO XVI, *Caritas in Veritate* n.42). Como defendeu Habermas em seu diálogo com Ratzinger sobre “a dialética da secularização”: “Assim, hoje novamente encontra ressonância o teorema de que uma modernidade contrita, só pode ser auxiliada para fora de um beco sem saída por meio de uma orientação religiosa dirigida para um ponto de referência transcendental” (HABERMAS; RATZINGER, 2005, p.6). Trata-se da afirmação do papel da razão (positivada no direito constitucional e exercida no agir comunicativo) e da religião (o *ethos* religioso que fornece as bases morais pré-políticas do Estado democrático de direito). Para Bento XVI, nem as liberdades individuais, nem a liberdade do mercado apregoada pelo neoliberalismo, podem ser absolutizadas. Citando Ratzinger:

Por isso é importante para cada sociedade superar a desconfiança em relação ao direito e suas ordenações, pois apenas assim a arbitrariedade pode ser proscrita e a liberdade pode ser vivida como uma liberdade comumente compartilhada. A liberdade sem direito é a anarquia e, por isso, é a destruição da liberdade. (HABERMAS; RATZINGER, 2005, p.6)

Joseph Ratzinger/Bento XVI, não obstante paute o tema da liberdade em seu pensamento a partir da antropologia cristã, alinha-se à perspectiva da tradição iluminista de Jürgen Habermas em sua teoria do direito e do agir comunicativo. Para Ratzinger/Bento XVI, a doutrina cristã sobre a liberdade e o sobre a pessoa humana possui potencial infinito para contribuir com os pressupostos morais pré-políticos do Estado democrático constitucional, através da devida tradução da linguagem religiosa para os não-crentes. Mas, como vimos há pouco, “à tríade ratzingeriana que sem a qual o conceito de liberdade não tem inteligibilidade, Ratzinger acrescenta ainda outro valor: da responsabilidade. Para isso ele cita expressamente o conceito de responsabilidade de Hans Jonas como conceito ético central” (ASSUNÇÃO, 2018, p.271).

Para Ratzinger/Bento XVI, a liberdade não pode ser devidamente pensada sem responsabilidade. Ser responsável é um dever apriorístico que se autoexplica pela nossa

responsabilidade para com a própria existência, a vida em todas as suas formas, o meio ambiente e as futuras gerações: “já que a ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é a natureza modificada do agir humano também impõe uma modificação na ética” (JONAS, 2006, p.29).

Por fim, Ratzinger vai além, defendendo que a ideia moderna de liberdade “é produto legítimo do espaço vital cristão” (RATZINGER, 1987, p.12). Por isso o conceito moderno de liberdade não se desenvolve, por exemplo, no Islã, alheio ao processo de secularização que se desenvolveu no Ocidente. “O dualismo, condição prévia da liberdade, pressupõe por sua vez a lógica cristã. (...) somente onde se respeita de alguma forma o dualismo entre Igreja e Estado, entre a instância sagrada e a política, pode-se dar a condição fundamental para a liberdade” (RATZINGER, 1987, p.12). Onde a Igreja se converte em Estado, a liberdade é confiscada; onde o Estado suprime a Igreja, os níveis de liberdade decaem, pois o Estado reclama para si a função da ética (RATZINGER, 1987, p.12).

Este é o drama da “dialética da modernidade” aplicado à liberdade. Citando o pensamento de Theodor Adorno, Ratzinger defende a seguinte máxima: “a radicalização das ideias e conceitos que têm em si um limite interno pode levar ao seu desaparecimento; a extrema libertação pode transformar-se em escravidão” (RATZINGER, 2005c, p.72-73). Por isso, para Ratzinger/Bento XVI, a liberdade precisa estar acompanhada de outros valores e princípios como a ética da responsabilidade, a fraternidade e a solidariedade, a busca pelo bem comum e o direito positivo com suas bases morais pré-políticas, a partir da mútua colaboração entre razão e religião na esfera pública. Mais ainda, estar assentada em uma compreensão antropológica de cunho cristão acerca da pessoa humana, de sua dignidade e de sua vocação. Só assim poderá ser uma liberdade “mais humana e humanizadora” (BENTO XVI, *Caritas in Veritate* n.9).

3.3 Restauração? Renovação? O Concílio Vaticano II e sua “hermenêutica da continuidade” no coração da teologia de Joseph Ratzinger/Bento XVI

O Concílio Vaticano II está no coração da biografia e da teologia de Joseph Ratzinger/Bento XVI. O jovem professor Ratzinger foi assistente do cardeal alemão Josef Frings, elaborando um texto em 1961 que mudaria os rumos do Concílio e se tornaria conhecido até pelo Papa João XXIII, com o título: “O Concílio e o pensamento moderno”. Depois, Ratzinger participou como perito do Concílio, ao lado de renomados teólogos como Henri de Lubac, Yves Congar e Hans Urs von

Balthasar. Como Bento XVI relata posteriormente em um livro de reminiscências: “Ou seja, a pluralidade de vozes e o encontro com grandes personalidades que, além disso, tinham a responsabilidade de tomar as decisões foram experiências verdadeiramente inesquecíveis” (SEEWALD; BENTO XVI; 2017, p.155). Após o encerramento do evento conciliar, engajou-se no trabalho teológico do pós-Concílio, sendo um dos fundadores da revista *Concilium* em 1965. Todavia, com a revista “pisando no acelerador” das reformas bem além da letra dos documentos do próprio Concílio Vaticano II, Ratzinger abandona o projeto, tornando-se colaborador da revista teológica *Communio*, uma publicação menos radical fundada em meados de 1970 por Hans Urs von Balthasar.

É fundamental salientar que Ratzinger/Bento XVI é um grande defensor do Concílio Vaticano II, de sua convocação, sua relevância e seu legado. Um defensor da herança, mas crítico da recepção equivocada dos documentos conciliares e de sua genuína intenção pelos círculos teológicos e pelos *mass media*. Como ele mesmo compartilhou:

Nós nos perguntávamos se havíamos feito a coisa certa. Essa foi uma pergunta que nós fizemos, especialmente quando tudo saiu dos trilhos. O cardeal Frings teve fortes dramas de consciência depois. Mas eu sempre tive a convicção de que tudo que afirmamos e aprovamos era correto e não poderia ser diferente. Lidamos corretamente com as coisas, mesmo que não tenhamos avaliado corretamente as consequências políticas e os efeitos concretos de nossas ações. Durante o Concílio pensamos muito no aspecto teológico e não refletimos o suficiente sobre os efeitos que nossas ideias teriam fora dali (SEEWALD; BENTO XVI, 2017, p.173).

