

Trama dogmática
as Instruções de Joseph Ratzinger sobre liberdade na Congregação para
a Doutrina da Fé (1984-1986)

Alexandre Queiroz

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Resumo

Esse artigo tem por objetivo analisar a atuação da Congregação para a Doutrina da Fé (CDFé), dicastério do Vaticano, e as Instruções, cartas eclesiais, *Liberatis Nuntius – Acerca de alguns aspectos da Teologia da Libertação* (1984) e *Liberatis Conscientia – Sobre a liberdade Cristã e a Libertação* (1986) escritas quando Joseph Ratzinger presidia a Congregação. Nos marcos de uma atuação disciplinadora, as Instruções versaram sobre a Liberdade e estruturaram-se numa ideia de Verdade, sendo consideradas uma referência na atuação da Igreja Católica no tocante a “Questão Social”.

Palavras-chave Joseph Ratzinger, Congregação para a Doutrina da Fé, Igreja Católica.

Abstract

This article aims to analyze the acting of the Congregation for the Doctrine of the Faith (CDFé), Vatican department, and the Instructions, ecclesiastical letters, *Liberatis Nuntius - About some aspects of Liberation Theology* (1984) and *Liberatis Conscientia - On Christian Freedom and Liberation* (1986), written when Joseph Ratzinger presided the Congregation. In the framework of a disciplinary action, the Instructions were about Freedom and structuring an idea of Truth, and were considered a landmark on the work of the Catholic Church in the "Social Issues".

Keywords Joseph Ratzinger, Congregation for the Doctrine of the Faith, Catholic Church.

As Instruções *Liberatis Nuntius – Acerca de alguns aspectos da Teologia da Libertação* (1984) e *Liberatis Conscientia – Sobre a liberdade Cristã e a Libertação* (1986) foram escritas pelo teólogo alemão Joseph Ratzinger,¹ quando era prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé (CDFé) e demarcaram uma nova postura crítica do Vaticano no campo da atuação social e na conceitualização da Liberdade. As Instruções foram publicadas já sob o pontificado de João Paulo II e orientaram as diretrizes eclesásticas no meio católico. Entretanto, busquei compreender a defesa dogmática exposta nos documentos considerando os meandros políticos que a cercam, no contexto específico do começo dos anos 1980. Destarte, é na intersecção político-religiosa² que esses documentos foram lidos e interpretados.

Na primeira parte do artigo, foram esboçadas considerações sobre a Congregação, mais propriamente seu funcionamento, prefeitos e contexto histórico a partir da reforma de 1965. Tendo em vista tal objetivo, recapitulo o posicionamento da CDFé em casos envolvendo teólogos “heréticos” ou dissidentes e sobre algumas questões de caráter doutrinal na fase pós-reforma da Congregação até a publicação das Instruções de Ratzinger. Por conseguinte, destaco o processo movido contra o brasileiro Leonardo Boff por julgar que as críticas feitas e direcionadas ao teólogo da Teologia da Libertação (TdL) revelam muito da natureza e da atuação da instituição, assim como certos meandros do processo que se desencadeou envolvendo Ratzinger e Boff, não serem tão facilmente depurados sem certas problematizações.

Em um segundo momento, analiso as duas Instruções escritas por Ratzinger tendo como elemento central a conceitualização da Liberdade. Concluo problematizando brevemente alguns aspectos suscitados pela recepção dos textos na Igreja brasileira.

No tocante à CDFé, retrocedo a alguns anos antes da nomeação de Ratzinger, quando a Congregação era presidida inicialmente por Alfredo Ottaviani³ e depois por Franjo

1 Joseph Aloisius Ratzinger (1927 -) nasceu na Baviera, Alemanha. Cresceu em meio à ascensão do regime Nazista, tendo sido membro da Juventude Hitlerista quando garoto. Recebeu a Ordem Sacerdotal em 1951. Doutor em teologia, ministrou aulas e foi vice-reitor da Universidade de Ratisbona. Figura importante no Concílio Vaticano II, foi nomeado Arcebispo de Munique e Freising em 1977. Arcebispo até 1982, no ano anterior foi escolhido prefeito da CDFé. Após significativa atuação na Cúria Romana no pontificado de João Paulo II, foi eleito papa em 2005 nomeando-se papa Bento XVI. Em 2013 surpreendeu o mundo católico ao renunciar ao papado. Uma curta biografia de Ratzinger elaborada pelo Vaticano pode ser acessada em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/biography/documents/hf_ben-xvi_bio_20050419_short-biography_po.html>. Acessado em 11/01/2015.

2 Para considerações metodológicas sobre a inserção da religião na denominada “Nova História Política”, ver: COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

3 Alfredo Ottaviani (1890 - 1979) nasceu em Roma, Itália. Ordenado padre em 1916, foi nomeado cardeal em 1953. Foi secretário do Santo Ofício desde 1959 (na condição de pró-secretário desde 1953), nomeado pelo

Seper⁴. Não obstante, essa retomada se faz necessária para problematizar a caracterização fácil de que Ratzinger e João Paulo II foram baluartes isolados do conservadorismo da Igreja Católica que despontaram no final dos anos 1970 e impuseram uma lógica dogmática na atuação da Igreja Católica. Se o posicionamento mais conservador e ligado a uma interpretação dogmática expressou-se nos cargos mais altos da hierarquia católica, foi porque havia embasamento para tais expressões. A relevância do estudo do discurso da CDFé e do pensamento de Ratzinger, se dá por ambos personificarem posicionamentos ideológicos proeminentes no período destacado, sendo fundamentais na compreensão do diálogo conflituoso sobre a teologia católica em face de sua atuação social. A análise do discurso desse segmento da Igreja na década de 1980 deve levar em consideração a historiografia que relativizou a noção de “progresso”, no paradigma da democracia e do Estado como ideias e instituições que ruíam em meio a tempo conturbado, uma década denominada “perdida”.⁵

Após a Segunda Guerra Mundial, os movimentos políticos católicos tiveram uma relevante atuação, sendo amparados por votações expressivas em alguns países europeus e criaram uma nova “ética sócio-religiosa”. Numa época marcada pela desorientação da “catástrofe”, essa nova ética norteou um posicionamento político, além de ter promovido

papa Pio XII. Teve destacada atuação no Concílio Vaticano II. Pró-Prefeito da CDFé entre 1966 e 1968, morreu em 1979, na cidade de Roma.

- 4 Franjo Seper (1905 – 1981) nasceu em Osijek, atual Croácia. Ordenado em 1930, foi elevado ao cardinalato em 1965. Com grande atuação na Arquidiocese de Zagreb, foi secretário privado do Arcebispo (1934), Bispo Coadjutor (1954) e Arcebispo em 1964, na mesma Arquidiocese. Em 1965 foi nomeado Cardeal. Assumiu em 1981 a direção da CDFé, por indicação de João Paulo II, mas aposentou-se no mesmo ano. Faleceu em 1981, em Roma.
- 5 Os anos 1980, analisados na longa duração do breve século XX de Eric Hobsbawm na obra *A Era dos Extremos*, estariam inseridos na terceira parte de divisão do século XX. Segundo o autor, a primeira etapa seria a *Era das Catástrofes*, até a Segunda Guerra Mundial, sucedida pela *Era de Ouro*, depois da Segunda Guerra até a crise do começo dos anos 1970. Por fim, o *Desmoronamento*, dos anos 1970 até início dos 1990. A Era de Ouro, inserida no grande período da Guerra Fria, foi caracterizada pelo autor pela melhoria da condição social de grande parte da população, com um expressivo crescimento econômico entre a rendição fascista até a crise de 1973. A crise econômica de 1973, desestabilização dos regimes Socialistas Reais nos anos 1980 e as revoluções no Terceiro Mundo, caracterizaram o desmoronamento dos “anos dourados”. Uma das questões que o Desmoronamento colocou na ordem do dia consistia em saber “Quem, a não ser a autoridade pública, iria e poderia assegurar um mínimo de renda e bem-estar social para todos? (...) A julgar pela experiência das décadas de 1970 e 1980, não seria o livre mercado.” HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos – O breve século XX (1914 – 1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 555. Na América Latina, os anos 1980 foram retratados como uma década perdida, de desorientação, conforme retratado em reportagens jornalísticas, livros de História e até na memória coletiva. O escritor e jornalista uruguaio Eduardo Galeano, diante do que pareciam “ilusões perdidas”, ao recordar da derrota da experiência socialista na Nicarágua no final dos anos 1980, relatou que: “Quando soube do resultado eu fui, e ainda sou, um menino perdido na intempérie. Um menino perdido, digo, porém não só. Somos muitos. Em todo o mundo, somos muitos.” GALEANO, Eduardo. *O Socialismo não morreu*. In: LOWY, Michael. *O Marxismo na América Latina – uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Perseu Abramo, 2006, p.

mudanças importantes dentro da Igreja. O Concílio Vaticano II é, notoriamente, um divisor de águas na expressão evangélica, litúrgica e social da Igreja, e uma baliza fundamental na compreensão desse processo. Dessa forma, a Igreja pregou uma moralização e higienização do Estado, que não se alinhava com o capitalismo liberal, defendendo uma intervenção estatal que assegurasse a formação de uma sociedade de bem-estar social, na qual o Trabalho assumiria a posição de primazia da civilização, pelo seu papel moral, produtivo, solidário e disciplinador⁶ - posicionamento esse também expresso na Instrução *Liberatis Conscientia – Sobre a liberdade Cristã e a Libertação*.

A Congregação para a Doutrina da Fé (CDFé)

A CDFé é considerada uma das congregações mais importantes e influentes do Vaticano,⁷ tendo resguardada a condição de intérprete oficial da doutrina católica, regendo os processos condenatórios e arregimentando diversas críticas à sua atuação. Originou-se da Santa Inquisição Romana e Universal, dicastério fundado em 1542 pelo Papa Paulo II, que tinha como função a investigação e condenação dos casos de heresia. Em 1908, Papa Pio X mudou o nome do dicastério para Congregação Do Santo Ofício pela constituição apostólica *Sapienti Consilio*. Nove anos mais tarde, incorporou as atribuições da extinta Sagrada

415. Outra periodização interessante nessa longa perspectiva foi desenvolvida pelo historiador brasileiro Nicolau Sevcenko em *A Corrida para o Século XXI – No loop da montanha russa*. No início da obra, Sevcenko expôs a metáfora da montanha russa. Ao longo dos séculos XVII, XVIII e culminando no século XIX, imperou uma grande certeza e euforia. A crença na ciência, no progresso e as grandes utopias, garantiram uma sensação de confiança e avanço. Nesse momento, estaríamos subindo a montanha russa na euforia e expectativa de alcançar o topo do desenvolvimento. Entretanto, a experiência da Grande Guerra (1914 – 1918), seguida de perto pela Segunda Guerra (1939 – 1945), trouxeram um colapso na “aceleração da história”, na subida vertiginosa do progresso. A montanha russa tem então uma queda brusca, traumática. Sevcenko relativizou a “Era de Ouro” de Hobsbawm, diluindo-a num amplo espectro de derrota que o homem conheceu no começo do Século XX. “Após a guerra houve uma retomada do desenvolvimento científico e tecnológico, mas já era patente para todos que ele transcorria à sombra da Guerra Fria, da corrida armamentista, dos conflitos localizados nas periferias do mundo desenvolvido, dos golpes e das ditaduras militares no chamado Terceiro Mundo. Quaisquer que fossem os avanços, o que prevalecia era a sensação de um apocalipse iminente”. SEVCENKO, Nicolau. *A Corrida para o século XXI – No loop da montanha russa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.16. Depois dessa queda, Sevcenko caracterizou outro período da trajetória da montanha russa, o *loop*, uma nova subida, impulsionada pelas transformações tecnológicas, tornando essa nova orientação imprevisível. “(...) o problema é exatamente esse: no ritmo em que as mudanças ocorrem, provavelmente nunca teremos tempo para parar e refletir, nem mesmo para reconhecer o momento em que já for tarde demais.” *Ibid.* p. 17.

