



A EXPERIÊNCIA COMO CHAVE DE CONCRETIZAÇÃO E CONTINUIDADE DA IGREJA DE FRANCISCO

Experience as the Key for Realization and Continuity in the Church of Francis

Alzirinha Souza *

RESUMO: Historicamente, a teologia passa por diversas formas e sofre influência direta da época em que é construída, em períodos marcados ora pela aproximação, ora pelo distanciamento da realidade. Notadamente para o período conciliar (pré e pós-Concílio), constata-se um descompasso entre o pensamento e a realidade. Afirma-se que o Concílio foi pensado para o passado, logrando como consequência o não-acompanhamento de um futuro em ebulição no final dos anos 1960 e 1970. A partir de uma perspectiva histórico-prática, este artigo se propõe a refletir sobre as alterações hermenêuticas desde o início do séc. XX, passando pelo período conciliar, até o atual papado, tendo obrigatoriamente como chave de concretização e manutenção das mudanças propostas por Francisco a consideração da compreensão do dado da *experiência humana*, cristã e não cristã no desenvolvimento epistemológico da teologia.

PALAVRAS CHAVES: Teologia prática. Epistemologia. Experiência. Concílio. Papa Francisco.

ABSTRACT: Historically, theology goes through various forms and it is directly influenced by the period in which it is built, in periods marked by the nearness, or by the distance related to reality. Notably, for the Conciliar period (pre- and post-Council periods) there is a mismatch between thought and reality. It is said that the Council was thought for the past that it resulted in the non-accompaniment of a future in ebullition in the late 60's and 70's. This article proposes to reflect from a practical historical perspective, the hermeneutic changes from the beginning of

* Instituto São Paulo de Estudos Superiores, São Paulo, Brasil.

the 20th century to the papacy of Francis, as a compulsory the concretization and maintenance of the changes proposed by Francis, considering the understanding of *human experience* data, Christian and non-Christian experience, in the epistemological development of the theology.

KEYWORDS: Practical Theology. Epistemology. Experience. Council. Pope Francis.

Introdução

Não raro, comenta-se a lentidão com que a Igreja se coloca frente ao mundo e suas demandas. Contudo, não raro igualmente esquecemos de observar de forma mais positiva as mudanças que nela acontecem. Contudo se analisarmos de forma detalhada, seguramente nos daremos conta do grande número de pessoas que impulsionaram mudanças e reformas, que nela aconteceram. Talvez não sempre no tempo desejado mas no tempo propício e próprio do curso dos acontecimentos históricos.

O descompasso entre o desejado e o realizado muitas vezes se converte em sentimento de frustração. Esquece-se com frequência que as mudanças e as grandes revoluções não nascem de grandes movimentos, mas estes são construídos desde pequenos desejos que se unem em torno a um objetivo comum.

Tratando-se da Igreja, frequentemente suas reformas nasceram de um desejo de realização de um tempo favorável dentro de um tempo caótico. Aqueles que as realizaram viram a seu tempo e com muito maior clareza novas possibilidades de vivenciar o Evangelho de Jesus na história presente. No dizer filosófico de Giorgio Agambem (AGAMBEN, 2010), estes souberam ser "*contemporâneos*", isto é, souberam reconhecer em seu tempo presente as necessidades e as possibilidades de caminhos de mudança. No dizer teológico de José Comblin, estes se deixaram mover pela ação do Espírito de Deus, e de forma discernida abriram novos caminhos.

Não nos faltam exemplos de homens e mulheres que dentro de suas realidades fizeram e continuam construindo as mudanças na Igreja. Desde a tão marcada Reforma de Lutero, passando pelas ordens mendicantes de São Francisco de Assis e São Domingos de Gusmão, até os dias atuais, não faltam na Igreja pessoas, que a sua maneira e a seu tempo, queriam lembrar a cada um de nós o retorno à vivência do Evangelho, quebrando a ideia de absolutização do cristianismo católico institucional.

Contudo, além das mudanças serem impulsionadas pelo ES, pelo momento histórico e pelo próprio desejo de mudança, elas não teriam se sustentado sem a compreensão lógica da realização da ação (ou das ações). É nesse sentido que este texto se propõe a analisar a importância da compreensão da racionalidade embutida na experiência humana como chave de trans-

formação e continuidade de mudança, desde o Concílio Vaticano II até o papado de Francisco.

1 Retrospectiva teológica: do final do séc. XIX ao início do séc. XX

Desde o século XIX, a Igreja veio fazendo frente às questões do mundo que se apresentava em meio a grandes transformações políticas, econômicas e sociais, marcado por um período que se definirá entre as duas grandes guerras.

No começo do séc. XX, em 1922, Pio XI enfrenta a questão da Grande Depressão, a ascensão do comunismo na Rússia, do fascismo na Alemanha e na Itália de Mussolini, o que leva à questão romana e à criação, em 1929, do Estado do Vaticano soberano e independente. Apesar das contradições, sua luta contra os regimes despóticos é registrada na encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), na qual apresenta uma crítica aos regimes capitalistas e socialistas, incluindo o comunismo (O'MALLEY, 2011, p.120).