Joseph Ratzinger colocava-se, assim, contrário a duas perspectivas opostas que se consolidariam no pós-Concílio, uma para a “direita” e outra para a “esquerda”: uma perspectiva anticonciliar, tradicionalista, restauracionista, anacrônica, e outra perspectiva progressiva, reformista, disruptiva, abusiva. A postura anticonciliar e restauracionista se manifestou primeiramente com o bispo Marcel Lefebvre e sua rejeição obstinada ao Vaticano II. Essa corrente possui sua tônica na rigidez da doutrina e na fidelidade até o Papa Pio XII e o Concílio Vaticano I. Também conhecida como *sedevacantista*, esta linha não reconhece a autenticidade dos papas conciliares e do próprio Concílio Vaticano II. Em 1987, o cardeal Ratzinger respondeu às *dubia* (aos questionamentos) do bispo Lefebvre. Lefebvre não endossou os documentos conciliares, o decreto sobre o ecumenismo ou a declaração sobre a liberdade religiosa. Para Lefebvre, o Concílio incentivou a “liberdade da pessoa para o erro” e “o agnosticismo e a indiferença religiosa do Estado”. Lefebvre utiliza o conceito de “verdadeira religião” para o catolicismo e de “falsas

religiões” para as demais instituições e manifestações religiosas. Por fim, Lefebvre defende que o Estado “promova o bem na ordem temporal”, mesmo que para isso “empreste a ajuda do braço secular contra os perturbadores da ordem do Evangelho e do Reino de Cristo”¹⁷. Ratzinger, em comunhão com o Papa João Paulo II, combateu esta visão imobilista da tradição e da doutrina, afirmando que a tradição da Igreja é viva: ela “progride na Igreja pela assistência do Espírito Santo” (JOÃO PAULO II, *Ecclesia Dei*, 1988).

No outro extremo, a criatividade e o desenvolvimento teológico autônomo também conduziram a leituras equivocadas do Concílio Vaticano II e se seus frutos, como seria o caso – na ótica de Ratzinger – do teólogo suíço Hans Küng e do teólogo da libertação brasileiro Leonardo Boff. Ratzinger analisa o panorama da seguinte forma:

Estou convencido de que os danos encontrados nestes últimos anos não são atribuíveis ao Concílio “verdadeiro”, mas ao desencadear-se, no interior da Igreja, de forças latentes agressivas, centrífugas, talvez irresponsáveis ou simplesmente ingênuas, de um otimismo fácil, de uma ênfase quanto à modernidade que confundiu o hodierno progresso técnico com um progresso autêntico, integral. E, no exterior, ao impacto de uma revolução cultural: a afirmação, no Ocidente, do extrato médio-superior, da nova “burguesia do terciário”, com a sua ideologia liberal-radical, de molde individualista, racionalista, hedonista. (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.68)

O que seria, para Joseph Ratzinger, o “verdadeiro” Concílio Vaticano II? Em primeiro lugar, é a fidelidade aos textos do Concílio (a letra) e à intenção do Concílio (o espírito). Depois, a compreensão do Concílio Vaticano II, enquanto evento e celebração eclesial, não como um acontecimento político, mas como uma inspiração do Espírito Santo para toda a Igreja, um novo pentecoste e uma nova primavera. Ratzinger também defende a proposta conciliar de *aggiornamento*, ou seja, a renovação da relação entre a Igreja e o mundo moderno, que é o acento pastoral próprio do Concílio. Por fim, a correta leitura do Concílio pela “hermenêutica da continuidade”, interpretando-o a partir da tradição viva da Igreja em harmonia com os demais concílios e pontificados.

¹⁷ A resposta, de 1987, do cardeal prefeito Ratzinger às *dubia* de Dom Lefebvre, foi retirada da obra francesa “Monseigneur Lefévre: vingt ans de combat pour le sacerdoce et la foi 1967-1987”, de Denis Marchal (tradução nossa, página 65), e foi seguida em 1988 pela Carta Apostólica “Ecclesia Dei”, com a qual o Papa João Paulo II criou uma Comissão especial para tratar do cisma lefebvriano.

Para Ratzinger, a verdadeira herança do Concílio se encontra em seus textos, e os documentos do Concílio estão absolutamente em continuidade com a fé da Igreja:

Sem dúvida, não se deve fazer dos textos letra morta, mas o que eles querem realmente dizer, o que se pode apreender deles a partir de uma interpretação objetiva. É a grande herança do Concílio. É exatamente a partir daí que se deve aprendê-lo, interpretá-lo e compreendê-lo. E é assim que surgem imensos impulsos novos, sobretudo na nova relação com o mundo, com a declaração sobre a liberdade religiosa etc. (RATZINGER; SEEWALD, 1997, p.62)

Quando se busca a superação dos documentos conciliares, abandonando-os em prol de um pretenso “espírito do Concílio” aberto ao progresso e às novidades, como se o Concílio Vaticano II fosse uma espécie de “ponto zero”, surge justamente o seu “antiespírito” (em alemão: *Konzils-Ungeist*), que reapresenta antigas heresias como novidades (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.71). O verdadeiro espírito do Concílio deriva-se de sua letra, que permanece atual enquanto última palavra conciliar da Igreja para si mesma e para o mundo. “A releitura da letra dos documentos poderá fazer-nos descobrir o seu verdadeiro espírito” (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.78).

O Concílio Vaticano II também não pode ser alvo de uma leitura deformada, que o interpreta como evento meramente político ou sociológico, quando se aprofundam as dinâmicas, as movimentações, os grupos existentes e os debates que se sucederam nas aulas conciliares. De fato, o evento conciliar não está desconectado da realidade e do mundo, pelo contrário, o Concílio Vaticano II ocorreu após duas grandes guerras mundiais, na divisão e na colonização do mundo pela Guerra Fria, com os rápidos avanços científicos, transformações culturais e com dois sistemas políticos e econômicos digladiando indiretamente. O Concílio buscou ler e discernir os “sinais dos tempos”: através de diversos discursos e pronunciamentos, foi apresentado metaforicamente pelo Papa João XXII como uma “nova primavera” e um “novo Pentecostes”, um “abrir as janelas da Igreja para que possamos ver o que acontece do lado de fora e para que o mundo possa ver o que acontece na nossa casa”. A tônica da Igreja era a esperança e o otimismo, colocando-se em diálogo com o mundo e a modernidade:

A Igreja sempre se opôs a estes erros; muitas vezes até os condenou com a maior severidade. Agora, porém, a esposa de Cristo prefere usar mais o remédio da misericórdia do que o da severidade. Julga satisfazer melhor às necessidades de hoje mostrando a validade da sua doutrina do que renovando condenações. (KLOPPENBURG, 1963, p.308).

Escreve O'Malley: “O Concílio passou da dialética de ganhar um argumento para o diálogo de encontrar um terreno comum. Passou da metafísica abstrata para o “como ser” interpessoal” (O'MALLEY, 2021, p.183). Por isso o Concílio Vaticano II precisa ser misticamente acolhido como ação do Espírito Santo na Igreja. Como reflete Ratzinger, as crises da Igreja contemporânea não são oriundas do Concílio, mas vieram para toda a sociedade – e não somente para a Igreja. Uma Igreja aberta ao mundo era o desejo do Papa Roncalli (João XXIII), uma Igreja que acolhe a modernidade e recria suas melhores instâncias (ASSUNÇÃO, 2018, p.130).

Neste sentido, Ratzinger defende a identidade pastoral do Concílio Vaticano II e seu esforço de *aggiornamento*: “não nos esqueçamos jamais – continua ele – que cada Concílio é, antes de tudo, uma reforma que do vértice deve se espalhar até a base” (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.81). Para Ratzinger, a Igreja continua precisando de reformadores e de santos.

Restauração ou Reforma? Qual a perspectiva ratzingeriana para a Igreja? Ele responde: “Se por “restauração” se entende um voltar atrás, então nenhuma restauração é possível. A Igreja caminha para frente, rumo à realização da história, olha adiante, para o Senhor que vem” (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.81). Para Ratzinger, linguisticamente só é possível aceitar o termo “restauração” enquanto sinônimo de “renovação”, se por restauração se entende o esforço por um equilíbrio renovado no período de recepção pós-Conciliar. “É ao *hoje* da Igreja que devemos permanecer fiéis, não ao *ontem* nem ao *amanhã*: e esse hoje da Igreja são os documentos do Vaticano II na sua autenticidade. Sem reservas que os amputem. E sem arbítrios que os desfigurem” (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.69).