6 SOUZA, Rogério Luiz de. “Catolicismo e Capitalismo de bem estar social (1945 – 1970)”. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano V, n. 14, p. 214 - 215, 2012.

7 A Doutrina da Fé integra as Congregações da Cúria Romana. As outras Congregações são: Igrejas Orientais, Culto divino e Disciplina dos sacramentos, Causa dos Santos, Evangelização dos povos, Clero, Vida Consagrada e as sociedades de vida, Educação Católica e Bispos. (ver diagrama 1).

Congregação do Índice⁸, mas foi suprimida a competência do órgão em matéria de indulgência. O historiador italiano Adriano Prospero relatou que, já no pontificado de Pio XII, havia uma grande pressão de alguns bispos para que a CDFé fosse mais atuante nos casos de heresia, visto que a instituição não possuía uma regulamentação específica de funcionamento.⁹ Paulo VI, no final do Concílio Vaticano II, em 1965, estruturou a CDFé através da carta apostólica *Integrae Servandae*, designando-a a incumbência de: análise das questões relativas a fé e moral; exame das novas teorias dogmáticas; reprovação e condenação das doutrinas contrárias aos “princípios da fé”; supervisão dos documentos dos outros dicastérios; zelar contra delitos à fé; moral e celebração dos sacramentos e a promoção de estudos e congressos.¹⁰ O diagrama 1. expõe a composição da Cúria Romana e o lugar onde se enquadra a Congregação para a Doutrina da Fé. Uma pequena reforma ainda foi realizada sob o pontificado de João Paulo II, em 1988, pela constituição apostólica *Pastor Bonus*.¹¹

- 8 A abolição da lista de livros proibidos ocorreu formalmente com a reforma de Paulo VI, em 1965. A última edição da listagem foi publicada em 1948.
- 9 Prospero ainda afirmou que: “Muitos bispos diocesanos reclamaram do papel puramente passivo reservado para eles para lidar com casos relacionados com a defesa da ‘fé e moral’.” (tradução livre). PROSPERI, Alfred. *Dizionario storico dell’Inquisizione*. Vol. I. Pisa: Edizione della Normale. 2010. p. 393-394.
- 10 PAULO VI, *Motu proprio “Integrae servandae” sobre a reestruturação da Sagrada Congregação da Doutrina da Fé*. Roma, Dezembro de 1965. Disponível em «http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_po.html». Acessado em 10/01/2015.
- 11 Chama atenção a responsabilidade delegada à CDFé de “(...) aos novos problemas derivados do progresso das ciências ou da civilização, se possa dar resposta à luz da fé” e a subordinação da Pontifícia Comissão Bíblica e a Comissão Teológica Internacional que, embora tenham leis próprias, serão regidas pelo cardeal prefeito da CDFé. JOÃO PAULO II. *Pastor Bonus – sobre a Cúria Romana*. Roma, Junho de 1988. Disponível em: «http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_1988028_pastor-bonus.html». Acessado em 25/02/2015.

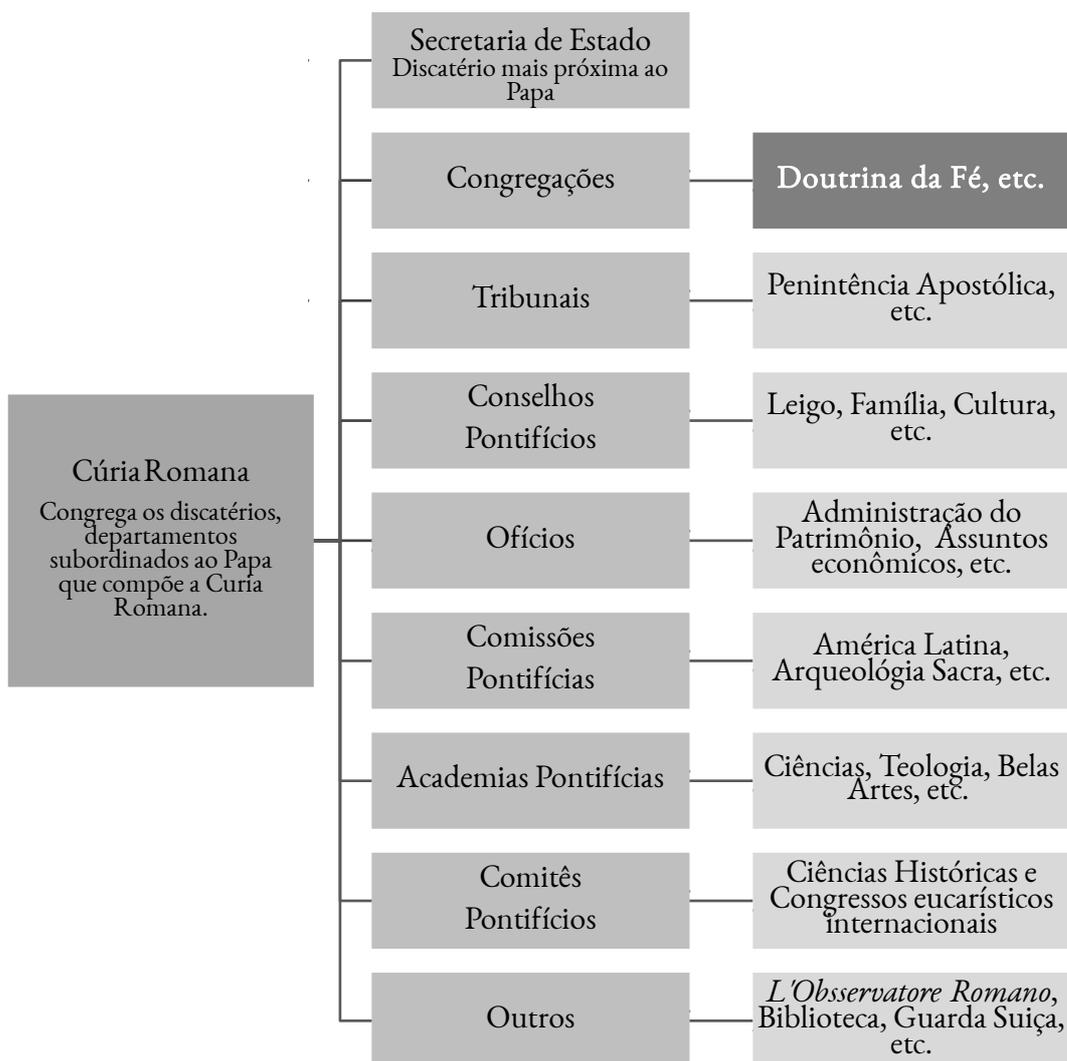


Diagrama 1. Composição dos Dicastérios que compõe a Cúria Romana¹²

Importante salientar que a reforma da Congregação se insere no período de debate e recepção das resoluções do Concílio Vaticano II. Nessa perspectiva, logo após o fim do Concílio é possível observar a “construção de uma perspectiva interpretativa oficial, autorizada e normalizante”¹³ dos decretos conciliares. Dessa forma, a atuação da CDFé deve ser

12 As informações consultadas para a elaboração do diagrama estão disponíveis no *site* oficial da Cúria Romana. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/index_po.htm>. Acessado em 13/02/2015.

13 CALDEIRA, Rodrigo Coppe. “O pontificado de João Paulo II e a herança do Concílio Vaticano II: em busca de uma interpretação normalizante.” In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH. Maringá (PR). Edição especial, jan./2013. p. 170. Coppe examinou mais detidamente os documentos emanados durante o pontificado de João Paulo II, mas assinalou que já no pontificado de Paulo VI havia a

relacionada com uma ação de disciplinarização empreendida pelo Vaticano no período pós-Concílio, sendo o dicastério um elemento fundamental nessa articulação.

O pró-prefeito escolhido para dirigir a Congregação nos seus primeiros anos foi o influente cardeal italiano Alfredo Ottaviani, expoente de uma ala conservadora da Igreja. O teólogo Celso Alcina, que trabalhou na CDFé entre 1967 e 1975, declarou que Ottaviani, “o máximo inquisidor moderno, o terror de teólogos, a cabeça e o crivo de bispos, o mentor de dois Papas, o político instigador do ‘Pacto de Latrão’”, havia cogitado depor o cardeal Roncalli (Papa João XXIII) por suas medidas “heterodoxas”.¹⁴ Em 1967, num gesto de relativa “descentralização”, mas de consolidação do poder de atuação da instituição, Ottaviani pediu a colaboração dos bispos de toda a Igreja para denunciar os casos de desvios doutrinários, visto que “(...) O atual progresso das ciências é tal, que a doutrina não pode crescer mais sem que um grande número de homens se una aos seus trabalhos.”¹⁵ Por conseguinte, é possível observar que a CDFé procurou estabelecer-se com uma estrutura relativamente horizontal, ainda permanecendo uma instituição com lógica centralizada e hierárquica, mas que buscou o apoio do clero para fundamentar sua política de atuação. A formação de comissões doutrinárias no interior das comissões episcopais nacionais também foi incentivada, sendo devidamente normatizadas pelo órgão central, na Santa Sé. Ottaviani, com saúde desgastada, aposentou-se dois anos depois de assumir o posto.

Em 1968, o croata Franjo Seper assumiu o posto de prefeito da CDFé. No final dos anos 1970, a Croácia compunha a República Socialista Federativa da Iugoslávia.¹⁶ Arcebispo de Zagreb, é significativo que o Vaticano tenha designado um clérigo do outro lado da “Cortina de Ferro” para presidir um dos seus mais influentes dicastérios. Ainda em 1968, a Primavera de Praga foi uma mudança vultosa na relação da União Soviética (URSS) com os países tidos como seus “satélites”. O historiador Eric Hobsbawm destacou que: “(...) a coesão, talvez a própria existência do bloco soviético europeu oriental, pareceram estar em causa, quando a Primavera de Praga revelou, e aumentou, as fendas dentro dele.”¹⁷ Embora regimes

tentativa de impor uma interpretação oficial.

14 ALCAINA, Celso. “Cardeal deliberou sobre a possível deposição de João XXIII”. IHU, 21 de janeiro de 2010. Disponível em «<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/29156-cardeal-deliberou-sobre-a-possivel-deposicao-de-joao-xxiii>». Acessado em 13/01/2015.

15 OTAVIANNI, A. *Instrução para a Criação de Comissões Doutrinárias*. Roma, Fevereiro de 1967. Disponível em: «http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19670223_instructio_po.html». Acessado em 10/10/2015.

16 A República Socialista Federativa da Iugoslávia era, até 1992, formada pela Croácia, Sérvia, Montenegro, Eslovênia, Macedônia e Bósnia-Herzegovina. A capital da Iugoslávia era Belgrado (na Sérvia), mas a capital da República Socialista da Croácia era Zagreb, cujo arcebispo era Seper.