Pio XI será sucedido por Pio XII, que, seis meses após sua eleição, deverá fazer face aos horrores da Segunda Guerra Mundial e às escolhas difíceis que essa guerra vai impor à Santa Sé. Este entra para a história como um dos papas mais contraditórios da Igreja recente. O fato de não ter condenado o holocausto explicitamente no Natal de 1944 será a origem de muitos estudos sobre sua pessoa e suas ações, e muitas vezes não serão revelados em seu discurso a condenação dos regimes ditatoriais e o uso das palavras “dignidade” e “liberdade”, que quase nunca estavam presentes nos discursos papais.

Pio XII viu o mundo se transformar em seu papado. Ao final da Segunda Guerra Mundial, as lembranças dos horrores e a ameaça apresentada pela bomba atômica suscitaram ao mesmo tempo o medo do futuro e a convicção de os povos terem de trabalhar juntos para não enfrentarem a destruição total. A criação das Nações Unidas em 1946 é um dos frutos dessa consciência adquirida nesses anos. Apesar de todos os esforços, o mundo do pós-guerra terminará dividido em dois blocos: comunistas ditos “ateus” e capitalistas ditos “cristãos”. A cortina de ferro da Guerra Fria dividirá a Europa e se tornará a obstinação do futuro papa João Paulo II. A grande guerra tinha acabado, mas a calma esperada para esse período se escapara das mãos. O mundo encontrava-se em extrema ebulição.

1.1 A realidade social e econômica

De fato, no final dos anos 1950 e no começo dos 1960, o mundo se encontrava em ebulição. Se na Europa os populismos tinham se dado por

“extintos”, na América Latina acontecia o movimento contrário no âmbito político-social. Governos estimularam as consciências nacionalistas e o desenvolvimento industrial com o objetivo de beneficiar os burgueses nacionais e as populações urbanas através do conhecido padrão de dependência de capital associado aos países ricos, o que reforçava a exclusão da maioria da população.

A ordem do dia passou a ser a grande mudança de uma sociedade rural para uma sociedade cada vez mais urbanizada, sem oferecer uma estrutura de igualdade e possibilidades às pessoas. Por trás dessa situação, estava o projeto de desenvolvimento econômico e social chamado pelos USA de *Aliança para o progresso*, globalmente conhecido pelo aumento das desigualdades existentes (MICCOLI, 2012, p. 36). Essa situação de exclusão econômica e social provoca mobilização nos países latino-americanos e a reivindicação de transformações profundas que o mundo igualmente demandava.

No final dos anos 1960, com a crise do populismo e do modelo de desenvolvimento, cresce o modelo socialista. Ele passa a ser a base estrutural de reflexão, de compreensão das causas do desenvolvimento e do subdesenvolvimento, bem como de suas consequências concretas na vida dos povos, em contraposição aos países europeus e norte-americanos, que estavam comprometidos com um processo de desenvolvimento baseado na desigualdade, colocando em evidência os benefícios aproveitados pelos países desenvolvidos e centrais enquanto os prejuízos eram reservados aos países periféricos. Na América Latina, esse movimento foi marcado profundamente pela Revolução Cubana de 1959, que estimulou também os diversos movimentos de resistência nascidos nos países desse continente (MICCOLI, 2012, p. 37).

1.2 O movimento eclesial

Paralelamente entre os anos 1950 e 1960, uma grande corrente renovadora soprará em alguns espaços do ambiente eclesial, assumindo um novo posicionamento de seu trabalho missionário e evangelizador, e contando com o engajamento dos leigos nos trabalhos sociais, ao passo que padres e bispos mais carismáticos se comprometem com o avanço e a modernização.

Alimentados pelas teorias das novas correntes nascidas na Europa que se aproximavam das realidades do mundo e de suas demandas – tais como a do Personalismo de Emmanuel Mounier (1932), a Teologia das realidades terrestres de Gustave Thills (1946), o Humanismo integral de Jacques Maritain (1947), e a reflexão sobre a Evolução progressista de Theillard de Chardin (1955), aliadas às reflexões de dimensões Sociais dos dogmas de Henri de Lubac (1949), à Teologia do laicato de Yves Congar (1953), e ao trabalho eclesiológico de Marie-Dominique Chenu (1957)¹, novos mo-

¹ Ver em citação bibliográfica, livros chave desses autores.

vimentos eclodem pelo mundo. Na América Latina, as mudanças vieram através do movimento da Ação Católica, do Movimento de Educação de Base (MEB) inspirado na pedagogia de Paulo Freire de conscientização pela educação, das Escolas Radiofônicas e finalmente das CEBs. De fato, a necessidade de compreensão da realidade levou à reorganização eclesial com o nascimento das Conferências Episcopais.

No Rio de Janeiro, em 1955-56, nasce o CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano), reforçando o interesse de organização continental. Sua criação foi fundamental para a tomada de consciência eclesial comum, o que despertou o sentimento de integração latino-americana e uma busca comum de soluções e desafios para os problemas a partir da fé cristã, principalmente através de levantamentos sociogeográficos realizados pelo FERES de François Houtart, pelo ILADES e pelo Centro de Desenvolvimento Econômico de Bogotá. Quanto à religião², nasce de maneira geral uma grande inquietude pelo distanciamento entre a pastoral tradicional e as novas necessidades do povo cristão, inseridas dentro da mudança social. O desejo de renovação pastoral e institucional era intenso entre os espaços ocupados pela Ação Católica, que exercia forte influência em setores importantes do laicato, do clero e dos bispos. Buscava-se uma pastoral mais intensiva a partir de uma formação política e social para uma Igreja que deveria voltar a ser fermento na massa e servidora do mundo, independentemente dos poderes civis instituídos.