Assim, torna-se central investigar o conceito ratzingeriano de “hermenêutica da continuidade”, que fora aplicado à correta interpretação e recepção do Concílio: é a leitura que não contrapõe um *antes* e um *depois* na história da Igreja, que se recusa ao esquematismo que obriga o católico a se posicionar a favor de Trento e do Vaticano I e contra o Vaticano II, ou vice-versa; ou que compreende os pontificados como antagonistas. A hermenêutica da continuidade não nega o desabrochar da novidade do Espírito no seio da Igreja, mas sempre em continuidade e não como ruptura. A atualização conciliar não significa ruptura com a tradição, mas exprime a sua contínua vitalidade; uma Igreja que não é fóssil do passado, mas é sempre nova (ASSUNÇÃO, 2018, p.130).

A “hermenêutica da continuidade” também é chamada de “terceira via de Ratzinger/Bento XVI” por alguns de seus estudiosos, como alternativa a duas hermenêuticas conciliares dominantes no século XX, que foram brevemente abordadas há pouco: a da “descontinuidade ou ruptura” e a

“da reforma”. De acordo com o estudioso Rudy Albino de Assunção, “a hermenêutica da reforma de Bento XVI compreende tanto a continuidade de princípios quanto a descontinuidade de aplicações históricas” (ASSUNÇÃO, 2018, p.136). Por exemplo, para Ratzinger, quando o Concílio Vaticano II, na Declaração sobre a liberdade religiosa, reconhece e faz seu um princípio essencial do Estado moderno, na verdade está recuperando seu patrimônio mais profundo. Há uma aparente ruptura, no caso, com o *Syllabus* de Pio IX, mas somente aparente, pois também o Magistério de Pio IX precisa ser analisado em seu contexto histórico, “quando ele enfrentou um liberalismo totalmente intolerante e aguerrido, que contestava à fé católica qualquer direito de ter uma dimensão pública” (RATZINGER, 2016, p.21). Para Joseph Ratzinger/Bento XVI, há, dessa forma, uma continuidade de princípios na descontinuidade de aplicações históricas. O católico é aquele que consegue ler a história dogma cristão “como uma história de uma unidade dinâmica em um desenvolvimento orgânico, como demonstrou magnificamente o Cardeal Newman” (RATZINGER, 2016, p.21).

3.4 Renovada compreensão do Dogma católico na “hermenêutica da continuidade” de Joseph Ratzinger/Bento XVI

Ao término desta pesquisa, pode-se questionar qual a contribuição de Joseph Ratzinger para uma renovada compreensão do Dogma católico. No livro-entrevista *O último testamento*, publicado em 2017, Bento XVI declara:

a questão não é o quê e quem é moderno. Na realidade, o importante é que nós anunciemos a fé não apenas em formas autênticas e boas, mas também que compreendamos de novo essas formas para o presente e aprendamos novamente a nos expressar – e formemos também um novo estilo de vida para nós. (SEEWALD; BENTO XVI, 2017, p.258).

Bento XVI afirma, ainda: “O importante é preservar a fé em nossos dias. Vejo que essa é a tarefa central” (SEEWALD; BENTO XVI, 2017, p.258). De fato, preservar a fé em uma “época de mudanças ou mudança de época” já pode ser considerada tarefa deveras desafiadora.

Joseph Ratzinger/Bento XVI não deve ser compreendido como um *reformador*, um entusiasta das modas e reformulador das instituições, nem um *restaurador*, no sentido de alguém fechado em seu castelo de certezas, mas talvez alguém que mantém suas janelas abertas para o

mundo. Um conservador, preservador da doutrina cristã em diálogo com a modernidade e na esteira da própria modernidade, como ele mesmo já disse:

O fato de a Igreja não ser atual é, por um lado, a sua fraqueza – ela é marginalizada – mas também pode ser a sua força. Talvez as pessoas possam sentir que é necessária a oposição à ideologia banal que domina o mundo e que a Igreja pode ser moderna, precisamente quando é antimoderna, ao opor-se o que todos dizem. À Igreja cabe um papel de contradição profética, e tem de ter coragem para isso. (RATZINGER; SEEWALD, 1997, p.191).

De fato, Joseph Ratzinger/Bento XVI não pode ser festejado como um teólogo/Papa dos *mass media*, pelo *mainstream*. Inclusive, em suas reminiscências, quando revisita sua participação e atuação no Concílio Vaticano II, evento divisor de águas para a Igreja e em sua biografia, Ratzinger/ Bento XVI não se arrepende dos frutos do Concílio que se formaram nos documentos e ações eclesiais, mas lamenta a desatenção que deram “às outras forças atuantes”: “(...) especialmente jornalistas que deram uma interpretação totalmente diferente a muitas questões. Em alguns momentos, as pessoas se perguntaram: se os bispos podem mudar tudo, por que nós também não podemos?” (SEEWALD; BENTO XVI, 2017, p.172).

Ora, se por um lado Joseph Ratzinger/Bento XVI poderia ser considerado um *conservador*, sua defesa da herança conciliar na perspectiva de uma hermenêutica da continuidade pode habilitá-lo como *renovador*. Conservador como atributo de sua fidelidade à Cristo e à Igreja, renovador enquanto filho do Concílio Vaticano II – *Ecclesia semper reformanda*:

Portanto, as “reformas”, as “renovações” – embora sempre necessárias – não podem se resumir em um esforço zeloso de nossa parte para erigir novas e sofisticadas estruturas. (...) É uma verdade que os santos conheceram bem. Eles realmente reformaram a Igreja profundamente, não elaborando planos para novas estruturas, mas reformando-se a si mesmos. Já o disse, mas nunca será demais repetir: é de santidade, e não de *management*, que a Igreja precisa para responder às necessidades do homem. (MESSORI; RATZINGER, 2021, p.95).

Joseph Ratzinger/Bento XVI compreende o dogma, seja em seu significado mais estrito como a substância orgânica e infalível da fé, ou em seu significado *lato* como conjunto de ensinamentos da Igreja, como um tesouro que precisa ser protegido e transmitido: um tesouro de amor para os crentes (*caritas in veritate*), que confere o verdadeiro sentido à existência na dimensão privada e comunitária da fé, e um tesouro moral para o Ocidente, na dimensão da esfera pública e das bases pré-políticas do Estado democrático de direito. A metáfora do tesouro (a “pepita de ouro”) demonstra que, para Ratzinger/Bento XVI, o dogma transcende a perspectiva de um

imperativo moral, do dever para a salvação individual, mas é motivo de júbilo e felicidade “nesta e na outra vida”.

Se Max Weber havia criticado o catolicismo por ter se tornado uma “crença de teólogos”, com “dogmas racionais, oficiais e comprometedores”, uma “aristocracia dos dogmaticamente instruídos” (WEBER, 2012, p.378-379), o projeto de Joseph Ratzinger/Bento XVI foi justamente: levar a contribuição da fé cristã para a esfera pública e para outros círculos fora da teologia católica, afirmando sua relevância social e nas discussões contemporâneas; e, finalmente, relacionar a fé cristã com as outras duas virtudes teológicas – a esperança e a caridade –, sublinhando sua importância pra a vida do crente.