17 HOBSBAWM, E. *Op. Cit.* p. 389.

mais alinhados com a URSS, como o polonês (onde nasceu Wojtyła, futuro papa João Paulo II) receavam a experiência tcheca, regimes mais independentes, como a Iugoslávia de Tito (país natal de Seper), eram simpáticos à renovação. Portanto, não podemos tomar como um todo a dinâmica política interna e as relações entre os Estados Socialistas do Leste Europeu com a URSS.

A explanação desse contexto mais amplo intenta estabelecer um diálogo com a escolha do primeiro papa eslavo, nascido na Polônia, na história do Vaticano. O conclave que escolheu Karol Wojtyła ao papado em 1978, após o breve pontificado de João Paulo I, surpreendeu os católicos e a imprensa do universo católico¹⁸. Todavia, também pode ser pensado como uma forma de aproximação de expoentes da Igreja Católica do Leste Europeu, no contexto da Guerra Fria, à estrutura do Vaticano. Wojtyła era Arcebispo desde 1964 da Cracóvia, segunda maior cidade da Polônia depois da capital, Varsóvia. Após eleito, João Paulo II amplificou seu discurso contrário ao regime socialista polonês, convergindo com a política externa estadunidense.¹⁹

Durante o período em que Seper atuou como prefeito, algumas medidas da CDFé indicaram uma postura que norteou a instituição até a gestão de Ratzinger. No *site* da Congregação²⁰ consta os documentos emanados desde a reforma de 1965, quase todos publicados pelo *L'Osservatore Romano*, jornal de divulgação do Vaticano. A primeira impressão do jornal foi em 1861, sendo o latim a língua oficial. A partir da segunda metade do século XX, foi traduzido para outras línguas: francês e italiano (1949), inglês (1968), espanhol (1969), português (1970), alemão (1971), polaco (1980). A escolha dos idiomas espelha os dois grandes continentes católicos e alvos de maior preocupação da Igreja: América e Europa²¹ e dimensiona a circulação das Instruções assinadas pela CDFé.

No *site* oficial da Congregação, os documentos estão dispostos em: Disciplinar, Sacramental e Doutrinal. Dentre os de caráter disciplinar, consta a *Notificação sobre a situação do 'índice' de livros proibidos*, de 1966 que teria sido publicada pelas muitas cartas que a CDFé recebeu sobre o tema, e retifica que o índice não tem valor de lei eclesiástica. Entretanto, a CDFé não hesitaria em reprovar escritos que atentam contra a fé cristã.²² Os outros

18 A primeira capa da Folha de São Paulo de 17 de outubro de 1978 destacou “João Paulo 2º é um polonês”, mostrando a surpresa geral pela escolha do conclave por um cardeal não italiano desde 1522. *Primeira Página: Folha de São Paulo*. São Paulo: Publifolha, 2006. p. 146.

19 Cf. BERNSTEIN, Carl e POLITI, Marco. *Sua Santidade: João Paulo II e a História Oculta do Nosso Tempo*. São Paulo: Objetiva, 1996.

20 Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index_po.htm>. Acessado em 13/02/2015.

21 Disponível em <<http://www.osservatoreromano.va/pt/pages/o-jornal>>. Acessado em 20/03/2015.

22 OTTAVIANI, C. *Notificação sobre a situação do 'índice' de livros proibidos*. Roma, Junho de 1966. Disponí-

documentos dissertam sobre questões de ordenação, relação com a Maçonaria, exorcismo, entre outros. Os documentos de matéria sacramental estão divididos em: unção, matrimônio (por exemplo sua indissolubilidade, valor e exceções para anulação), ordens sagradas (p.e. celibato, ordenação de mulheres), penitência, eucaristia e batismo (p.e. validade de batismo de outras crianças).

Entre os documentos que versam sobre Doutrina, maior categoria elencada, estão os mais polêmicos e condenatórios. Começa por uma carta, de 1966, sobre opiniões errôneas na interpretação dos decretos do Concílio Vaticano II, dentre as quais um ponto é bem interessante pela sua relação direta com as considerações dogmáticas de Ratzinger expressas nas Instruções: “Não falta quem menospreze a doutrina do Concílio de Trento sobre o pecado original ou quem a interprete obscurecendo a culpa original de Adão, ou, ao menos, a transmissão do pecado.”²³, já indicando qual a interpretação e centralidade da questão do pecado na doutrina cristã. Nesse conjunto de documentos, também se destaca a condenação à prática do aborto provocado (1974).

Um ano depois, foi publicada uma *Declaração sobre os livros do Prof. Hans Küng*, suíço condenado pelas suas ideias teológicas, principalmente sua reflexão questionando a infalibilidade papal, que foi muito propagada e polemizada. Em 1979, foi condenado o livro *Quand Je Dis Dieu* do francês Jacques Pohier, na qual teria questionado passagens da vida de Cristo e sua reprodução na liturgia católica. A CDFé comunicou ao autor que deveria se retratar publicamente e expressar sua plena adesão à doutrina da Igreja, visto que Jacques Pohier teria fornecido “às repetidas insistências (...) clarificações insuficientes...”.²⁴

Hans Kung foi novamente tema de uma notificação da CDFé de 1979, *Declaração acerca de alguns pontos da doutrina teológica do Prof^o Hans Küng*, na qual seu pensamento teológico foi apresentado como em não comunhão com a Igreja Católica. Em 1980, a CDFé publicou um documento condenando a Eutanásia (*Iura et bona*) e uma carta destinado ao padre Edward Schillebeeckx (que teve destaque no Concílio Vaticano II) sobre suas posições em matérias cristológicas. Três anos mais tarde, quando a CDFé passou a ser presidida por

vel em
«http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19661115_decretum_po.html». Acessado em 19/01/2015.

23 OTTAVIANI, C. *Carta sobre opiniões errôneas na interpretação dos decretos do Concílio Vaticano II*. Roma, Julho de 1966. Disponível em «http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19660724_epistula_po.html». Acessado em 19/01/2015.

24 SEPER, F. *Declaração sobre o livro do Ver. Jacques Pohier: 'Quand Je Dis Dieu'*. Roma, abril de 1979. Disponível em «http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790403_pohier_po.html». Acessado em 19/01/2015.

Joseph Ratzinger, foi redigida uma *Notificação sobre o padre Georges de Nantes*, fundador do movimento “Liga da Contra Reforma Católica”, que foi ao Vaticano entregar um livro com condenações a João Paulo II por “heresia, cisma e escândalo”. Nantes não se encontrou com o Sumo Pontífice, e foi advertido a não fazer falsas acusações ao Papa.²⁵ Edward Schillebeeckx, padre e teólogo belga, foi objeto de outro documento, dessa vez uma tréplica da CDFé a resposta de Schillebeeckx à carta de 1980. Ratzinger comunicou ao teólogo que, tendo em vista seu prestígio e reconhecimento internacional, “(...) é indispensável que o senhor mesmo reconheça publicamente o ensinamento da Igreja e a necessidade de recorrer a outras vias que as preconizadas pelo senhor para resolver os problemas que o senhor orientou nesta direção.”

²⁶ Importante frisar, assim como no caso de Pohier, a exigência de uma postura pública e nominal de retratação, reflexo de uma política de disciplinamento teológico que não concederia precedentes heréticos.

Dermi Azevedo ainda lembrou outros casos de condenação no bojo da atuação mais incisiva da CDFé, a exemplo do processo contra o teólogo Benjamin Forcano, autor de *Nova ética Sexual* (1981), livro condenado pela CDFé; Xavier Picaza, repreendido por seu livro *As origens de Jesus* (1978), por não ter deixado claro o dogma da Santíssima Trindade; José Maria Díez Alegria, jesuíta espanhol afastado da sua ordem e da Universidade Gregoriana de Roma pelo seu livro *Eu creio na esperança* (publicado no começo dos anos 1970), no qual defendeu o diálogo entre a Igreja e o marxismo; a teóloga brasileira Ivone Gebara, representante da Teologia feminista; e o dominicano Juan Bosch por ter se solidarizado com o “Documento de Colônia”, espécie de manifesto publicado na Alemanha, assinado por vários teólogos, que exigiam maior liberdade de expressão no interior da Igreja.²⁷ Azevedo atribuiu essa série de condenações ao deficit democrático que a Igreja ainda vive, principalmente nos polos pontifícios e burocrático-curial, em plena contradição com os princípios comunitários e de colegialidade aprovados no Concílio Vaticano II.²⁸

Cabe também destacar o processo movido contra o teólogo brasileiro Leonardo Boff, que defendeu críticas e insatisfações de teólogos progressistas contra práticas e normas do Vaticano e da CDFé. A forma como o dicastério lidou com as críticas exemplificou sua

25 CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Notificação sobre o padre George de Nantes*. Extraído de: *L'Osservatore Romano*, Edição semanal, 22 de Maio de 1983, Pág. 2 (246). Disponível em «http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19830513_nantes-notificati-on_po.html». Acessado em 11/10/2015.

26 RATZINGER, J. *Carta enviada ao R. P. E. Schillebeeckx*, O. P. Roma, Junho de 1984. Disponível em «http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840613_schillebeeckx_po.html». Acessado em 11/10/2015.

27 AZEVEDO, Dermi. “Desafios estratégicos da Igreja Católica”. In: *Lua Nova*, n. 60, p. 65 – 67, 2003.

28 *Ibid.* p. 61.

concepção institucional. Boff era reconhecido como um grande expoente pastoral e teológico da Igreja popular latino-americana, tendo uma grande produção bibliográfica. O livro *Igreja: Carisma e Poder* foi alvo de uma investigação na Igreja do Rio Janeiro, na recém-formada Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé, em 1982, quando era comandada pelo Cardeal Dom Eugênio Sales. Essa investigação decorreu das polêmicas envolvendo o livro no Brasil. Apesar de condenado pela instância arquidiocesana carioca, o processo contra o livro foi enviado para a CDFé, no Vaticano, já sob a tutela de Joseph Ratzinger. Em 15 de maio de 1984 uma *Carta do Sr. Cardeal Joseph Ratzinger incriminando pontos do livro Igreja: Carisma e Poder* foi enviada para Leonardo Boff. A carta lembrou o precedente no Rio de Janeiro, e diz que é bem vista a vontade de encontrar os pobres, mas “tal aspiração em escritos teológicos destinados a ter influência doutrinal e pastoral na vida da Igreja, não bastam boas intenções.”