1.3 As mudanças teológicas assumidas no pós-Concílio

Nesse contexto, ficou a cargo dos teólogos a realização de três deslocamentos no fazer teológico: 1) da dogmatização à hermenêutica; 2) da metafísica à história da salvação, e 3) da teologia do “dizer” a verdade à do “fazer” a verdade (VILANOVA, 1992, p. 996-986).

Ao passar a termos hermenêuticos – não deixando de ser dogmática, e sim dogmatista (a exemplo da apresentação autoritária de conceitos de fé, visando resguardar o conceito de verdade), a teologia transfere a interpretação e contextualização do dogma ao tempo presente (COMBLIN, 1977, p. 70). A teologia não se torna a-dogmática, mas o termo “hermenêutico” se vincula ao movimento teológico sensível à relação viva entre o passado de seus textos e o presente. Essa relação comporta o risco de uma nova interpretação do cristianismo no intento de responder aos desafios atuais, levando a sério a historicidade de toda a verdade que inclui também a verdade revelada (VILANOVA, 1992, p. 967).

² Utilizamos propositadamente o termo religião porque, nesse momento, essa inquietude era generalizada entre católicos, protestantes e outras denominações religiosas. Diversas dioceses do Brasil começam a realizar trabalhos concretos em conjunto com outras denominações, motivados por essa necessidade de transformação comum da realidade.

Essa leitura revela um novo ato de interpretação do acontecimento *Jesus* sobre a base de uma correlação entre a experiência cristã fundamental atestada pela tradição e a experiência humana de hoje.

O segundo passo se deu em direção à História da Salvação. O ambiente criado pela teologia do Vaticano II tentava superar o objetivismo de Deus da metafísica e do existencialismo teológico de um Deus que não está sujeito ao devir e se coloca fora da história. Ao dar o passo à História da Salvação, a teologia se converte em eixo de concretude e história: não é possível pensar Deus sem contato com Sua criação e com o mundo.

Consolidada no Vaticano II, a teologia fundamentada na história ressalta o acontecimento salvador e, nesse sentido, a concepção de Palavra de Deus não se restringe somente à Escritura, mas quando ela é lida, escuta-se a Palavra mesma de Deus e percebem-se seus movimentos na existência da Igreja que é povo de Deus e comunidade do Espírito. Afirma Manzatto (2007, p. 27): “A categoria ‘nova’ que aparece com importância na teologia conciliar é a da História. Não é que seja recente, mas sua atualização é significativa”. A base portadora da Palavra de Deus é uma Igreja comprometida na história, em ato, porque em consequência de sua encarnação, tem um Deus comprometido com a história concreta de uma sociedade e o desafio proposto é perceber os Seus sinais através dos Sinais dos Tempos: há uma dimensão histórica e uma significação teológica dos acontecimentos.

O terceiro e último passo se dá do “dizer” a verdade ao “fazer” a verdade acontecer na história. Em linha com o passo anterior, o “fazer a verdade” é representado pela prática social da fé. Esta se apresenta como parte integrante do tecido teológico até o ponto de exercer nele certa normatividade. Sem prejuízo da ortodoxia, há uma ortopraxis desenvolvida em contato com as situações do mundo que estão em constante mudança. Contudo, esse saber prático não se estabelece como o da teologia clássica definido por aplicação moral ou pastoral, mas abre espaço a uma teologia prática que inclui também a teologia pastoral e moral sem se restringir a elas. O presente do mundo passa a ser essencial no fazer teológico prático, assim como a categoria do testemunho, os diversos posicionamentos acerca das inúmeras questões que exigem respostas para seu tempo. Para a teologia, passa a ser fundamental levar em consideração as práticas, sejam elas eclesiais ou não. Nessa nova perspectiva, desenvolvem-se as teologias nas mais diversas partes do mundo. O resultado é de uma teologia indutiva que, sem abandonar a dedução, considera a prática sem ser a única base capaz de fundamentar um discurso de fé. Seu principal ganho foi ampliar os elementos possíveis ao fazer teológico.

1.4 A resignificação da prática

A questão da resignificação da prática afeta a ordem do epistemológico e diretamente o equilíbrio entre práticas internas (catequese, espiritualidade,

oração, celebrações) frente à prática da ação cristã orientada à sociedade e até mesmo da ação não cristã. Estas últimas às vezes nos dizem muito mais de Deus que as realizadas por aqueles que se dizem confessantes da fé.

Nessa nova dinâmica, por um lado, a prática oferece à fé o parâmetro de lucidez e do conhecimento das realidades culturais, linguagens e instituições estabelecidas e, por outro lado, a fé revela os compromissos autênticos das práticas eclesiais ou seculares do mundo atual. Certamente, ambos os aspectos exigem uma experiência de fé bem difundida, identificada e arraigada à comunhão eclesial, fiel, crítica e científica, ao mesmo tempo que exigem capacidade de análise por parte das práticas que podem ser levadas a cabo em nome da fé. Nesse sentido, o conceito de prática é bastante amplo para poder englobar aspectos da atividade social transformadora do mundo e, simultaneamente, a contemplação, adoração e celebração deste. A graça se une à ação dentro do pensar teológico.