Ratzinger/Bento XVI, “em sua hermenêutica da continuidade” conciliar, apresenta o dogma católico na perspectiva da secularização, afastando o mal-estar pré-conciliar entre fé e liberdades individuais, não obstante – para Ratzinger/Bento XVI – o dogma católico mantenha seu potencial profético e crítico, enquanto sinal de contradição.

“Para Bento XVI uma Igreja aberta e dialógica não é aquela que deixa o mundo entrar em seu seio, mas que se desmundaniza e penetra o mundo com o espírito de Cristo, sem querer impor com isso qualquer forma de domínio político-eclesiástico” (ASSUNÇÃO, 2018, p.132).

O dogma católico não é afirmado numa tônica restauracionista ou a partir de um projeto de poder secular que reunifique Igreja e Estado, mas na tolerância com as diferenças e como contributo valioso no diálogo público e na construção do bem comum.

Para Ratzinger/Bento XVI, “as secularizações – sejam elas a expropriação de bens da Igreja, o cancelamento de privilégios, ou coisas semelhantes”, representaram “(...) uma profunda libertação da Igreja de formas de mundanidade” (BENTO XVI, 2011). A secularização, enquanto processo histórico em contínua marcha, significa liberdade para a Igreja e para os fiéis: libertação para a Igreja “dos fados materiais e políticos”, para que tenha maior “agilidade” na vivência de sua vocação (BENTO XVI, 2011); liberdade para os fiéis abraçarem e testemunharem a fé porque encontraram a verdade e o amor de Deus – o sentido da existência.

Joseph Ratzinger/Bento XVI apresenta-se como crítico dos projetos ideológicos tradicionalistas e progressistas, especialmente quando se tornam revanchismos pós-seculares, borrando a fronteira entre a Igreja e o Estado, aumentando o capital e as pretensões políticas e intramundanas. Aqui temos o uso negativo do conceito de secularização por Ratzinger, que é a crítica à secularização da Igreja, ou seja, a grande tentação de se acomodar ao mundo, de se

mundanizar. Desse modo, a sábia secularização ajuda a Igreja para que encontre “a verdadeira separação do mundo”, sem negá-lo ou alienar-se (BENTO XVI, 2011). “Para todos os efeitos, a antimodernidade subjaz como um dogma fundante dos grupos e dos movimentos, de modo particular como perigo interno para a fé católica” (PASSOS, 2020, p.65).

Joseph Ratzinger/Bento XVI compreende o dogma católico, como explicado anteriormente, em sua relação com a secularização e a modernidade, mas, principalmente, como verdade harmoniosa da fé e razão. Nesse sentido, enquanto o dogma católico se nutre da Revelação divina, também é formulado através dos conceitos filosóficos e teológicos da racionalidade ocidental, exemplificando a tese ratzingeriana de que não existe contradição, mas compatibilidade entre o cristianismo e a racionalidade ocidental. Por isso Ratzinger/Bento XVI também defende que ocorra uma mútua purificação entre razão e religião:

Nós vimos que há patologias na religião que são extremamente perigosas e que tornam necessário encarar a luz divina da razão como um, por assim dizer, órgão de controle, a partir do qual a religião sempre deve se deixar purificar e organizar novamente, o que foi, aliás, também a noção dos padres da igreja. Em nossa reflexão, porém, mostrou-se que também há patologias da razão (do que, hoje em dia, a humanidade em geral não tem exatamente consciência), uma hybris da razão, a qual não é menos perigosa, ao contrário, devido à sua potencial eficiência, muito mais ameaçadora: a bomba atômica, o homem como produto. Por isso, por outro lado, a razão também deve ser lembrada em seus limites e aprender a disposição de ouvir as grandes tradições religiosas da humanidade. Quando ela se emancipa completamente e coloca de lado essa disposição de ouvir, essa capacidade de correlação, ela se torna destruidora. (HABERMAS; RATZINGER, 2005, p.8)

A razão tem o potencial de purificar a religião de suas “patologias”, como os efeitos do abandono da racionalidade por parte da religião – fideísmo –, a intolerância religiosa e o uso do nome divino como legitimador de violência (ASSUNÇÃO, 2018, p.138). Assim, na perspectiva ratzingeriana, apresentar o dogma católico numa identidade fechada ao diálogo – ou seja, fundamentalista –, com linguagem violenta e fazendo uso instrumental da fé, pode ser postura caracterizada como religiosamente enferma, a ser devidamente purificada pela razão para que recobre sua saúde.

Finalmente, é notável que o pensamento teológico de Joseph Ratzinger/Bento XVI se funda em uma análise sobre a fé, o mundo e o ser humano. Nesse sentido, existe uma antropologia cristã que fundamenta o trabalho teológico de Ratzinger/Bento XVI e orienta suas reflexões. Essa antropologia cristã é bastante marcada pelo pensamento de Santo Agostinho, sobretudo pela reflexão sobre o “coração inquieto”, que diz respeito ao “desejo de Deus”: “já a experiência do desejo, do «coração inquieto» como lhe chamava Santo Agostinho, é bastante significativa. Ela

confirma-nos que o homem é, no profundo, um ser religioso, um «mendigo de Deus»” (BENTO XVI, 2012).

Ratzinger/Bento XVI é um leitor do ser humano, através da ótica de Santo Agostinho, e identifica esse desejo, essa sede que demanda ser saciada. Porém, somente o desejo não é suficiente, porque o desejo ainda está no campo do mistério. É preciso que a pedagogia do desejo conduza ao encontro com a Pessoa de Jesus Cristo, e a partir deste encontro abre-se o horizonte para o tesouro da doutrina católica: sua beleza e sua alegria.

Para Ratzinger/Bento XVI, a modernidade promete “paraísos artificiais”, mas Deus pode oferecer o bem verdadeiro (BENTO XVI, 2012). Neste ponto, Ratzinger/Bento XVI, conhecendo as mazelas da própria modernidade no processo de desencantamento do mundo (desdivinização da natureza) e divinização do ser humano, procede com a leitura antropológica do ressurgimento da religião na pós-modernidade (ASSUNÇÃO, 2018, p.212). Na visão de Ratzinger, “a Igreja tem a missão de alargar os espaços da presença do divino e de oferecer modelos de vida onde o indivíduo possa realizar a sua humanidade, mesmo num contexto marcado pela desolação da existência técnica que não responde às questões de sentido” (ASSUNÇÃO, 2018, p.216).

Joseph Ratzinger/Bento XVI, através de seu trabalho teológico e em seu Magistério pontifício, não altera a dogmática católica em sua substância ao relacioná-la com a modernidade e o processo de secularização, que preconizou uma nova compreensão acerca da subjetividade e da liberdade. Neste aspecto ele é filho do Concílio Vaticano II, que não foi um Concílio dogmático, mas pastoral. Entrementes, sua compreensão da doutrina católica – a partir da “hermenêutica da continuidade” – como um tesouro a ser conservado e disponibilizado revela o duplo esforço ratzingeriano de preservação da doutrina e abertura dialógica ao mundo na construção de uma sociedade mais justa e fraterna, no combate comum às patologias da razão e da religião. Sua antropologia cristã de viés agostiniano fundamenta a importância do dogma católico para o ser humano de hoje na proeminência da questão do sentido. Lançando mão de uma metáfora conciliar, Ratzinger “abre as janelas” da doutrina católica para o mundo, enquanto leitor da modernidade e da dialética da secularização e enquanto intelectual que permitiu que a fé cristã fosse novamente percebida, preservando sua relevância.