²⁹ Divergências do livro em relação à doutrina oficial da Igreja foram apontadas, que incluem: uso de uma corrente bibliográfica teológica discutível e de uma linguagem “agressiva, polêmica, difamatória, panfletária,” não condizente com a postura de um teólogo. O uso da análise marxista também foi questionado por Ratzinger: “(...) o discurso contido nessas páginas é guiado pela fé ou por princípios de natureza ideológica de certa aspiração neo-marxista? (...) procura como finalidade não a escatologia cristã mas uma certa utopia revolucionária alheia à Igreja.”³⁰

Sobre a estrutura institucional da Igreja, Ratzinger questionou: “(...) qual a razão de um ataque tão desapiedado e radical contra o modelo institucional da Igreja Católica? Qual o sentido desse zelo em querer reduzir suas estruturas a caricaturas inaceitáveis? O novo modelo alternativo de igreja que o Sr. defende prevê as mesmas estruturas tão contestadas?”³¹ Interessante notar que a primeira e a segunda pergunta de Ratzinger foram respondidas pela terceira. O motivo desse “ataque” à estrutura da Igreja também é sugerido no subtítulo do livro, *ensaios de eclesiologia militante*, visto que, no exame eclesiológico de Boff, deve desenvolver-se uma Igreja militante. Segue então uma divergência quanto a uma resolução do Concílio Vaticano II (*Lumen Gentium*). Ratzinger diz que é falsa a interpretação de Boff quanto à autenticidade da Igreja Católica como Igreja de Cristo. O texto conciliar diz “esta Igreja de Cristo, constituída e ordenada neste mundo como sociedade, *subsiste* na Igreja católica.”³² Esse *subsiste* é controverso. Ele existe só pela Igreja Católica ou também existe na Igreja Católica e, eventualmente, em outra? A interpretação de Boff sustentou que outras

²⁹ RATZINGER, Joseph. Carta do Sr. Cardeal Joseph Ratzinger incriminando pontos do livro ‘Igreja: Carisma e Poder’. In: BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. Rio de Janeiro: Record, 2012. p. 334.

³⁰ *Ibid.* p. 335.

³¹ *Ibid.* p. 336.

³² *Ibid.* p. 336 - 337. Grifo meu.

Igrejas também poderiam resguardar a Verdade da Revelação e acaba por solapar o monopólio da Igreja Católica como única verdadeira em Cristo.

Ratzinger rechaçou a relativização de dogmas, visto que a Verdade não poderia ser adaptada pelo sabor da cultura e do tempo. A vinculação dos meios de produção como forma de organizar a realidade eclesial da Igreja também foi condenada. Na conclusão da carta, Ratzinger afirmou que “essa pureza de fé [exigida na Igreja de Cristo] exige que a Igreja se liberte não somente dos inimigos do passado, mas sobretudo dos atuais, como, por exemplo, de um certo socialismo utópico que não pode ser identificado com o Evangelho.”³³ E terminou por convocar o frei para um colóquio em Roma, em vista da influência do livro.

A carta de Ratzinger foi respondida pelo *Esclarecimento de Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro Igreja: Carisma e poder (1981) – Subsídios para o colóquio de 7 de setembro de 1984 junto às instâncias doutrinárias da Santa Sé*. Numa longa carta, Boff ponderou quanto ao uso do marxismo em sua análise, “A acusação frequente de que alguns setores da teologia usam a análise marxista tem por efeito deslegitimar a eclesialidade da teologia e aproximá-la dos elementos inaceitáveis para a fé, da luta de classes, da redução ao político.”³⁴ O franciscano foi taxativo e irônico quanto a convocação para o colóquio:

Alguns dirão: as pessoas que, com seu pensamento teológico, se comprometem com a libertação dos oprimidos, se incorporam à caminhada dos humildes e servos sofredores da história são facilmente vítimas da desconfiança das instâncias doutrinárias, das autoridades maiores da Igreja e daqueles que zelam pela ortodoxia; repetirão, lamentavelmente: uma vez mais, “a Igreja” se posiciona do lado dos poderosos e contra os pobres.³⁵

O “dirão” de Boff obviamente o inclui, mas também não deve ser apreendido apenas de forma retórica, haja visto que o pensamento de Leonardo Boff e a legitimidade de suas posições tinham enraizamento nas demandas e organização das Comunidades Eclesiais de Base, círculos teológicos e organizações políticas. Boff recordou que sua condenação também se refletiria neles e na mensagem que a Igreja quer lhes transmitir e afirmou que sua pregação não era um projeto revolucionário, mas aquilo que está no Evangelho. Consequentemente, tentou legitimar suas reivindicações conciliando-as com o Evangelho, colocando-as numa linhagem teórica tida como legítima e verdadeira, evidenciando que as posições dogmáticas da

33 *Ibid.* p. 340.

34 BOFF, L. *Esclarecimento de Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro Igreja: Carisma e poder (1981) – Subsídios para o colóquio de 7 de setembro de 1984 junto às instâncias doutrinárias da Santa Sé*. In: *Op. Cit.* p. 349.

35 *Ibid.* p. 357.

Igreja também foram motivo de disputas e apropriações de teologias e práticas sociais e de evangelização.

Boff criticou a forma como a CDFé conduzia os processos de investigação, denominando um controle quase “inquisitorial” no tocante à opinião divergente dentro da Igreja. Numa fala mais áspera, o autor afirmou: “A ignorância de muitos bispos é substituída pelo autoritarismo, que se furta a qualquer racionalidade (...) A insegurança gera a violência, e o rebaixamento do outro é a forma de auto-afirmação.”³⁶ A condução do processo foi condenada de forma ainda mais obstinada pelo franciscano:

As torturas físicas foram abolidas, mas perduram ainda aquelas psíquicas produzidas pela insegurança jurídica dos processos doutrinários, pelo anonimato das denúncias, pelo descontentamento dos motivos reais das acusações, das atas de julgamento, pela duração arbitrária dos processos, pela não acusação do recebimento das explicações, pela recusa de respostas e perguntas feitas, pelos intervalos entre uma carta e outra, pela insegurança e incerteza se o processo ainda corre ou se já foi encerrado ou se os métodos se refinaram ainda mais. Tudo isso, acrescido ainda mais pela marginalização que o acusado sofre na Igreja local pelo fato de estar sob exame da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, pode levar teólogos a noites escuras de sofrimento solitário, a perturbações psicológicas e, como já ocorreu, nesse século, à morte física.³⁷

Boff também afirmou que o processo era Kafkiano, no qual o acusador, o defensor, o legislador e o juiz eram a mesma pessoa. Essa polivalência de atribuições é observável na figura de Ratzinger ao convocar, presidir, julgar e publicizar a condenação contra Boff, legitimado pelo cargo que ocupava. O processo contra Boff, preconizado em sua arbitrariedade no livro *Igreja: Carisma e Poder*, também envolveu requintes de autoritarismo e foi o teatro inquisitorial onde firmou-se a incorruptibilidade e afirmação da palavra de Roma, em detrimento de qualquer experiência eclesial desenvolvida em outra parte do mundo.³⁸ Boff teve suporte e respaldo de grande parte da Igreja popular no Brasil,³⁹ o que atenuou a sua condenação e o processo contra ele. Mas, ainda assim, os trâmites do processo não podem ser abrandados por esse contra peso.

36 BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. Rio de Janeiro: Record, 2012. p. 90.

37 *Ibid.* p. 91.

38 Boff foi condenado a um ano de silêncio obsequioso em 1985. Em 1992, sob o risco de novas punições, desligou-se do sacerdócio.

39 Cf. BRITO, L. “Roma Locuta: Causa Finita? O repto da Igreja brasileira ao papado de João Paulo II”. In: *Revista História em Reflexão*: vol. 4, n.08. Dourados, jul/dez. 2010.

Saranyana salientou que essas instruções se inscrevem numa nova etapa de atuação do Vaticano, tendo como referencial a exortação *Evangelii Nuntiandi*⁴⁰ “(...) que havia apontado os limites de uma análise teológica que não guardasse o oportuno equilíbrio e a devida hierarquia entre as duas vertentes da libertação: a sobrenatural e a histórica.”⁴¹ Esse embate entre perspectivas salvíficas libertadoras é emblemático nas duas Instruções emanadas por Ratzinger, guardando a especificidade histórica de conceitualização da Liberdade e contextualização da TdL nos documentos. Tendo em vista as considerações críticas e a configuração histórica da CDFé, analiso o primeiro documento público da Congregação que tratou especificamente da TdL: *Libertatis Nuntius*.

Libertatis Nuntius: Acerca de alguns aspectos da Teologia da Libertação

A instrução *Libertatis Nuntius* está dividida em onze partes, além da introdução e da conclusão. O documento versa sobre a TdL, mas também expõe as divergências doutrinárias entre diferentes interpretações da Liberdade no ambiente católico. Na introdução, Ratzinger fez uma diferenciação sobre o que seria a Liberdade autenticamente cristã e fundamental, e outra que se complementaria a essa.

Pela análise do documento, defini a caracterização da Liberdade na Instrução em dois conceitos: a *Liberdade Original*, ideia de Liberdade em relação à escravidão do pecado, estando envolta numa esfera mais individual, conforme defendido por Ratzinger; que dialoga com uma *Liberdade Conjuntural*, na qual se dimensiona a Liberdade do indivíduo inserido no seu meio, entrando aqui as mazelas do mundo secular numa perspectiva mais social. A fonte provedora de todo discurso e prática da Liberdade, nesse documento e nos da Doutrina Social da Igreja, seria o Evangelho. Nessa instrução, ficou explicitada a publicação de uma seguinte, na qual a temática da Liberdade será o objetivo principal (dois anos depois foi publicada *Libertatis Conscientia*). O objetivo do texto consiste em chamar a atenção de todo o meio católico para “(...) os desvios e perigos de desvio, prejudiciais à fé e à vida cristã, inerentes a certas formas de teologia da libertação que usam, de maneira insuficientemente crítica, conceitos assumidos de diversas correntes do pensamento marxista.”⁴² Ficou manifesto que o

40 Exortação apostólica de Paulo VI, publicada em dezembro de 1975, versou sobre a Evangelização no mundo contemporâneo.

41 SARANYANA, Josep-Ignasi. *Cem anos de teologia na América Latina (1899 – 2001)*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 131.

42 RATZINGER, Joseph. *Libertatis Nuntius – Acerca de alguns aspectos da Teologia da Libertação*. Roma, agosto de 1984. Disponível em «http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html». Acessado em 14/01/2015. O documento não tem páginas numeradas, mas acre-

documento visou corrigir apostasias e desvios em relação à ortodoxia institucional da Igreja. A Liberdade foi defendida como um dogma, que não pode adaptar-se às novas interpretações do pensamento político-social. Ainda mais quando essa adaptação dá-se no âmbito do marxismo. O documento ponderou que essa “correção” levou em conta a legitimidade da aspiração por uma liberdade, e Igreja, que opte preferencialmente pelos pobres. Entretanto, q aproximação com os pobres deveria levar em conta a postura oficial da Igreja, sendo condenados e combatidos desvios doutrinários.⁴³

Na parte I (*Uma Aspiração*), Ratzinger dissertou sobre o contexto que levou a uma aspiração de liberdade que difere da tradicional da Igreja. Essa demanda teria vindo dos pobres, iniciada pela mensagem do Evangelho e pela acentuada desigualdade social. Podemos observar que não há espaço para analisar como uma teologia voltada para a Libertação, num sentido mais amplo, desenvolveu-se no seio da própria Igreja na América Latina. As aspirações dessa Liberdade seriam prisioneiras de ideologias que a pervertem e a deslegitimam (tema da parte II – *Expressões desta aspiração*). O texto, então, traz a Liberdade como um tema cristão (parte III), que teria atravessado séculos, mas que, na Instrução, não suscitou adendos quanto às suas resignificações e contextos delimitados, em prol do axioma evangélico da Liberdade. A Liberdade foi usada como uma categoria a-histórica, e só poderia ser apreendida se enquadrada nos preceitos originais do Evangelho. São apresentados então os *Fundamentos Bíblicos*, que reforçaram a ideia de *Liberdade Original*, anunciada e promovida por Cristo. “Cristo, nosso libertador, libertou-nos do pecado e da escravidão da lei e da carne, que constitui a marca da condição do homem pecador. (...) Isto significa que a mais radical das escravidões é a escravidão do pecado.”⁴⁴ O conceito de Liberdade foi posto em oposição à escravidão, representado pelo seu mal fundamental, o pecado. A significação da Liberdade também ocorreria pela caracterização de sua antítese, da oposição ameaçadora. Falando sobre o Antigo Testamento, Ratzinger afirmou: “Deus, e não o homem, tem o poder de mudar as situações de angústia”. Nesse trecho ficou explícito a vinculação sobrenatural da Libertação, pois seria Deus quem a proveria.