A partir dos anos 1960, há o reconhecimento da centralidade do humano por parte da teologia fundamental, tornando-se esta sensível à dimensão ética da existência e da ortopraxis (e não somente da ortodoxia). Reflexo disso é a mudança de perspectiva moral que se constitui no Vaticano II, das contribuições de Bernard Häring e da Escola de Tubinga ao reconhecimento de toda a dimensão humana que deve ser considerada no ato realizado. Somando-se a contribuição teológica de Moltmann e Metz; a filosófica de E. Bloch e Walter Benjamin, e a sociológica de Habermas, entre outros, nascem nesses anos as teologias contextualizadas do até então chamado “Terceiro Mundo” dentro dessas perspectivas.

Contudo, se por um lado o Vaticano II consagrou a teologia centro-europeia que havia começado a despertar na primeira metade do século XX e, por consequência, reflete em sua grande parte os problemas vistos desde a perspectiva europeia, impõe-se por outro lado a necessária reinterpretação desde uma situação concreta de outras realidades extra-centro, que são marcadas pelo grande problema da pobreza generalizada nos países do Sul global.

Nascem novas teologias que, espalhadas pelos quatro continentes, surpreenderam o ensinamento tradicional e se consagraram com o pluralismo de visões e atitudes de uma catolicidade real que se viu marcada pela publicação da encíclica *Populorum Progressio* (PAULO VI, 1967), quando se viveu um despertar concreto em toda a Igreja, em busca de uma teologia de estrutura planetária (THILS, 1967) para superar o esquema da cristandade europeia. Revela-se uma “teologia de centro” frente às diversas “teologias de periferias”, que nascem e se estabelecem de maneira independente e cuja originalidade se encontra em sua nova forma de posicionar-se diante das realidades antes encobertas do mundo (COMBLIN, 1985, p. 09).

2 Século XX: a era João Paulo II e J. Ratzinger

Uma das melhores definições para o papado de João Paulo II parece-me o título do livro de Giovanni Miccoli: *Le pontificat de Jean-Paul II. Un gouvernement contrasté* (MICCOLI, 2012). Definitivamente, creio podermos afirmar que seu papado foi “contrastante” em muitos sentidos. Destacamos aqui os contrastes dados em relação às medidas conciliares.

Muitas teorias se apresentam para essa “volta” à grande disciplina. De fato, no início dos anos 1980, no período posterior à eleição de João Paulo II, a Igreja novamente se encontrava em meio a um mundo que não somente colhia as mudanças dos anos 1960 e 1970, mas que se dava conta de que elas não tiveram os efeitos desejados. Grande parte da Cúria Romana se questionava sobre a mesma coisa em relação ao Concílio: se as mudanças e os avanços propostos não respondiam mais às exigências atuais ou até mesmo se algum dia lhes havia respondido.

Ora, aliado a isso, à frente da Igreja Católica, encontrava-se um homem de origem “eslava”, o que em muito determinou seu pontificado, conforme ele mesmo sugerira em seus discursos (JOÃO PAULO II, 1979), dando uma significação particular e providencial vinculada a seu papel no destino da Europa.

Desde seu primeiro pronunciamento em Santiago de Compostela, Espanha, em abril de 1990 (JOÃO PAULO II, 1990), este Papa dá o tom de seu papado: uma “nova evangelização” radicada no passado que ele julgava estar na raiz da história da Europa. Sua crença era de que a diversidade de tradições religiosas católicas do povo europeu pudesse ser retomada em conjunto a partir do contexto eclesial. A Igreja, nesse processo de nova evangelização, salvaria a Europa de suas diferenças religiosas, sociais, econômicas e políticas. Seria a restauração do continente. Essa concepção vinha de sua experiência pessoal em uma Polônia que soube resistir catolicamente unida aos ataques do secularismo e à cultura individualista dominante nas sociedades capitalistas. Ora, era um caminho muito estreito pensar a Igreja mundial a partir de uma única experiência pessoal (MICCOLI, 2012, p. 210).

Considerando que os batizados haviam abandonado suas raízes doutrinárias e morais então contagiadas pelas novas demandas, a chamada nova evangelização ficou a cargo dos “movimentos” nascidos no pós-Concílio que manifestam que a “Palavra de Deus foi entendida e acolhida” (JOÃO PAULO II, 1994, p. 181). Os caminhos dos movimentos e das novas comunidades nascentes atendiam perfeitamente à “redescoberta” do sentido autêntico, pessoal, vividos numa fidelidade inebriante em relação ao magistério da Igreja (JOÃO PAULO II, 1988). Tais movimentos forjaram as futuras Jornadas Mundiais da Juventude e as reuniões em massa que o

papa realizará ao redor do mundo, as quais manifestaram principalmente uma profunda ligação que unia os fiéis ao “pastor universal da Igreja”, a seu “doutor e mestre”. João Paulo II estava persuadido de que “os homens entregues a eles mesmos têm tendência a seguir seus instintos irracionais e egoístas” (JOÃO PAULO II, 1987).