Conclusão

O Catecismo de 1992, entregue pelo Papa João Paulo II à Igreja, veio acompanhado de um misto de expectativa e ceticismo, diante da pergunta: por que um Catecismo no limiar do novo milênio? Será que não precisamos de menos doutrina e mais diálogo? Para Joseph Ratzinger/Bento XVI, entretanto, o esforço de um novo Catecismo é essencial: é preciso recuperar a fé como tesouro e patrimônio, para, conhecendo-a melhor, amá-la profundamente. Na máxima de Agostinho: *intellige ut credas, credo ut intelligas* – é preciso compreender para crer, e crer para compreender melhor. A transmissão da fé é importante para o devido diálogo público do crente, para que conheça as razões de sua fé e possa contribuir adequadamente com a sociedade.

A Encíclica *Caritas in veritate*, documento paradigmático do pontificado de Bento XVI, lançada em 2009, apresenta a proposta inovadora da ação social da Igreja na pós-modernidade: a *caritas in veritate in re socialis*, ou seja, o serviço da caridade, mas na verdade (BENTO XVI, *Caritas in veritate* n.5). Dessa forma, a Igreja concilia sua ortodoxia e sua ortopraxis, fomentando o seu ensinamento social e os valores modernos, tais como as liberdades individuais, sempre orientadas pela verdade de Cristo e do Evangelho. As liberdades modernas, nesse sentido, se articulam com a liberdade cristã – com a perspectiva da dignidade humana, da vocação própria de cada pessoa e com o princípio da responsabilidade.

Por fim, Joseph Ratzinger/Bento XVI apresenta sua contribuição para a compreensão do dogma católico em sua relação com as liberdades modernas, na esteira de sua “hermenêutica da continuidade”, reafirmando o papel social, dialógico e público da fé na construção de uma sociedade mais justa, rejeitando as “hermenêuticas da ruptura” com o Concílio Vaticano II, e rerepresentando sua perspectiva antropológica agostiniana que interpreta a “sede de Deus” que persiste na sociedade contemporânea, a busca por sentido.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho estabeleceu o objetivo de investigar a relação entre o dogma católico e as liberdades individuais a partir da teologia de Joseph Ratzinger/Bento XVI. A justificativa é consonante com o papel público da fé cristã nas sociedades seculares e plurais, refletindo sobre a relação entre a perspectiva doutrinária, no contexto de sua conexão com a Revelação divina e da pretensão de verdade do cristianismo, e as liberdades individuais. Ratzinger/Bento XVI, ciente desse desafio, oferece uma reflexão sistemática em seus escritos sobre a relação entre a fé cristã e a razão na esteira da modernidade, acolhendo uma “modernidade saudável” e empreendendo uma leitura positiva do processo de secularização, que resultou na desmundanização da Igreja e no incremento da liberdade religiosa. Ratzinger/Bento XVI caminha na contramão de uma leitura negativa sobre o dogma católico, apresentando-o como um tesouro, patrimônio para o crente e para o não-crente, enquanto uma fonte importante da moralidade que foi desindexada pelo Estado moderno, fundamentando princípios da democracia e do direito. Nessa perspectiva, pode existir uma correlação frutuosa entre as tradições religiosas e o exercício da comunicação na esfera pública, de modo que ambas contribuam para a afirmação da liberdade e da justiça.

A dissertação se estrutura em três capítulos, O primeiro capítulo evidenciou que o dogma é tema complexo e desafiador nos tempos atuais, de forma que a contemporaneidade ainda precisa enfrentá-lo “face a face”, da mesma forma que a filosofia precisa confrontar a religião mesmo depois da “morte de Deus” proclamada por Nietzsche na obra *A Gaia ciência* (1882). Como pudemos acompanhar, o dogma é uma forma de desenvolvimento do fenômeno religioso, bastante conhecido por causa do cristianismo e da Igreja Católica, mas que não pode ser reduzido como objeto de estudo da teologia. Essa perspectiva é fundamental e apresentou o dogma em sua polivalência: como produto e legitimador da cultura (*ethos* social), como exercício de poder em sociedade, como racionalização, etapa de moralização e institucionalização do sagrado, como ponto de tensionamento entre a luta pela conservação e uma sociedade em transformação. O dogma pode ser analisado pelas Ciências da Religião, a partir de uma abordagem pluridisciplinar e plurimetodológica. A evolução do dogma no cristianismo ocorre pela necessidade de clarificação da doutrina e de resolver as querelas em torno dela. Não obstante o cristianismo seja fenômeno semítico, os primeiros dogmas nascem no contexto helenístico, apropriando os conceitos e a linguagem da filosofia grega. A história dos dogmas é marcada por consensos e contestações, até

o momento da Reforma Protestante, marco da modernidade com o questionamento da autoridade da Igreja diante da consciência individual e da emergência da subjetividade. A hermenêutica teológica irá retomar a questão do dogma a partir da categoria histórica, buscando reavivar o sentido do dogma numa chave humanista e dialógica, abrindo a expressão dogmática à autêntica esperança cristã.

O segundo capítulo abordou a biografia e teologia de Joseph Ratzinger/Bento XVI relaciona de forma crítica o dogma e as liberdades individuais, a partir do conjunto de análises que Ratzinger elabora acerca do processo de secularização e da modernidade. À pergunta se Ratzinger pode ser considerado “um teólogo moderno, antimoderno ou pós-moderno”, não há resposta fácil, embora sua postura conflitiva com a modernidade revele a constante tensão de sua teologia com as esferas política, econômica e do progresso científico, que significa – sobretudo – a afirmação do papel profético e emancipado da religião nas sociedades secularizadas. Em seu pensamento, Ratzinger evidencia a compatibilidade entre a fé cristã e a racionalidade ocidental, desde o apóstolo Paulo, passando pelo iluminismo, defendendo uma característica do cristianismo que precisa se acomodar no Estado laico: sua pretensão de verdade e crítica ao relativismo.

Em certa medida Ratzinger é grande defensor do diálogo na esfera pública, de aproximação e colaboração entre as esferas, haja visto sua atuação aberta para discutir com renomados pensadores europeus do século XX. Aqui podemos vislumbrar a responsabilidade de sua liberdade de expressão na construção e no enriquecimento do debate público, compreendendo a religião e a Igreja como atores essenciais para a moralização e o amadurecimento da sociedade, rejeitando a subjetivação e a marginalização da religião dos processos civilizacionais.

Por outro lado, a pena de Ratzinger é bastante crítica da modernidade, apontando seus limites e fracassos, em contraposição à defesa da doutrina cristã e dos dogmas. De acordo com Joseph Ratzinger, o cristianismo pode conceder ao sujeito hodierno aquilo que as ciências modernas prometeram, mas não puderam sustentar: o sentido da existência. Assim, o dogma continua imprescindível diante da crise de sentido e do desencantamento do mundo. Ratzinger elabora sua hermenêutica dogmática, que embora possa ser considerada renovadora enquanto pós-Conciliar, é marcada pela “continuidade” com a tradição da Igreja, evitando avanços muito patentes e colocando-se como “terceira via” diante da teologia progressista e do imobilismo tradicionalista. Ratzinger é defensor do conceito moderno de laicidade, liberdade religiosa e tolerância, todavia, seus adversários no campo da teologia o acusam de perseguidor da liberdade de expressão no

interno da Igreja. Para Ratzinger, as liberdades modernas são pressupostos fundamentais para a adesão da fé, mas possuem limites claros, especialmente no seio da Igreja e na relação com a doutrina católica.