A tese da *Liberdade Original* é recorrente na instrução. Vinculada à libertação do pecado, ela foi diferenciada da ideia de pecado social desenvolvida pela TdL. “Não se pode, portanto, restringir o campo do pecado, cujo primeiro efeito é o de introduzir a desordem na relação entre o homem e Deus, àquilo que se denomina ‘Pecado social’.” O pecado social

dito que a nomeação dos capítulos ajude a leitura da fonte.

43 No documento ficou salientado que “Hoje, mais do que nunca, a Igreja propõe-se condenar abusos, as injustiças e os atentados à liberdade, onde quer que eles aconteçam e quaisquer que sejam seus autores...” (*Ibid.* s/p). Essa afirmação reverberou nas múltiplas atuações de combate a “desvios” da CDFé.

44 *Ibid.* s/p.

estaria subordinado à condição de harmonia na relação entre Deus e os Homens, senão os próprios homens não poderiam engendrar uma real Liberdade. O pecado social foi associado às análises estruturais, não detendo-se na natureza humana e na sua ligação com Deus, negando o caminho da Transcendência. A natureza humana, assim como a Liberdade, são apresentadas como categorias destituídas de historicidade, pois elas seriam uma constante na História, e desvinculam-se do tempo secular para integrar um sistema teológico escatológico.^{45 46}

Apresentado o problema, a *Libertatis Nuntius* dissertou sobre *A Voz do Magistério*. São citados documentos da Doutrina Social da Igreja, cartas encíclicas recentes, pronunciamentos papais e parte das conclusões das Conferências de Medellín e Puebla.⁴⁷ Na parte VI, *Uma Nova Interpretação do Cristianismo*, foi apontada a existência de uma autêntica teologia da libertação, mas que ela não é igual a praticada na América Latina e outros países do Terceiro Mundo. Essa autêntica teologia da libertação estaria resguardada na prática eclesial tradicional, respaldada pela hermenêutica bíblica defendida pela CDFé. A análise marxista traria uma interpretação e investigação racionalista, vinculada à metodologia das Ciências Humanas que, conjugada a uma hermenêutica bíblica herética, criou uma visão de mundo que não coaduna com o dogma da Revelação. O *a priori* metodológico amalgamado com uma leitura da realidade social tornaria impossível uma dissociação dessas duas categorias “(...) de modo que, acreditando aceitar somente o que se apresenta como análise, se é forçado a aceitar, ao mesmo tempo, a ideologia.”⁴⁸ Esse hibridismo intrínseco de análises guiadas pela ideologia não existiria na Verdade cristã, porque a doutrina não seria um sistema epistemologicamente racionalizado, mas revelado por Cristo.⁴⁹ Portanto, a TdL estaria desvirtuando sua análise da realidade social (que produz a aspiração à Liberdade) pela ideologia Marxista, visto que isso seria intrínseco a uma ideologia política. Diferente do

45 *Ibid.* s/p.

46 Embora analisando a renúncia de Ratzinger ao papado, o teólogo italiano Agamben faz considerações interessantes sobre a noção de escatologia no pensamento de Joseph Ratzinger. AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal – Bento XVI e o fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: Ed. da UFSC, 2015.

47 Segunda e terceira, respectivamente, Conferências do episcopado latino-americano, organizado pelo Conselho Episcopal latino-americano (CELAM). É interessante destacar que foram citados os discursos de abertura dessas duas Conferências, não o caráter mais geral do documento – tido como mais progressista do que os posicionamentos da Santa Sé. Dessa forma, a CDFé visou apropriar-se da imagem das duas Conferências, alinhando-as com a postura papal.

48 RATZINGER, J. *Op. Cit.* s/p.

49 A epistemologia apresentada seria a Fé. “É a luz da fé, e daquilo que ela nos ensina sobre a verdade do homem e sobre o sentido último de seu destino, que se deve julgar da validade ou do grau de validade daquilo que as outras disciplinas propõem, de resto, muitas vezes à maneira de conjectura, como sendo verdades sobre o homem, sobre a sua história e sobre seu destino.” Esse documento, emitido pela CDFé, não julgou o marxismo como compatível com a epistemologia da fé.

Evangelho, essa ideologia não teria um alcance totalizante, apenas apreenderia alguns aspectos do real. A face tida como ateia do marxismo também foi lembrada e, mesma nas suas ramificações ideológicas, nenhuma seria compatível com a visão cristã do homem e da sociedade.

Essa má interpretação da Liberdade, que fundamenta a TdL, levou a uma *Subversão do senso da Verdade e Violência*. Por afirmar que a TdL estrutura-se num amálgama epistemológico híbrido (ideologia + análise), o documento prosseguiu tentando expor a ideologia marxista como deturpadora da análise social que referendaria o conceito de Liberdade. Dessa forma, discorreu sobre um dos conceitos fundamentais do marxismo: a luta de classes.

A luta de classes é pois apresentada como uma lei objetiva e necessária. Ao entrar no seu processo, do lado dos oprimidos, ‘faz-se’ a verdade, age-se ‘cientificamente’. Em consequência, a concepção da verdade vai de par com a afirmação da violência necessária e, por isso, com a do amoralismo político. Neta perspectiva, a referência a exigências éticas, que prescrevam reformas estruturais e institucionais radicais e corajosas perdem totalmente o sentido.⁵⁰

Ao analisar essa Instrução, o bispo Beni dos Santos afirmou que o uso da análise marxista como instrumento socioanalítico não passou de noções incorporadas pela cultura contemporânea.⁵¹ É importante frisar que nem todos os clérigos que se identificaram com a TdL eram marxista, sendo as matizes de adesão e incorporação do marxismo depuráveis sob diversos contextos, havendo o emprego, em muitos casos, de certos conceitos do marxismo como *mediações*⁵². Entretanto, afirmar que a cultura contemporânea teria arraigado algumas noções gerais do Marxismo, acaba minimizando a importância de ressaltar a escolha que alguns setores da TdL assumiram com o marxismo e a uma ideologia tida como libertadora sob diversos contextos, inclusive na ótica dessa função mediadora. Dessa forma, o argumento de Beni naturalizou um compromisso político e posicionamento social.

A postura de condenação da violência tem uma longa tradição na Doutrina Social da Igreja. Entretanto, a apreciação da Instrução diferiu um pouco das demais, pois se fundamentou em um conceito primordial do pensamento marxista, a luta de classes. A luta

50 *Ibid.* s/p.

51 SANTOS, Beni dos. *Libertação: análise da “Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação”*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 31.

52 ANDREO, Igor Luis. *Teologia da Libertação e a cultura maia chiapaneca – O congresso indígena de 1974 e as raízes do Exército Zapatista de Libertação Nacional*. São Paulo: Alameda, 2013. p. 107.

de classes apregoa que a sociedade está estruturalmente dividida em classes e que a Revolução será realizada pelos oprimidos, o proletariado. Ratzinger afirmou que optar por esse lado, por essa classe, seria partidarismo e estaria intrinsecamente corroborando a violência como um instrumento político. Essa condenação do partidarismo e da violência na defesa dos oprimidos acabou sendo contraditória, na medida em que Ratzinger não dissertou sobre o uso da violência por parte das camadas dominantes para que se mantenha o *status quo*, nem sobre a natureza na qual essa luta está inserida para que haja uma discussão da violência real e simbólica como forma de luta. A luta de classes como produtora de um caminho de Liberdade e concepção de Verdade foi rechaçado por não apontar os caminhos a-Históricos da natureza humana como revelada por Deus.

Na XI parte, *Tradução “Teológica” deste Núcleo Ideológico*, Ratzinger atestou que as posições marxistas, em menor ou maior grau, permeiam “certas práticas litúrgicas (como por exemplo a ‘Eucaristia’ transformada em celebração do povo em luta), embora quem participa destas práticas não esteja plenamente consciente disso.”⁵³ Nessa afirmação, ficou evidente a desconsideração das forças articuladas em torno da TdL. Negou que os membros das práticas litúrgicas dos “povos em luta” estejam cientes da teologia empregada na liturgia em que comungam. Esse posicionamento objetivou descaracterizar as demandas políticas do contexto em que foi desenvolvida a Igreja Popular na América Latina e a própria formação desses teólogos e membros do clero partidários de uma teologia que reunisse uma nova interpretação da Liberdade – num movimento amplo e complementar. A Instrução mostrou um discurso profundamente enviesado na sua própria prática dogmática, não abrindo espaço para as demandas dos povos que certamente sabiam conscientemente no que se envolviam, visto que são eles quem as ressignificam. Tenta mostrar uma pretensa condução maniqueísta das práticas da TdL, deslocando suas aspirações à um núcleo ideológico ateu e restrito, uma Igreja “classista”⁵⁴, politizadora da fé e apartada do “amor universal” pela perspectiva da luta de classes.

O texto também apontou que a Doutrina Social da Igreja foi rejeitada, mas não problematiza o porque dessa negação, embora seja questionável a caracterização de uma negação ou de interpretação divergente da defendida pela CDFé, condizente com a realidade em que uma estrutura eclesial está inserida.

53 RATZINGER, J. *Op. Cit.* s/p.

54 “Tende-se deste modo a identificar o Reino de Deus e o seu advento com o movimento de libertação humana e a fazer da mesma história o sujeito de seu próprio desenvolvimento como processo de auto-redenção do homem por meio de luta de classes. Esta identificação está em oposição com a fé da Igreja...”. *Ibid.* s/p.

São então apresentadas *Orientações*. Nelas Ratzinger afirmou que a evangelização deve se pautar na *Liberdade Original* do pecado, que seria naturalmente uma perspectiva individual de Liberdade mas, para a CDFé, “Ela se dirige a cada homem e, por isso mesmo, a todos os homens.”⁵⁵ Essa concepção de liberdade não poderia negligenciar a transcendência, assim como a universalidade da mensagem evangélica.⁵⁶ Por conseguinte, Joseph Ratzinger defendeu que a Liberdade parte da dimensão daquilo que se liberta (o pecado) para aquilo que se destina (a libertação integral do homem), fundamentando uma Liberdade respaldada na Verdade revelada pelo Evangelho. Não haveria espaço para relativismos que desfaleceria a autoridade do discurso emanado pela instituição. A conclusão da *Libertatis Nuntius* ratificou que o documento foi aprovado pelo papa João Paulo II em audiência com o cardeal prefeito do dicastério da CDFé.