É importante lembrar que, apesar da simplicidade de seu julgamento sobre a recuperação mundial, ele não nascia de uma ignorância a respeito do mundo, mas de uma simplificação baseada, de um lado, na crença de que o credo cristão católico havia evangelizado o mundo e, de outro lado, na crença de que, mediante a recuperação do antigo cristianismo, o atual poderia renascer de forma autêntica, dando às sociedades um sentido para a reorganização.

Para João Paulo II, “a autonomia legítima das realidades terrestres encontra seu sentido e se situa no interior somente da história da salvação centrada no Cristo que abraça a ordem inteira da criação e da redenção. No concreto, a Igreja que constitui sobre a terra o germe do reino de Deus tem o dever de instaurar dentro do mundo o reino de justiça e paz” (JOÃO PAULO II, 1985, p. 999).

Essa compreensão tem como consequência a instauração dos movimentos em alternativa às atividades da Ação Católica, dando o sentido de reivindicar para a Igreja e seus cristãos a direção suprema da sociedade que a “cristandade” europeia havia conhecido de outra forma, mas que havia abandonado por completo. Como complemento, essa nova evangelização é chamada para ser escutada até o fim do mundo, mas deve começar pela Europa. Dessa forma, manifestam-se ao mesmo tempo a distância e a inversão de valores que separam João Paulo II de João XXIII em *Gaudet Mater Ecclesia* (1962), quando da abertura do Concílio.

Em sua reflexão, destaca Comblin:

“João Paulo II proclamou que os agentes da nova evangelização seriam os chamados movimentos, isto é: Opus Dei, Legionários de Cristo, Focolarinos, Comunhão e Libertação e outros semelhantes. Estes constituiriam uma tropa de choque, mas sem massa para seguir. É uma base muito estreita para fundar uma nova cristandade” (COMBLIN, 2007, p. 45).

A posição da Igreja no mundo

João Paulo II inclui um segundo conceito-chave que marcará a diferença entre seu pontificado e seus antecessores pós-conciliares: o de “civilização cristã”, que aparece com frequência em seus discursos, mas que remete efetivamente aos cenários do século XIX. A urgência de superar as divisões do pós-Concílio é proclamada fortemente. A fraqueza espiritual dos cristãos de agora devia ser orientada e as convicções vindas do Catecismo Univer-

sal, já republicado, apresentavam uma nova rigidez e uma disciplina que deviam igualmente ser seguidas no trabalho teológico e pela fé do povo cristão mesmo. Seus discursos eram acompanhados de recomendações que pareciam configurar uma nova evangelização em termos que propunham uma substância de adesão ligada ao depósito da fé e ao ensinamento tradicional (MICCOLI, 2012, p. 225). Na encíclica *Centesimus Annus*, é citada intencionalmente entre os elementos essenciais a nova evangelização:

“Ora, a validade de tal orientação oferece-me, à distância de cem anos, a oportunidade de dar um contributo para a elaboração da “doutrina social cristã”. A “nova evangelização”, da qual o mundo moderno tem urgente necessidade, e sobre a qual várias vezes insisti, deve incluir entre as suas componentes essenciais o anúncio da doutrina social da Igreja, tão idônea hoje como no tempo de Leão XIII para indicar o reto caminho de resposta aos grandes desafios da idade contemporânea, enquanto cresce o descrédito das ideologias. Como então, é preciso repetir que *não existe verdadeira solução para a “questão social” fora do Evangelho* e que, por outro lado, as “coisas novas” podem encontrar neste o seu espaço de verdade e a devida avaliação moral”. (JOÃO PAULO II, CA,1991, n. 5).

O fato é que as novas linhas propostas por João Paulo II desconsideraram por completo o reconhecimento da pluralidade de culturas, de religiões, de saberes, de colonizações. Assim como seu grande auxiliar J. Ratzinger, a Igreja no mundo deveria ser uma extensão da Igreja de Roma, como narrado por H. Cox (2015, p.153). Contudo, em seu papado, o próprio Bento XVI não conseguiu sustentar essa posição.

3 A era Francisco e novos paradigmas de diálogo com o mundo

A era Francisco se inicia pela surpresa da renúncia de Bento XVI. Certamente, ouviu-se muito sobre as razões desse acontecimento, vinculadas principalmente às necessidades de reforma na Cúria Romana. No entanto, a eleição de um papa latino-americano, vindo do “chão da Igreja” com larga experiência pastoral, indicaria igualmente a necessidade de mais uma vez retomar a iniciativa de voltar-se à realidade concreta onde se encontram seus fiéis.

Se há algo que se pode dizer de Francisco, desde o primeiro minuto de seu pontificado, é que os passos que tem apresentado passam longe do *modelo romano* de Igreja institucionalizado, em busca de *outro projeto* enraizado no Evangelho de Jesus. Talvez os anos de *modelo romano* possam explicar as resistências de alas da Igreja que não querem voltar à sua essência evangélica e servidora. Mas o fato é que, “jesuiticamente”, Francisco seguiu desde o primeiro momento do balcão vaticano sua empreitada de fidelização a Cristo e à essência mesma da Igreja.

Utilizamos aqui a leitura de José Comblin para explicar os modelos de Igreja que notadamente se assemelham à mudança de perfil eclesiológico desde os papas “Pio-s” ao papa Francisco.