O terceiro e último capítulo apresenta a síntese, no pensamento de Joseph Ratzinger/Bento XVI, dessa relação entre o dogma católico e as liberdades individuais, na perspectiva do Concílio Vaticano II (1962-1965), que é o pano de fundo de toda a discussão. Afinal, abordar a relação entre o conteúdo dogmático da fé e a modernidade foi intento do Concílio Vaticano II, que utilizou uma linguagem mais positiva e reconciliadora ao invés das antigas anátemas e condenações, resultando em documentos importantes como a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, o Decreto *Unitatis Redintegratio* que promoveu o movimento ecumênico, o Decreto *Inter Mirifica* sobre os meios de comunicação social, a Declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis Humanae*, a Declaração *Nostra Aetate* sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs. O Concílio Vaticano II buscou dialogar com toda a família humana, rerepresentando a missão e a atuação da Igreja na sociedade secular.

O pensamento de Ratzinger/Bento XVI possui essa mesma preocupação conciliar: apresentar a doutrina numa perspectiva dialógica, enquanto patrimônio da Igreja e da civilização que pode contribuir constantemente para o devido progresso e para justas relações sociais. A contribuição renovada de Ratzinger/Bento XVI sobre o dogma católico é conservadora, no sentido de preservação da substância da fé num tempo de profundas transformadoras, mas também é dialogal e aberta enquanto esforço de “dizer algo” ao ser humano de hoje, ser capaz de produzir e fornecer sentido na conjuntura pós-secular. Ao conservar o liame entre a fé cristã e a verdade na contemporaneidade, Ratzinger/Bento XVI reitera a harmonia da dogmática católica, protegendo-a de usos indiscriminados do mercado religioso, neste período de customização da fé e subjetivação da crença, captado pela análise sociológica de Hervieu-Léger.

Nessa dinâmica, Ratzinger/Bento XVI defende a “hermenêutica da continuidade” de princípios na descontinuidade das aplicações históricas, rejeitando hermenêuticas de ruptura no campo progressivo e tradicionalista, afirmando a continuidade de princípios na história da Igreja – dos dogmas e dos Concílios –, apesar dos conflitos históricos. Assim, Ratzinger/Bento XVI ressalta a importância da tradição e se posiciona contrariamente a qualquer postura de negação do Concílio Vaticano II e da relação de abertura e diálogo que ele configura entre a Igreja, a modernidade e a secularização.

O pensamento de Ratzinger/Bento XVI sobre a relação entre o dogma e a modernidade permanece extremamente relevante nesta primeira metade do século XXI, no Brasil e em outras países do Ocidente em que arroubos antidemocráticos buscam suprimir as fronteiras entre Igreja e Estado de direito, instrumentalizando a doutrina e a religião. Ratzinger/Bento XVI defende a importância da secularização enquanto processo sadio de “desmundanização” da Igreja, negando qualquer possibilidade de ruptura com essa herança da modernidade num pretense retorno à união entre altar e coroa (Igreja e Estado). Nesse sentido, Ratzinger/Bento XVI se distancia de qualquer viés restauracionista, em continuidade com o Concílio Vaticano II. Por outro lado, para Ratzinger/Bento XVI, o acolhimento da secularização evidencia que, para o cristianismo, a salvação não é acontecimento intramundano, negando assim uma politização e ideologização da religião, que Ratzinger combateu na condição de cardeal-prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé quando denunciou, na *Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação*, de 1984, o viés marxista presente em determinadas correntes da teologia da libertação.

Outrossim, Ratzinger/Bento XVI fala, em seu diálogo com Jürgen Habermas, de uma tutela positiva da razão e da religião, protegendo-se, ambas, das patologias e enfermidades que podem crescer em seus contextos vitais – no campo da razão, o perigo do progresso científico e econômico que instrumentaliza a vida humana, produz desigualdades e injustiça e destrói o meio ambiente quando desatrelado da ética; no campo da religião, o perigo dos fideísmos e dos fundamentalismos que negam a racionalidade, a pluralidade da sociedade, a interculturalidade e o princípio da tolerância. O esforço de Joseph Ratzinger por apresentar uma “teologia pública”, que não teme dialogar e apresentar-se com serenidade para contribuir na perspectiva do agir comunicativo, é atitude bastante significativa. Como o atual panorama demonstra, o diálogo, tão necessário, tem se tornado cada vez mais difícil, com preponderância do agir estratégico de modos surpreendentes, especialmente nas redes sociais através das chamadas *fake News* (que são as mentiras fabricadas pelas redes estratégicas de desinformação), até mesmo para as instituições que protegem a democracia e o Estado de direito. O esforço da teologia pública se opõe a projetos de sabotagem do Estado de direito e diminuição dos níveis de democracia, inserindo-se na perspectiva positiva de contribuição da religião para o incremento da justiça e da liberdade na sociedade plural, através do discurso respeitoso, responsável e comprometido com o bem comum.

Ratzinger/Bento XVI, na qualidade de leitor e intérprete da modernidade, fundamenta seu pensamento sobre a relevância da fé cristã na contemporaneidade a partir de sua antropologia

agostiniana, que percebe uma emergência do desejo de Deus e da verdade, uma busca que permanece apesar das transformações socioculturais. Nessa linha, as liberdades individuais adquirem sentido quando relacionadas à concepção cristã de liberdade, como “dom” e “tarefa” – “dom” a partir da teologia da *Imago Dei* e da Encarnação do Verbo, que pauta a compreensão da vocação e da dignidade humana; “tarefa” na percepção de que a liberdade individual está sempre “em função”, precisando conjugar os conceitos de responsabilidade e de moralidade. Nesse contexto, a Igreja conserva sua solidez em uma sociedade líquida, revelando o ser humano ao próprio ser humano. Esse é um estilo profundamente ratzingeriano de falar sobre Deus, como “Aquele que revela o homem ao próprio homem”, fazendo alusão ao evento da encarnação e à novidade atemporal do Evangelho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rubens. **Da Esperança**. Campinas: Papyrus Editora, 1987.

ALVES, Rubens. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982.

ALVES, Rubens. **Espiritualidade**. Campinas: Papyrus, 2007.

ALVES, Rubens. **O poeta, o guerreiro, o profeta**. Petrópolis: Vozes, 1992.

ALVES, Rubens O que é científico? **Psychiatry on line Brasil**, v. 4, n. 5, mai. 1999. Disponível em: <<http://www.polbr.med.br/ano99/cient5.php>>. Acesso em 22 mar 21.

ALVES, Rubens. **O sapo que queria ser príncipe**. São Paulo: Planeta, 2009.

ALVES, Rubens. **Transparências da eternidade**. Campinas: Verus Editora, 2002.

ANTONIAZZI, Alberto. Dogma e culturas. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v.49, n.196 (1989), p.855-868.

ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. **A Igreja Católica e o “Espírito da modernidade”**. Uma análise da visão do Papa Teólogo sobre o “mundo de hoje”. São Paulo: Paulus, 2018.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. Trad. de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BASTIDE, Roger. **Social origins of religion**. Trad. de Mary Baker. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003a.