Libertatis Conscientia: Sobre a Liberdade Cristã e a Libertação

A outra instrução assinada por Joseph Ratzinger, *Libertatis Conscientia*, data de março de 1986. Essa instrução vem no esteio da anterior (*Libertatis Nuntius*) e dissertou diretamente sobre o tema da Liberdade. Reforçou muito dos argumentos apresentados⁵⁷ e foi melhor aceita, em parte pela reflexão promovida pela Instrução predecessora⁵⁸. O documento tem como epígrafe “A verdade nos liberta” e mostrou uma associação que permeou todo o documento, a vinculação da verdade cristã à verdadeira liberdade, em uma analogia com a *Liberdade Original* exposta na publicação anterior. Esta dividido em introdução, cinco capítulos (dividido em subtítulos), conclusão e notas.⁵⁹

Na *Introdução*, a Instrução retomou o tema da aspiração à Liberdade manifesta e latente no mundo, mas ponderou que essa Liberdade deveria enquadrar-se nos preceitos cristãos defendidos pela CDFé. A Verdade da qual depreende o correto sentido de Liberdade seria a palavra de Cristo, que fundamenta o preceito da *Liberdade Original*. Ratzinger

55 *Ibid.* s/p.

56 *Ibid.* s/p.

57 O texto inclusive diz que entre os dois há “(...) uma relação orgânica. Devem ser lidos um à luz do outro.” RATZINGER, Joseph. *Libertatis Conscientia – Sobre a liberdade cristã e a Libertação*. Roma, março de 1986. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html>. Acessado em 14/01/2015.

58 SARANYANA, Josep-Ignasi. *Op. Cit.* p. 132.

59 O documento tem um total de 146 notas que, a exemplo da outra fonte analisada, são compostos por citações bíblicas - em sua grande maioria - e documentos da Doutrina Social da Igreja - em menor escala - que incluem cartas encíclicas e discursos papais, além das conclusões do Concílio Vaticano II.

escreveu: “Por sua cruz e ressurreição, Cristo realizou a nossa redenção: esta é a liberdade em seu sentido mais forte, já que ela nos libertou do mal mais radical, isto é, do pecado e do poder da morte.”⁶⁰ Há uma conexão explícita entre a palavra contida no Evangelho e a dimensão maior da Liberdade, sendo essa a Verdade que deveria guiar os cristãos. A Liberdade, portanto, não parte da práxis de uma comunidade eclesial, ela já está dada e é um valor em si mesma. A redenção apareceu como uma categoria que pertence ao mistério da Salvação prenunciado por Cristo. Dessa forma “A verdade, a começar a verdade sobre a redenção, que está no âmago do mistério da fé, é, pois, a raiz e a regra da liberdade.”⁶¹ No capítulo I, *A Situação da Liberdade no Mundo de Hoje*, o autor começou a esboçar um histórico do tema da Liberdade, sendo o Evangelho fundamento e norteador de tal ideia. É feita uma “Historicização Dogmática”, no sentido teleológico da filosofia cristã, que narrou a História como uma sucessão linear de aspiração à Liberdade. Na época Moderna essas aspirações teriam como marcos cronológicos a Renascença, a Reforma Protestante e o Iluminismo e a Revolução Francesa. O mundo moderno, que viveria do acúmulo desse processo de aspiração à Liberdade, se caracteriza pela ideologia do progresso, fruto do controle sobre a natureza. Logo, essa Historicização Dogmática reconheceu os feitos científicos e político-sociais desenvolvidos, tendo como objetivo a Liberdade. O processo moderno de Libertação também trouxe ao homem a liberdade interior, para afirmar suas vontades e querer/pensar/agir pela sua razão.

Apesar dessas benesses, esse processo guardaria ambiguidades, que corroem a aspiração à Liberdade no plano temporal da Historicização Dogmática apresentada. Essa corrosão conduz a uma nova dominação: a destruição da natureza, o medo que os homens sentem no seu interior e os riscos da tecnologia.⁶² No plano de uma mentalidade que aspira à Liberdade nos preceitos da Modernidade, condenou-se o individualismo (que dialoga com

60 RATZINGER, J. *Op. Cit.* s/p.

61 *Ibid.* s/p.

62 Convém lembrar que esse documento foi escrito ainda no período da Guerra Fria, embora 1986 já assinalasse o declínio do mundo do Socialismo Real. Entretanto, a corrida armamentista, assim como as ameaças de novos conflitos, levaram ao medo da destruição mútua, por parte dos estadunidenses e dos soviéticos. A crise dos mísseis em 1962 pode ser um exemplo dessa tensão político-militar que se traduziu numa mentalidade apocalíptica. O homem coagido pela destruição de sua existência trouxe um novo marco de reflexão existencialista. A Igreja, por diversas vezes, criticou a corrida armamentista nos documentos da Doutrina Social da Igreja, e trouxe à cena essa psicologia social do medo na construção de um discurso consensual, de afirmação do respeito entre os homens e entre as nações. Em 1950, no prefácio da primeira edição de *As Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt caracterizou esse medo: “Duas guerras mundiais em uma geração, separados por uma série ininterrupta de guerras locais e revoluções, seguidas de nenhum traço de paz para os vencidos e de nenhuma trégua para os vencedores, levaram à antecipação de uma terceira guerra mundial entre as duas potências que restavam. O momento de expectativa é como a calma que sobrevém quando não há mais esperança.” ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 11.

preceitos Liberais e Capitalistas, mas que nessa instrução são sublinhados por essa única categoria) pelo egoísmo e desigualdade, e o coletivismo (que dialogaria com princípios marxistas, embora não fique explícita sua vinculação) pela negação da transcendência humana. O homem, nessa perspectiva, seria vítima de novas formas de opressão (genocídios, terrorismo, drogas, novas relações de dominação). *A Situação da Liberdade no Mundo de Hoje*, também inclui a “emancipação das nações jovens”, uma referência ao processo de descolonização afro-asiático, fenômeno deflagrado no pós-Segunda Guerra Mundial. As “nações jovens” denominam um mundo em convulsão, onde a aspiração à liberdade está na ordem do dia. É notória a preocupação da CDFé com a possível canalização dessas aspirações por movimentos de inspiração marxista.

O texto encadeou questões externas, num plano macro, e questões internas, num plano individual. No plano individual, Ratzinger chamou a atenção para a concepção de Deus e da moralidade como obstáculo para a realização da Liberdade, na Modernidade. E apontou como essa compreensão seria na sua natureza equivocada. O distanciamento da Verdade, que descende de Deus, conduz o homem a questões angustiantes e a criação de sua própria escravidão moderna no espelho de sua aspiração à Liberdade. A relação entre Liberdade e Igreja, naquele momento, também era posta em debate. Em 1986, o processo contra diversos teólogos já havia transcorrido deixando rugas na relação entre a Igreja Romana e dissidentes. No marco de um posicionamento mais incisivo sobre essa teologia em aspiração à Libertação e posicionando-se como portador da Verdade que conduz à *Liberdade Original*, Ratzinger concluiu:

Em nome da verdade sobre o homem, criado à imagem de Deus, que a Igreja interveio. Entretanto, acusam-na de ser um obstáculo no caminho da libertação. Sua constituição hierárquica opor-se-ia à igualdade; seu Magistério iria contra a liberdade de pensamento. Certamente, houve erros de julgamento ou omissões graves, de que, ao longo dos séculos, os cristãos foram responsáveis. Mas tais objeções desconhecem a verdadeira natureza das coisas. A diversidade dos carismas no povo de Deus, que são carismas de serviço, não contraria a igual dignidade das pessoas e a sua comum vocação à santidade.⁶³

Essa citação remete a questões de destaque na instrução de Ratzinger. Justificou a ação da CDFé pela autoridade revestida da Verdade de Deus, sendo a Igreja, portanto, uma intermediária na difusão e fiscalização dessa Verdade. A hierarquia e o magistério seriam recursos exacerbados pela ótica daqueles que “desconhecem a verdade sobre as coisas.” Os “erros de julgamento” a que Ratzinger se refere estariam suplementadas pela perspectiva

63 RATZINGER, J. *Op. Cit.* s/p.

maior de salvação. O capítulo concluiu reafirmando a utopia ilusória de Liberdade. A dimensão da Verdade, que a Igreja julga resguardar, fundamentaria uma postura salvífica que tem um horizonte de Liberdade nos moldes da já mencionada *Liberdade Original*. Esboçou também uma concepção utilitária de Verdade que coadunou com uma ação dogmática e hermética por parte do dicastério da CDF e do Vaticano.

No capítulo seguinte, dissertou sobre a *Vocação do Homem à Liberdade e o Drama do Pecado*. Ratzinger desvinculou a ligação da Liberdade como afirmação total da vontade do homem. “Dessa forma, o obstáculo que se opõe ao seu querer nem sempre provém de fora, mas dos limites do seu ser. Por isso, sob pena de se destruir, o homem deve aprender a conciliar a sua vontade com a sua natureza.”⁶⁴ Essa afirmação inscreve-se na linha postulada por Freud que, ao analisar as pulsões afetivas do homem, latentes em seu inconsciente, não previu que a Liberdade dessas pulsões ocorresse pela total manifestação de suas vontades, mas na mediação entre a vontade e os limites de exposição da mesma no meio em que se insere o indivíduo.⁶⁵

Na obra *O Mal-Estar na Civilização*,⁶⁶ de 1930, Freud mostrou como as pulsões do homem vivem a dicotomia de não serem expressas pela imersão do homem na civilização. As paixões, monstruosas e/ou inocentes gestadas no interior da consciência são assim represadas por mecanismos sociais, de coerção da individualidade pelo bem comum. Desse modo, para Freud, a Liberdade, ou melhor, as pulsões do homem, são restringidas e adequadas à civilização, sendo a religião um dos meios de freio do instinto.⁶⁷ Ratzinger, numa relação interessante com esse postulado psicanalítico e referendando-se na concepção da *Liberdade Original*, afirmou que “A Libertação em vista de um conhecimento da verdade que – única – dirige a vontade é condição necessária para uma liberdade digna desse nome.”⁶⁸ A supressão

64 *Ibid.* s/p.

65 Ao escrever sobre as resistências à Psicanálise, em 1925, Freud afirmou que: “A Civilização humana repousa sobre dois pilares: um é o domínio das forças da natureza; o outro, a restrição de nossos instintos. (...) A psicanálise jamais se pronunciou a favor da libertação dos instintos socialmente perniciosos. (...) No conjunto, porém, ele é obrigado a viver psicologicamente acima de seus meios, enquanto suas reivindicações instituais insatisfeitas o fazem sentir como permanente pressão as exigências da civilização. Assim, a sociedade mantém um estado de hipocrisia cultural. (...) o inadequado método de suprimi-los pela via da repressão deve ser substituído por um procedimento melhor mais seguro. Por causa dessa crítica a psicanálise foi considerada “hostil à civilização”...” FREUD, Sigmund. *As Resistências à Psicanálise*. In: FREUD, S. *Obras Completas*. Vol. VI. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 261-263. Nessa citação as passagens onde está grafado instinto, julgamos que ficaram conceitualmente mais adequado a palavra pulsão, visto que instinto e pulsão são categorias diferentes.