Para Comblin, existem claramente dois modelos de Igreja, dados pela forma como esta se coloca e se relaciona com o mundo: o modelo “romano institucional” e o “outro projeto”³. É importante a consideração de ambos; a cada momento de sua validade, depreende-se uma expressão teológica distinta.

Ora, no modelo romano institucional, a atitude frente ao mundo é de condenação e oposição. A tradição dos papas Pios, inaugurada por Pio IX, foi de radicalidade contra a evolução do Ocidente nos séculos XIX e XX. Eles queriam recuperar o sentido de cristandade que se encontrava sob o ataque de forças políticas e culturais dominantes. Olham para a desintegração da consciência religiosa, buscando as razões para tal na modernidade, no Vaticano II, no relativismo entendido como não-obediência (que nasceu desde a Reforma Protestante) e até no relativismo pessoal representado pelas pessoas que perdem o contato com a Igreja.

Especialmente nos anos 1960, inicia-se o processo de desmoronamento da cristandade no sentido *combliano*, ou seja, da total pretensão de autoridade e absolutismo da Igreja no mundo. Esse desmoronamento veio marcado pela crítica sistematizada a todas as instituições e pelo desgaste das instituições de base: família, empresa, escolas, universidades, Estado e as instituições religiosas. Contudo, a Igreja não assumiu essas mudanças (COMBLIN, 2007, p. 37). Nesse modelo, a Igreja deseja o futuro como repetição do passado, fechando-se em si mesma, sem fazer concessões a um mundo que, a seu ver, está em inevitável decadência. Logo, não há nele lugar para Deus.

Para tanto, a presença pastoral assume uma forma de invasão cultural unilateral recebida passivamente por católicos sem defesa. Impõem-se um ritmo, modos de atuar, formas, usos, linguagem, que não têm nenhum vínculo com a realidade (COMBLIN, 1965, p. 8). Sem querer admitir as mudanças do mundo, a Igreja perde terreno no mundo, na vida das pessoas, tentando refazer o modelo de Constantino, pensando que se pode cristianizar a partir do poder. Essa, segundo Comblin, era a convicção de grande parte da Cúria Romana e por isso, entre Cúria e os movimentos, cria-se uma sintonia espontânea (COMBLIN, 2012, p. 40). Buscando razões para o abandono da Igreja fora de si mesmo, esse modelo não permite perceber que a religião católica abandonou as pessoas antes que elas a

³ Estas expressões são de minha autoria para traduzir a diferença entre os modelos pensados por Comblin.

abandonassem (COMBLIN, J. 1973, p. 78)⁴, ao insistir em uma postura “atemporal” que não permite a transmissão do Evangelho de maneira contextualizada, de modo que se possa dizer algo concreto à vida das pessoas e produzir igualmente uma teologia que contribua para a transformação do mundo (*Id.*, 2012, p. 39).

O *outro projeto* propõe voltar à simplicidade das origens. É um projeto que, situado face ao presente da história, está aberto à realidade e aos imprevistos do mundo e que, por isso, toca as pessoas e suas vidas. Nele se encontram pessoas que aceitam viver o Evangelho como as primeiras comunidades, fazendo presença no mundo pelo serviço aos pobres e à sociedade. Essas pessoas acreditam em um futuro diferente do presente e sem voltas ao passado. São pequenas minorias, mas certamente seus testemunhos suscitam outros movimentos de transformação da sociedade a partir dos valores evangélicos. A única constante desses católicos é não se deixarem mover pelo poder, apesar de terem de se relacionar com ele nas mais diversas instituições. O exercício do poder nesse modelo é o serviço em comunidade e não há outro.

3.1 O papado de Francisco

Certamente, em relação ao papa Francisco, há controvérsias e muitas opiniões de alas distintas sobre seu pensamento e seu comportamento. E é bom que as tenham. A unanimidade nesse caso definitivamente não se apresenta de forma positiva. Porém, mais que um modelo, creio poder afirmar que Francisco quer resgatar a identidade de *outro projeto* de Igreja cristã genuína, buscando o diálogo com o mundo, com o diferente, com a realidade, bem ao contrário de seus antecessores diretos.

3.2 A questão da identidade e teologia

Contudo, o desenvolvimento do *outro projeto* de Igreja remete à superação da reflexão sobre a relação entre identidade e teologia que há tempos cerca alguns teólogos. Comblin (1977) se pergunta “para que serve a teologia”. Por sua vez, Henri Bourgeois (2010) se pergunta igualmente sobre “sua utilidade” no contexto francês, ao passo que Moltmann, em seu contexto alemão, reflete longamente sobre a relevância da fé no mundo atual, afirmando de maneira assertiva: “Quanto mais a teologia e a Igreja tentam

⁴ Comblin lembra que o abandono das massas pela Igreja é recorrente desde o séc. XVII. Afirma Comblin: "Georges Morel (*Problèmes actuels de religion*, Paris, Aubier, 1968, p. 22), cita la respuesta de Corbon, el obrero que llegó a senador, en 1877, a Mons. Dupanloup: Monseñor, nosotros os dejamos hoy porque después de tantos siglos, vosotros nos habéis dejado a nosotros () Entiendo que, después de siglos, habéis abandonado nuestra causa temporal, habiendo incluso ejercitado vuestra influencia para impedir más bien que para favorecer nuestra redención social".

ser relevantes nos problemas atuais, mais se aprofundam em uma crise de sua própria identidade cristã” (MOLTMANN, 2011, p. 23).