BASTIDE, Roger. **Sociologia das mutações religiosas**. Trad. de Rita de Cássia Amaral. In *Cadernos de Campo*, v.11, n.11, São Paulo (2003b), p.129-137.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Jorge Zahar Ed.: Rio de Janeiro, 2007.

BENTO XVI, Papa. **Audiência Geral. O Ano da Fé. O desejo de Deus**. Vaticano (7 de novembro de 2012). Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html>. Acesso em 15 out. 2022.

BENTO XVI, Papa. **Carta Apostólica sob a forma de Motu Próprio Porta Fidei**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011.

BENTO XVI, Papa. **Carta Encíclica Caritas in Veritate**. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2009.

BENTO XVI, Papa. **Carta Encíclica Deus Caritas Est**. São Paulo: Loyola, 2006.

BENTO XVI, Papa. **Discurso à Comissão Preparatória da III Assembleia Ecumênica Europeia.** (26 de janeiro de 2006). Disponível em <www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060126_ecumenical-assembly.html>. Acesso em 15 jan. 2022.

BENTO XVI, Papa. **Discurso do Santo Padre. Encontro com o mundo da cultura e da economia.** Visita Pastoral a Aquileia e Veneza. Basílica da Saúde. 08 de maio de 2011. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/may/documents/hf_benxvi_spe_20110508_mondo-economia_po.html>. Acesso em: 25 jul. 2022.

BENTO XVI, Papa. **Discurso no Encontro com os católicos comprometidos na Igreja e na sociedade, Viagem apostólica a Alemanha, Friburgo** (25 de setembro de 2011). Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html. Acesso em 15 out. 2022.

BENTO XVI, Papa. **Discurso no final do santo Rosário no Santuário de Nossa Senhora Aparecida** (12 de maio de 2007). In CELAM. Documento de Aparecida. 5 ed. São Paulo: Paulus, 2008.

BENTO XVI, Papa. **Audiência Geral.** O Ano da Fé. O Desejo de Deus (7 de novembro de 2012). Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html. Acesso em 15 out. 2022.

BENTO XVI, Papa. **Motu Próprio para a aprovação e publicação do Compêndio do Catecismo da Igreja Católica.** 28 de junho de 2005. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html#MOTU%20PROPRIO>. Acesso em: 12 out. 2022.

BLANCO, Pablo. **De Ratzinger a Benedicto XVI:** cinco momentos de su pensamiento. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2016.

BLANCO, Pablo. **Joseph Ratzinger, uma biografia.** São Paulo: Quadrante, 2005.

BOFF, Leonardo. As metáforas para Deus na obra de Rubem Alves. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 22, n. 2, jul./dez. 2019, p. 123-128.

BOFF, Leonardo. Bento XVI, crítico da cultura, 2007. *Correio da Cidadania*. Disponível em: <<https://www.correiocidadania.com.br/42-artigos/religiao/269-08-05-2007-bento-xvi-critico-da-cultura.>> Acesso em 20 abr. 2021

BOFF, Leonardo. O Papa da Volta à Grande Disciplina. *Jornal do Brasil*. Disponível em: <<https://paulosuess.blogspot.com/2014/04/o-papa-da-volta-grande-disciplina.html?m=1>>. Acesso em 20 de abr. 2021.

BRITTO, Nara; FERREIRA, Luiz Otávio. **Os intelectuais no mundo e o mundo dos intelectuais:** uma leitura comparada de Karl Mannheim e Pierre Bordieu. In PORTOCARRERO, Vera (Org.).

Filosofia, História e Sociologia das Ciências I: abordagens contemporâneas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002.

Bultmann, Rudolf. Demitologização: coletânea de ensaios. [S.l.]. Trad. Walter Altmann e Luís M. Sander. São Leopoldo, Sinodal, 1999. Disponível:

<https://books.google.com.br/books?id=CE8bJIQtGAYC&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Rudolf+Bultmann%22&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwjG56aquvzrAhWgGbkGHQR7AEwQ6AEwAHoECAEQAg#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 12 out. 2022.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

CATROGA, Fernando. Secularização e laicidade: uma perspectiva histórica e conceitual. **Revista da História das Ideias**, Coimbra, vol. 25, 2004.

CHAVES, Daniel Rocha; MAIA, Vinícius Madureira. Weber hoje: Entrevista com Carlos Eduardo Sell. In *PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP*, Macapá, v.13, n.3, 2020, pp. 427-450. Acesso em 04 maio 2022.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. 10 ed. São Paulo: Loyola, 1997.

CONCÍLIO VATICANO II. *Dei Verbum*. In *Compêndio do Vaticano II. Constituições, Decretos, Declarações*. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 1991, 743 pp.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. In *Compêndio do Vaticano II. Constituições, Decretos, Declarações*. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 1991, 743 pp.

CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen Gentium*. In *Compêndio do Vaticano II. Constituições, Decretos, Declarações*. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 1991, 743 pp.

CONGAR, Yves. **Igreja e papado**. Perspectivas históricas. Trad. de Marcelo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1997.

CONGAR, Yves. **La tradition et les traditions**: Essai théologique. Vol I. Paris: Cerf, 2010.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Dominus Iesus**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.

D'ARCAIS, Paolo Flores; RATZINGER, Joseph. **Deus existe?** Trad. de Sandra Martha Dolinsky. São Paulo: Planeta, 2009.

FAGGIOLI, Massimo. **A luta pelo sentido**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FEUERBACH, Ludwig. A essência do Cristianismo. Petrópolis: Vozes, 2007

FLOROVSKY. Archpriest Georges. **'Revelation, Philosophy and Theology'** Chapter II of *Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. III: Creation and Redemption (Nordland Publishing Company: Belmont, Mass., 1976, pp. 21-40. Trad. Trad. Rev. Pedro Oliveira Junior. Sobre a Igreja

e Tradição. Uma visão Ortodoxa Oriental. Revelação, Filosofia e Teologia. Disponível em: https://www.fatheralexander.org/booklets/portuguese/church_tradition_florovsky_p.htm. Acesso em 04 maio 22.

FORTE, Bruno. **La Iglesia icono de la Trinidad**: breve ecclesiologia. Salamanca: Ed. Sígueme, 1992.

FOX, Matthew. **La guerra del papa**: Perché la crociata segreta di Ratzinger ha compromesso la Chiesa e come essa può essere salvata. Roma: Fazi, 2012

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Lumen Fidei**: sobre a fé. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. 2013. São Paulo: Edições Loyola, 2013

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Análise da herança cultural helênica na reflexão teológica, em busca de novos paradigmas que superem os limites e os impasses legados por ela num contexto pós-moderno. In **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v.12, n.47, 2004, pp. 29-48.

GRAY, John. **Voltaire**: Voltaire e o iluminismo. Trad. de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: UNESP, 1999.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **O cisma do século 21**. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 24 abr. 2005, Caderno Mais, p. 6, c. 3-5.

HARNACK, Adolf von. **History of Dogma**. Vol. II. Trad. de Neil Buchanan. Oxford: Williams & Norgate, 1895.