66 Cf. FREUD, S. *O Mal Estar na Civilização*. São Paulo: Companhia das Letras/Penguin, 2011.

67 A religião como freio dessas pulsões não é algo necessariamente ruim, porém ela também seria criadora de uma ilusão, tendo o autor vinculado essa afirmação pela edificação do ideal religioso pelo dogma. Cf. FREUD, S. *O Futuro de uma Ilusão*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

68 RATZINGER, J. *Op. Cit.* s/p.

da Liberdade, ou das pulsões naturais e primitivas do homem, deveriam ser condizente com um projeto verdadeiro de Liberdade, da qual Ratzinger julgou que a Igreja é a única mantedora⁶⁹, afastando-se do pensamento freudiano. Destarte, a Liberdade exige autocontrole e a exigência do bem moral, sendo o encontro (ou a reconciliação, na perspectiva da Criação divina) do homem com a sua própria natureza. A Liberdade seria um “apelo do Criador”, que fez o homem com o potencial de poder desfrutá-la. Com o conceito da *Liberdade Original*, podemos deduzir que é justamente o limite do pecado que impediu o homem de realizar essa dimensão da Liberdade, sendo esse um horizonte de expectativa não condizendo com o plano de realização no universo terreno. Assim, o drama do pecado original é o estigma indelével que condenaria a expressão da Liberdade da natureza humana na História.

No plano social, o documento condenou uma ordem social injusta e reconheceu que “Na esfera social, a liberdade se exprime e se realiza em ações, estruturas e instituições...”⁷⁰ Essa afirmação poderia ser vista como uma aproximação aos postulados de Liberdade defendidos pela TdL, porém há uma inversão na natureza dessa realização da Liberdade temporal, na medida em que a defendida por Ratzinger é o substrato pelo qual o homem pode elevar-se à *Liberdade Original* mediante a aceitação da Verdade que residiria na Igreja. O pecado, cerne do pensamento da Liberdade em Ratzinger, foi tratado em destaque ainda no capítulo II. “O pecado do homem, isto é, sua ruptura com Deus, é a razão radical das tragédias que marcam a história da humanidade. (...) No anseio da liberdade do homem esconde-se a tentação de renegar a sua própria natureza.”⁷¹ Esse anseio mal desenvolvido do homem vincula-se às exigências e configurações demandadas pela Modernidade, que criou um conceito individualista e ateu da Liberdade. O pecado seria a grande perversão do projeto cristão de Liberdade. Nele, residiria a contradição entre a natureza livre, conforme criada por Deus, e a vivência opressora, conforme vivenciada na contemporaneidade.

O terceiro capítulo, *Libertação e Liberdade Cristã*, reforçou o argumento de que a história humana foi marcada pela experiência do pecado⁷² e que a concepção de Liberdade que deve ser seguida seria a *Liberdade Original*. Após um rol de exemplos bíblicos, o documento afirmou que “As desigualdades iníquas e todas as formas de opressão, que hoje

69 Um pouco mais adiante no texto, Ratzinger afirmou que o grande desafio da Modernidade é o homem dominar e controlar as ações que ele desencadeia para que elas sirvam as verdadeiras finalidades da Liberdade e da razão. *Ibid.* s/p.

70 *Ibid.* s/p.

71 *Ibid.* s/p.

72 “Ela [conexão entre o pecado e a Escritura] mostra como todo o curso da história mantém uma ligação misteriosa com o agir do homem que, desde a origem, abusou de sua liberdade erguendo-se contra Deus e procurando alcançar os seus fins fora d’Ele.”. *Ibid.* s/p.

atingem milhares de homens e mulheres, estão em aberta contradição com o evangelho de Cristo e não podem deixar tranquila a consciência de nenhum cristão.”⁷³ Nessa passagem foi esboçada uma crítica à “situação do mundo”, mas pouco incisiva sobre seus agentes (Capitalismo, Modernidade, Liberalismo, Socialismo? ou uma junção de todas elas?) e formas de atuação.

O capítulo subsequente, *A Missão Libertadora da Igreja*, demarcou que a ação da Igreja não deve ser a gestão política ou econômica, mas a propagação das boas aventuras, anunciando a mensagem salvífica. O conforto frente às injustiças desse mundo seriam abrandados pela possibilidade de que se viva melhor num outro plano, anunciado pela Igreja, esperado com acuidade e fé pelo homem. A luta por justiça nessa vida não seria um fim, mas um aspecto intermediário do real objetivo almejado por essa teologia. O amor pelos pobres e a própria pobreza, também ficariam circunscritos pelas premissas de redenção de um plano superior. A pobreza e a miséria, sentidas no cotidiano de muitos países onde se desenvolveu a TdL, são relativizadas pelo eclipse promovido pelo pecado, engendrando uma deficiência na natureza dos homens. Dessa forma, a opção pelos pobres é para que haja uma aproximação com a liberdade perdida pelos homens antes do pecado. Nessa perspectiva, os pobres não são tidos como uma classe, mas como uma condição possível na qual o homem se insere depois do pecado original.

O capítulo concluiu esboçando algumas considerações sobre comunidades de base. Consideradas como uma esperança da Igreja e reconhecidas por seu esforço, as comunidades deveriam seguir certas delimitações para que pudessem agir de forma condizente com a evangelização da Igreja. A sua comunhão com a Igreja, respeito a hierarquia e ordem sacramental são citados como princípios norteadores dessa experiência eclesial mais próxima aos pobres. Essa orientação soa como uma crítica ao modelo eclesial seguido em algumas partes da América Latina, visto que a liturgia, evangelização e organização eclesial destoavam bastante das orientações romanas, assumindo características próprias.

No último capítulo, *Doutrina Social da Igreja: Por uma práxis cristã da Libertação*, o texto enveredou para um plano social, sendo apresentado um programa, ou pelo menos um esboço dele, para uma práxis cristã idealizada por Ratzinger. Ancorando-se nos princípios anteriormente esboçados na Doutrina Social da Igreja, a instrução pregou uma práxis libertadora atenta ao mandamento supremo do amor que, concomitantemente, destacou o aspecto individual do homem, enquanto imagem de Deus e sujeito ativo, mas condenou o individualismo, na sua faceta social e política. A alternativa para construção desse modelo seria uma forma sem intermediários pela prática libertadora, o que inclui sociedades e Estados.

⁷³ *Ibid.* s/p.

Essa concepção de práxis não visou excluir os Estados, ou a edificação de uma sociedade Anarquista, pelo contrário, relatou que existem estruturas marcadas pelo pecado, mas não se pode condená-las ou renegá-las. É possível concluir que Ratzinger deslocou o foco da práxis libertadora da sociedade, grupos políticos ou ideologias, para a dimensão individual. O documento ponderou que reconhecidas as estruturas injustas, elas devem ser mudadas. Mas é perceptível que essa é uma consequência da conversão individual, não a prioridade da ação libertadora. As diretrizes de ação dessa prática incluem a condenação da violência, desmitificando a revolução (admitida em casos extremos, mas sem comportar ações criminosas) ao pregar uma “moralidade” dos meios.

Nesse ponto foi introduzida a temática do Trabalho com uma centralidade teórica importante, visto o caráter elucidativo da *Liberdade Original* aplicada a uma aflição imediata e cotidiana dos mais pobres. Como Ratzinger não negou a legitimidade da aspiração à Liberdade de certas sociedades, o Trabalho foi colocado como uma questão de caráter imediato na sociedade capitalista, além de lidar com um aspecto central da vida dos trabalhadores. Nessa parte do último capítulo, Ratzinger conclamou a uma “civilização do trabalho”, sendo esse um valor cristão respaldado no Evangelho e tido como a grande solução para os problemas sociais enfrentados no mundo. “De certa forma, o trabalho é a chave de toda questão social. É, pois, no campo do trabalho que deve ser empreendida prioritariamente, uma ação evangelizadora da liberdade.”⁷⁴

Ficou explicitada a prioridade que o trabalho assumiu nas prerrogativas de Liberdade defendidas pelo teólogo alemão. O trabalho deveria ser avaliado por aquele que o executa, priorizado em relação ao capital e ao lucro, no sentido de conferir mais solidariedade, fundamentando uma sociedade apta para o desenvolvimento integral do homem. A civilização do trabalho promoveria uma “profunda revolução pacífica”. Creio que, propositadamente, a viabilidade dessas críticas engendrarem políticas públicas no Capitalismo não foi algo considerado e problematizado no documento da Igreja.

Direitos em relação ao Trabalho foram reafirmados na esteira dos direitos civis. O direito subjetivo do Trabalho foi valorizado, não podendo haver uma diminuição do Trabalho como mercadoria, força de trabalho vendida, mas como uma tarefa da natureza do homem que deveria ser considerada na ótica cristã. A crítica ao materialismo, desemprego e ao apetite voraz do capital sobre o homem parecem uma formulação de consenso, tendo Ratzinger levantado esse tema, mas direcionando-se como porta-voz de prerrogativas comumente condenáveis. O próprio direito à propriedade foi vinculado a essa questão, sendo a propriedade privada um princípio coletivo, que envolveria uma ética comunitária. “O

74 *Ibid.* s/p.

direito à propriedade privada não é concebível sem seus deveres para com o bem comum. Ele é subordinado ao princípio da destinação universal dos bens.”⁷⁵ Assim, a utopia defendida na Instrução se afastou da propriedade coletiva defendida pelo marxismo, da defesa unilateral da propriedade privada do Capitalismo e afirmou uma universalidade respaldada na natureza humana, amarrando-se na Doutrina Social da Igreja.⁷⁶

Dessa forma, o suor do Trabalho conseguiria conciliar as angústias do espírito, um “bem comum” à sociedade, na ideia de que o Trabalho também é um serviço feito ao outro. O homem se reconciliaria com sua natureza, já que o Trabalho estaria na constituição humana, seguindo de perto as considerações da encíclica de João Paulo II. ⁷⁷ Na conclusão, Ratzinger rememorou os principais pontos debatidos na Instrução, como a nova relação com os pobres, o destaque do plano espiritual-individual para o homem que almeja a salvação e as dimensões autênticas de realização da *Liberdade Original*. Terminou afirmando que o documento teve o aval de João Paulo II.

Beni dos Santos afirmou que a presente Instrução “inseriu” demandas da TdL ao corpo doutrinal da Igreja.⁷⁸ Entretanto, o termo “inseriu” não explicita o conteúdo político dessa assimilação, que operou de forma a submeter muitas das prerrogativas da TdL à um *corpus* doutrinário já formulado, numa relação de disciplinarização de parte do pensamento

75 *Ibid.* s/p.

76 O exemplo das escolas privadas foi bem elucidador desse discurso polivalente. Ratzinger afirmou: “O Estado não pode, sem injustiça, contentar-se em tolerar as chamadas escolas privadas. Estas realizam um serviço público e têm, por conseguinte, o direito de serem ajudadas economicamente.” *Ibid.* s/p. As escolas privadas se justificariam por terem como fundamento um bem coletivo, a educação. Tendo visto que o Estado não conseguiria garantir a universalidade de acesso à educação, ou que ele seja de boa qualidade, a Igreja postulou a propriedade privada no setor educacional como legítima. Entretanto, chama atenção o fato de Ratzinger não atentar-se para as responsabilidades constitucionais do Estado, como a universalidade de acesso e, ao invés de cobrar os Estados por isso, assim como melhorias na educação pública, sai pela tangente, apoiando a iniciativa privada num setor da sociedade que deveria ser público. O “bem comum e universal” foi conveniente e encontrou-se com a afirmação e legitimidade da iniciativa privada pelo teólogo. A natureza dessas relações, assim como das próprias estruturas em que o capital adentra não foram discutidas. Importante frisar um ponto já mencionado, mas que nesse caso fica bem explícito. Ratzinger não se mostrou interessando pela forma como essa defesa da propriedade privada pelo bem comum foi apropriado pelo Capitalismo, nem sua real viabilidade na sociedade capitalista. A supremacia do discurso reafirmando um dogma válido nele mesmo, desconsiderou contextos e estruturas, o que acaba por minar a validade desses discursos e dos dogmas defendidos em seu contato com a realidade.