Certamente, nas crises de relevância e identidade houve uma reação, por assim dizer, *ad-intra*: quanto mais teologia e Igreja tentaram ser relevantes nos problemas atuais, mais se aprofundaram em uma crise de busca de identidade. Esqueceu-se de que o que dá identidade à Igreja, mais do que dogmas, é a experiência que se faz deles. Ora, se os cristãos mesmos não têm consciência e experiência do que a teologia e a Igreja trazem em seu bojo, isto é, do mistério de Deus na história, como torná-las relevantes para um mundo que não se encontra nesse diapasão?

Entretanto, a forma de recuperar sua consciência e relevância frente ao mundo é que marca as diferenças. Levando em consideração a teologia como “um dos caminhos” de expressão da Igreja no mundo, a partir da reflexão feita desde suas bases mais seguras (Sagrada Escritura, magistério e tradição), podemos nos perguntar mais uma vez se a forma como foi desenvolvida do pós-Concílio até agora é a mais adequada para o mundo. Não nos parece.

Tomando como parâmetro o Concílio Vaticano II, podemos considerar a teologia produzida no pré-Concílio como desatualizada para seu tempo, assim como a do pós-Concílio também já não falava diretamente à sua época e nem muitos de seus membros estavam preparados para as mudanças que seriam consagradas em maio de 1968. Do mesmo modo, é válido afirmar que a teologia ou linha teológica “imposta” pelo papado de João Paulo II, realizada a partir de uma visão autorreferenciada, buscou dialogar com o mundo, a partir de um único prisma, razão pela qual concretizou poucos avanços na situação da Igreja diante de seus fiéis e do mundo.

Podemos, então, dizer que as teologias estão esgotadas em si mesmas? Certamente não. No entanto, as formas como elas são expressas e tentam ganhar espaço/relevância na reflexão comum talvez seja o problema, ora porque se perdeu a identidade (ou ela foi distorcida), ora porque a desconsideração da realidade relevante para o mundo não era para elas. Faltava em cada uma o elemento da experiência do Evangelho por parte dos teólogos que a faziam e por parte de seus destinatários? Como trazer à tona e fazer coincidir a essência do Evangelho e as experiências concretas que se podem realizar a partir dele?

4 A categoria da experiência para a teologia

A categoria da experiência de que tratamos aqui e que toca diretamente à essência da teologia, concerne tudo o que diz respeito às pessoas em suas dimensões física, psíquica, social e espiritual, de maneira a fazer

sempre referência à realidade, à sua interpretação e à sua compreensão. Com efeito, uma experiência pura sem compreensão e interpretação não pode ser considerada uma experiência. Ela exige sempre a cognição do acontecido para ser elaborada ou englobada como ação estável na vida de quem a experimenta.

A teologia nasce de uma experiência e é ela mesma uma disciplina hermenêutica de reflexão. Ela tem, portanto, sua raiz na experiência humana. A pergunta que decorre nas diferentes formas do fazer teológico é: mesmo em uma teologia tradicional, que pode ter seu acento na articulação de conceitos ou, por assim dizer, na normatividade, ela nega à realidade seu papel de *locus theologicus*? A. Dillen (2016, p.36) reflete: a que ponto experiência e ideias são respeitadas e solicitadas para se confrontarem a uma via teológica? Os teólogos querem somente saber o que pensam as pessoas e decidir por si mesmos? Qual é o lugar “da experiência” (cristã e não cristã), isto é, da experiência humana, e da doutrina no fazer teológico? Como elas podem ser postas em relação?

Primeiramente, é necessário ter em conta que a experiência tem um papel preeminente no fazer teológico. Nenhum teólogo em senso estrito é capaz de produzir uma teologia a partir de nenhuma experiência anterior com o mistério, transcendente, ou seja, com Deus mesmo. Textos podem ser produzidos, mas, estritamente falando, não serão jamais textos teológicos. Se os conceitos teológicos não são confrontados com a experiência, eles correm o risco de se tornarem instrumentos de poder e persuasão, de verdade absoluta, sem poderem ser criticados.

Ora, experiência é muito mais que um gesto ou uma simples ação. Tampouco é aplicação de uma teoria à prática. Experiência é a internalização da ação que foi apreendida de maneira cognitiva, que se compreende porque está sendo realizada, bem como suas consequências. Passa pelo emocional e o racional do humano e contribui para sua construção. A experiência traz em si uma *racionalidade própria*, uma “*connaissance pratique*” na expressão de H. Bourgeois, que deve ser levada em conta na construção do fazer teológico⁵.

H. Bourgeois, baseando-se na concepção de experiência de Ricoeur (1990), segundo a qual se trata de um elemento constitutivo do humano em relação de alteridade com o outro, concebe que a constituição do sujeito se dá concomitantemente à constituição da ação mesma em seus diversos níveis: linguístico, prático, narrativo e ético-político. O sujeito em si é capaz de

⁵ HENRI BOURGEOIS, *Questions fondamentales de théologie pratique*, p. 31, nota 5. Afirma: « Je préfère, quant à moi, parler de *connaissance pratique* plutôt que de *raison pratique* ». No corpo do texto guardamos a expressão original “*connaissance pratique*” por crer que ela tem um sentido mais amplo que a possível tradução em português.

relacionar-se com seu agente/locutor e é através desse relacionamento, durante a ação, que ele se apropria de sua *ipse*, de sua identidade. Ao final, é a alteridade de *si* que impulsiona a construção do sujeito no processo de atuar, porque é nela e através dela que está intrínseca a sua identidade, é nela e através dela que ele é capaz de relacionar-se.