HAUBERT, Laura Elizia; PRELLWITZ, Klaus Penna. **Apontamentos sobre a hermenêutica de Friedrich Schleiermacher**. **Contextura**. Belo Horizonte, n.13 (2018), pp.39-48.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

IWASHITA, Pedro K.; LIMA, Alexandre Patucci de. **A Revelação encerrou-se?** Reflexões a partir da “Dei Verbum”. In *Teocomunicação*, v.44, n.2, Porto Alegre, 2014, pp.281-293.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica Fidei Depositum**. In CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica Laetamur Magnopere**. 1992, Edição Típica Vaticana. Loyola.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica sob a forma de Motu Próprio Ecclesia Dei**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JOSAPHAT, Carlos. **Tomás de Aquino e a Nova Era do Espírito**. São Paulo: Loyola, 1998.

KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano II**. Vol. II. Primeira Sessão (set.- dez. 1962). Petrópolis: Vozes, 1963.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Trad. de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LADARIA, Luis F. **O Deus vivo e verdadeiro**: o mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005.

LADARIA, Luis F. **O que é um dogma?** O problema do dogma na teologia atual. In NEUFELD, Karl H. Problemas e perspectivas de teologia dogmática. São Paulo: Loyola, 1993.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. **Dicionário de teologia fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2018.

LEÃO XIII, Papa. **Carta Encíclica Providentissimus Deus**, sobre os estudos bíblicos. 18 nov. 1893 Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus.html>. Acesso em 03 mai. 2022.

LIBÂNIO, João Batista. **A volta à grande disciplina**. São Paulo: Loyola, 1983.

LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da Revelação a partir da modernidade**. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARCONDES, Danilo. **As origens do pensamento moderno e a ideia de modernidade**: Uma iniciação à filosofia. Rio de Janeiro: Expresso Zahar, 2016.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. De novo o sagrado selvagem: variações. **Portal Metodista de periódicos científicos e acadêmicos - Estudos de Religião**, São Paulo, Ano XXI, n. 32, 22-33, jan./jun. 2007. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/203>. Acesso em 21 mar 2021.

MESSORI, Vittorio; RATZINGER, Joseph. **Relatório sobre a fé**: Vittorio Messori conversa com o cardeal Joseph Ratzinger. Tubarão: Ed. Escola Ratzinger, 2021.

MEUNIER, Bernard. **O nascimento dos dogmas cristãos**. Trad. de Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Loyola, 2005.

NEWMAN, John Henry. **Ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina cristã**. São Paulo: Cultor de Livros, 2020.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **O cristianismo primitivo como objeto da história cultural**: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. In *Antíteses*, v.8, n.16 (2015b), pp.31-49.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Pluralismo no cristianismo primitivo em Éfeso**: tensões e estratificações. In *Horizonte*, v.13, n.40, Belo Horizonte (2015a), pp.1930-1954.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Religião e poder no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2021.

OLIVEIRA, Carlos Augusto Ferreira de. **A Cristandade**: um modelo eclesial de poder. In *Fragmentos de Cultura*, v.21, n.4/6, Goiânia, 2011, pp.309-318.

O'MALLEY, John W. *História Católica para a Igreja de hoje*: como o nosso passado ilumina o nosso presente. Tradução de Karen Clavery Macedo. Petrópolis: Vozes, 2021.

O'MALLEY, John W. *O que aconteceu no Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2014.

OSAVA, Marcelo Massao. **Bíblia e Liturgia**: da Providentissimus Deus à Evangelii Gaudium. In *Revista Pesquisas em Teologia*, Rio de Janeiro, v.4, n.2, 2019, pp.107-122.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

PASSOS, José Décio. **A força do passado na fraqueza do presente**: O tradicionalismo e suas expressões. São Paulo: Paulinas, 2020.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **Assim como não era no princípio**: religião e ruptura na obra de Procópio Camargo. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n.17, 1987, p.29-35.

PIO XII, Papa. **Carta Incíclica Divino Afflante Spiritu**: sobre os estudos bíblicos. 30 set. 1943. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html. Acesso em:

RATZINGER, Joseph. **Credo para hoje**: em que acreditam os cristãos? Braga: Editorial Franciscana, 2007.

RATZINGER, Joseph. **Democracia na Igreja**: possibilidades, limites, perigos. São Paulo: Paulinas, 1979.

RATZINGER, Joseph. **Dogma e anúncio**. Trad. de Antônio Steffen. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2013.

RATZINGER, Joseph. **Fé, verdade e tolerância:** O cristianismo e as grandes religiões do mundo. São Paulo: Raimundo Lúlio, 2007.

RATZINGER, Joseph. **Iglesía, Ecumenismo y Política:** Nuevos ensayos de Ecclesiología. Madrid: BAC, 1987.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao cristianismo.** Preleções sobre o símbolo apostólico. Trad. de Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2005.

RATZINGER, Joseph. **La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en momento actual.** Madrid: EIUNSA, 2005c.

RATZINGER, Joseph. **Lembranças da minha vida.** São Paulo: Paulinas, 2006.

RATZINGER, Joseph. **Liberar a liberdade:** fé e política no terceiro milênio. Trad. de Rudy Albino de Assunção. São Paulo: Paulus, 2019.

RATZINGER, Joseph. **Natureza e missão da teologia.** Petrópolis: Vozes, 2008.

RATZINGER, Joseph. **O novo povo de Deus.** São Paulo: Paulinas, 1974.

RATZINGER, Joseph. **Ser cristão na era neopagã.** Vol.III. Entrevistas (1986-2003). Campinas: Ecclesiae, 2016.

RATZINGER, Joseph. **Verdade, Valores, Poder:** Pedras-de-toque da sociedade pluralista. Braga: Editorial Franciscana, 2006b.

RATZINGER, Joseph; SEEWALD, Peter. **O Sal da Terra:** o cristianismo e a Igreja Católica no século XXI. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

REIMER, Ivoni Richter. **Para memória delas!** Textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários. In Estudos teológicos, v.50, n.1, São Leopoldo, 2010, pp.41-53.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações:** ensaios de hermenêutica. Trad. de M. F. Sá Correia. Porto: RÉ, 1988.

RORTY, R. **Objectivity, Relativism, and Truth.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

SEEWALD, Peter; BENTO XVI. **O último testamento.** Em suas próprias palavras. Trad. de Petê Rissati. São Paulo: Planeta, 2017.

SEGUNDO, Juan Luis. **O Dogma que liberta:** fé, revelação e magistério dogmático. Trad. de Magda Furtado de Queiroz. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

SEMERARO, M. Dogma. In *Lexicon – Dicionário Teológico Enciclopédico.* Trad. de João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.

SESBOŮĚ, Bernard; BOURGEOIS, Henri. **História dos dogmas: Os sinais da Salvação.** T.3. São Paulo: Loyola, 2005.

SESBOŮĚ, Bernard. **História dos dogmas: o Deus da salvação.** Vol. 1. São Paulo: Loyola, 2002, p.58-65.

SESBOŮĚ, Bernard; THEOBALD, Christoph. **História dos dogmas: A Palavra da Salvação.** T.4. São Paulo: Loyola, 2006.

TEIXEIRA, Faustino do Couto. Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. In BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (**Orgs.**). O mistério e a história. Ensaio de Teologia em homenagem ao Pe. Félix Pastor, SJ. Petrópolis: Vozes, 2003.

TILLICH, Paul. Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX. Trad. de Jaci Maraschin. São Paulo: Aste, 2004.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** Trad. de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva.** V.1. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

ZILLES, Urbano. **O Concílio Vaticano I: a Igreja e o primado do Papa.** (Tentativa de uma interpretação histórico-teológica”. *Perspectiva Teológica*, FAJE, V.2, n.3 (1970), pp.151-168.