77 Refiro-me a encíclica *Laborem Exercens - sobre o Trabalho Humano no 90º aniversário da Rerum Novarum*, publicada pelo papa João Paulo II em setembro de 1981 – três anos após sua entronização. A encíclica buscou atualizar a Questão Social tendo como referência a encíclica do papa Leão XIII, *Rerum Novarum*, de maio de 1891. Ambas centralizaram a temática do Trabalho como cerne das mudanças sociais necessárias para melhoria da sociedade. Uma breve análise da *Laborem Exercens* pode ser lida em STREFLING, Sérgio Ricardo. “O trabalho humano na perspectiva filosófica da encíclica *Laborem Exercens*”. In: *Rev. Trim.* Porto Alegre, v. 36. nº 154, Dez. 2006, p. 767-786.

78 SANTOS, B. *Op. Cit.* p. 36.

teológico latino-americano. Entretanto, certas demandas e posicionamentos foram incorporados, ainda que pela justificativa que as angústias da realidade fomentaram aquela reivindicação. Não se podia negligenciar as demandas com as quais certos postulados da TdL foi de encontro. Doravante, Santos fez um questionamento fundamental para a análise das preposições dessa interpretação dogmática no tocante à Questão Social: “Será porém que um sistema perverso e claramente marcado pelo pecado, na expressão do Documento de Puebla, poderá ser humanizado com retoques que não alterem sua lógica?”⁷⁹

Considerações Finais

João Paulo II escreveu uma carta à CNBB em abril de 1986 afirmando que, embora destinada a toda Igreja, as Instruções da CDFé tinham relevância maior para o Brasil⁸⁰. A partir dessa prerrogativa, esboço algumas considerações, a guisa de conclusão, sobre a recepção dos textos da Congregação no ambiente católico progressista brasileiro, que tinha grande importância no cenário teológico latino-americano.

O brasilianista Ralph Della Cava destacou a disputa entre “integristas” (concebiam o divino como transcendente e imutável) e “progressistas” (usavam o relativismo histórico e sociológico para explicar a realidade) pelo prisma do debate teológico, tendo os progressistas latino-americanos assumido uma posição defensiva.⁸¹ Nos anos 1980, é possível observar uma inflexão no desenvolvimento da Igreja pautada na TdL e o recrudescimento de uma perspectiva mais dogmática e conservadora. Mas os avanços da Igreja Popular não poderiam ser desfeitos pela ação do que Cava afirmou ser “um cardeal da burocracia romana (...) [frente as] tremendas energias e forças novas que forma desencadeadas na América Latina...”⁸² Dessa forma, a análise de alguns aspectos da recepção da obra deve considerar a forma como as Instruções se inseririam na trama de apropriações e debate da Igreja latino-americana, mais especificamente brasileira, no tocante ao plano institucional e dogmático. Há três aspectos a salientar. Primeiro, os reflexos imediatos no colegiado de bispos brasileiros, a Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB). A instrução da CDFé sobre a TdL foi objeto de uma orientação divulgada pela CNBB em que a entidade pediu que “os bispos, em seus posicionamentos, evitem qualquer expressão que possa ser interpretada como crítica a um dos

79 *Ibid.* p. 37.

80 *Ibid.* p. 5.

81 CAVA, Ralph D. “A teologia da libertação no banco dos réus”. In: *Lua Nova*, São Paulo, v. 2, n. 2, p.44-45, 1985.

82 *Ibid.*, p. 48.

irmãos do episcopado, dando a impressão de divisões, suspeitas de erro ou menos apreço à Santa Sé.”⁸³. Além disso, que divergências fossem tratadas de forma reservada, não recorrendo a jornais. Essa orientação revela questões pertinentes, como a publicização da divisão do clero e a tentativa da CNBB de abrandar os ecos dissidentes, tanto numa perspectiva interna, da Igreja brasileira, quanto na relação com o Vaticano e com a sociedade. Outro elemento, é que a CNBB anteviu que muitos membros do clero se mostrariam contrários às prerrogativas do documento da CDFé, algo que de fato ocorreu.

A segunda questão foi a reestruturação da Comissão Episcopal para a Doutrina da Fé, da CNBB. Embora delimitado a Igreja nacional, mostrou a forma como parte dos bispos da Igreja brasileira lidou com essa nova orientação política do Vaticano, empreendida pela CDFé. A Comissão Episcopal para a Doutrina da Fé existia na estrutura institucional da CNBB na forma do Secretariado da Fé e da Moral. Entre 1970-1971, este foi reformulado, com novo estatuto, fusão de secretariados e mudança para uma Comissão Episcopal. Embora o processo de instituição de Comissões Doutrinárias nas Conferências Episcopais tenha sido uma política da CDFé exortada na Instrução de 1967 de Ottaviani, conforme exposto anteriormente, a forma como a Comissão foi redefinida na CNBB e no contexto em que ocorreu essa reforma, parecem indícios consideráveis para supormos que os casos litigantes, a exemplo do processo contra Leonardo Boff, foi um exemplo daquilo que deveria ser evitado nos casos de investigação doutrinal. No histórico da instituição, em seu *site* oficial, consta um pedido feito diretamente pelo papa João Paulo II para a promulgação da Comissão. A reconstituição de um órgão específico para temas teológicos e doutrinários foi solicitada pelo papa por meio de uma carta do secretário de Estado, cardeal Agostino Casaroli (29 de dezembro de 1980), seguindo as diretrizes emanadas da CDFé.⁸⁴ Na ata da assembleia geral realizada em Itaici (SP), em abril de 1983, foi aprovada uma ampliação das competências da Comissão para a Doutrina da CNBB. No novo estatuto, entre as atribuições da comissão, destaque: “Incentivar e acompanhar as reflexões, ensino e produção de caráter doutrinário. (...) examinar a concordância com a fé católica das publicações e outros meios destinados ao ensino da doutrina (...) mediar, por solicitação, em questões doutrinárias, o diálogo entre

83 CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Orientações a respeito do documento “Instruções sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”. Pronunciamentos da CNBB 1984 – 1985. Brasília, Agosto de 1984. Disponível em «http://www.cnbb.org.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=97-35-pronunciamentos-da-cnbb-1984-coletanea-1985&Itemid=251». Acessado em 08/06/2016. p. 11-12.

84 CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé e os 60 anos da CNBB*. Brasília, janeiro de 2013. Disponível em «<http://www.cnbb.org.br/imprensa/60-anos-da-cnbb/11079-comissao-episcopal-pastoral-para-a-doutrina-da-fe-e-os-60-anos-da-cnbb>». Acessado em 20/02/2015.

autores, editores e bispos.”⁸⁵ Em caso de processo doutrinal, a comissão da CNBB garantiu que informaria o autor e que o mesmo teria direito de se explicar.^{86 87}

A ampliação de um órgão regulador das ideias e publicações doutrinárias a nível nacional, no contexto do processo entre Boff e Ratzinger, instiga a creditar essa reconfiguração institucional ao temor de que novas dissidências pudessem expor as fragilidades e discordâncias no interior da Igreja. Isso poderia comprometer a imagem de unidade que a Igreja tenta projetar de si mesma e de seu clero. Também vai de encontro à convocatória feita em 1967 pelo cardeal Ottaviani, para que os bispos do mundo todo denunciasses os casos de desvios doutrinários. Embora os trâmites institucionais da ação coibitiva da CDFé tenham sido caracterizados pela austeridade teológica, o envolvimento com movimentos políticos e sociais acabou minando uma autoridade garantida à custa do silêncio e da Verdade outorgada. Nos contornos de uma concepção teológica em diálogo com a práxis da Igreja popular na América Latina, os adeptos da TdL souberam articular elementos que dialogavam uma nova prerrogativa eclesial com o contexto sociopolítico, garantindo relativo enraizamento social e legitimidade política.

A terceira consideração deve-se a uma parte das memórias de Boff sobre o “Colóquio em Roma”, que estão nos anexos da edição de *Igreja: Carisma e Poder*. Boff relatou o momento em que os cardeais Dom Paulo Evaristo Arns e Aloísio Lorscheider, que o acompanharam na viagem – mas não foram chamados por Ratzinger, passaram a participar do colóquio. O cardeal Arns⁸⁸ foi incisivo em demonstrar seu descontentamento com o conteúdo da Instrução contra a TdL. Boff relatou que Arns teria dito mais ou menos as seguintes palavras: “Sr. Cardeal Ratzinger: não gostamos do seu documento sobre a teologia da libertação. Ele não representa a verdade que nós conhecemos. O que o senhor afirma existe

85 CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, Pronunciamentos da CNBB, 1982 – 1983. Documentos da 21ª Assembleia Geral. 20 de Maio de 1983. Disponível em «http://www.cnbb.org.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=89-27-pronunciamentos-da-cnbb-1982-coletanea-1983&Itemid=251». Acessado em 08/06/2016. p. 5-6.

86 Vale destacar que o processo contra Boff começou no Rio de Janeiro, em 1982, na Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé, que condenou o livro, mas o processo arrastou-se até Roma, chegando à CDFé da Santa Sé, ganhando uma repercussão bem maior.

87 Na reforma realizada por João Paulo II em 1988, também ficou assegurado que “examina os escritos e as opiniões que se mostram contrários à recta fé e perigosos, e, quando resultem opostos à doutrina da Igreja, dada ao seu autor a possibilidade de explicar completamente o seu pensamento, reprova-os tempestivamente, depois de ter informado o Ordinário interessado, e usando, se julgar oportuno, os remédios adequados.” JOÃO PAULO II. *Op. Cit.*

88 Cardeal arcebispo de São Paulo entre 1970 e 1998, atuou no combate à Ditadura Militar e na promoção dos direitos humanos, foi um representante da Igreja Popular. Apesar da renúncia por limite de idade, detém o título de arcebispo emérito da Arquidiocese paulistana.

apenas em cabeças amedrontadas que projetam distorções inexistentes.”⁸⁹ e requereu um novo documento sobre a TdL.

Todavia, esse documento não foi publicado pela CDFé. Um ano após o Colóquio em Roma, a Congregação publicou uma *Notificação sobre o livro Igreja: Carisma e Poder, ensaios de ecclesologia militante, de frei Leonardo Boff* na qual conclui que a obra “(...) põe em perigo a sã doutrina da fé, que esta mesma Congregação tem o dever de promover e tutelar.”⁹⁰ Essa passagem revela a forma como a CDFé buscou consolidar a sua aspiração de defensora e difusora da Verdade, não dando margem para interpretações distintas, nem por parte de teólogos católicos. Na Revelação, que sustentaria a autoridade moral da Igreja, subjaz o conceito de Verdade, conforme defendido pelo teólogo Joseph Ratzinger. É possível concluir, pela análise empreendida das Instruções, que a forma como essa doutrinação da Verdade foi exposta, acabou por subjugar a experiência e dotar de autoridade quase incontestes aqueles que a julgam deter.

89 BOFF, L. *Op. Cit.* p. 458.

90 *Ibid.* p. 417.