Nesse sentido, Bourgeois mantém a concepção de que o aspecto prático da experiência humana não é imediato. É uma construção que difere da intuição, é uma elaboração que difere de sentimentos, é uma dimensão da vida que difere de um ato isolado. Nossa experiência tem certamente uma base pré-cognitiva feita de sentimentos, vontades e hesitações, mas à medida que a constituímos, damos-lhe uma forma própria indexada ao sujeito que a realiza, que opera uma passagem entre o ato e a prática, que é o atuar (RICOEUR, 1977, p. 39). Por isso, a experiência é o que permite ao sujeito inserir-se no mundo, por sua própria iniciativa, colocando nele suas questões de base. Essa “sistemática inscritiva” surge da complexidade que se dá entre sujeito e mundo, uma vez que sua prática e experiência são diretamente influenciadas por ele (instituições, saber, pessoas etc.). Agir e apropriar-se de experiência é, portanto, intervir *sobre* e não somente *com* a realidade (NADEAU, 1993, p. 105).

O autor segue afirmando que o conhecimento próprio da ação não é posterior ou anterior a ela, mas que ele está dentro da ação mesmo, acompanhando-a e habitando-a. O importante aqui é a fórmula “atuando”. De modo simultâneo, esse conhecimento permite às pessoas interpretar as circunstâncias do campo prático, redefinir ou reavaliar os objetivos perseguidos, calculando os meios disponíveis e falando consigo mesmas. Estão em processo de produzir-se e às vezes até mesmo “dizendo-se” aos outros, o que P. Ricoeur chamará de narrativas através de gestos e palavras (BOURGEOIS, 2010, p. 28). Finalmente, dirá Bourgeois que o atuar, compreendido pela racionalidade durante o atuar mesmo, é o que vem tornar-se efetivamente experiência, e esta, percebida cognitivamente e incorporada à realidade daquele que a realiza, torna-se uma ação estável.

Função social da teologia: teologia: experiência(s) e destinatários

Colocar face a face teologia e experiência é por decorrência perguntar-se como as pessoas podem ser ajudadas pela teologia ou por certas formas de teologia. Trata-se antes de definir o que Comblin chamará de “função social da teologia” (COMBLIN, 1977, p. 65). Em outras palavras, uma teologia que não tem por destinatário o humano, em especial primeiramente o pobre, e não é capaz de ajudá-lo a aproximar-se de Deus, não pode ser considerada teologia.

Nas diversas formas do fazer teológico, a definição do destinatário deverá nascer a partir da confrontação das experiências dos outros e da experiência

própria do teólogo, agente de pastoral ou crente. É essa confrontação que dará espaço ao real de forma que o resultado possa efetivamente enriquecer de maneira global a vida humana, realizando a de quem está fora do padrão ideal e sonhado primeiramente por aqueles que estabelecem os valores doutrinários.

Certamente, o fazer teológico tem sempre sua via normativa, visto que é um modo de pensar, um discurso sobre o desvelamento e a paixão por Deus, que pode ser interpretado de diferentes maneiras. Todavia, essa normatividade na teologia não se situa somente nos textos ou nos discursos acadêmicos.

H. Cameron (2010, p. 54) reconhece ao menos “quatro vozes”⁶ dentro da teologia e diz que esta se faz tendo em vista o diálogo entre as quatro. A primeira trata da *teologia normativa*, aquela dos textos bíblicos, da doutrina, do magistério e dos rituais formais; a segunda, a *teologia formal*, é realizada pelos discursos acadêmicos ou profissionais; a terceira, chamada *teologia “épousée”* (casada) tem como agentes os não-profissionais ou, em todo caso, leigos que desenvolvem uma teologia ordinária que muitas vezes pode vir de uma mera teoria, e finalmente a *teologia operante*, que se exprime dentro das ações/experiências humanas.

Ora, as duas últimas (*épousée* e operante) exigem distinguir o que pessoas dizem, creem e fazem e o que narram como experiências. Assim, ambas são mais que uma teologia espiritual ou aplicada, ou uma adaptação ou apropriação da teologia normativa explicada pelos acadêmicos. Levar em conta ações e pensamentos implica tomar como base do fazer teológico uma lógica própria e coerente que está dentro da experiência. É necessário adentrar, mergulhar (aproximar-se, *estar com*), para compreender, o que no dizer de Bourgeois seria uma *connaissance pratique* para poder teologizar.

Nesse sentido, a teologia que considera a experiência traz em si duas características marcantes (ou deve revelá-las como tal). A primeira é ser polifônica, isto é, faz-se necessário conjugar elementos das quatro vozes acima descritas.

A segunda é ser uma teologia que favorece o diálogo. Considerando a tradição como uma “aventura aberta” em que a vida – em diálogo com a cultura, com a experiência das pessoas e com os contextos – muda continuamente, e a “verdade como uma utopia” (DILLEN, 2016, p. 39),

⁶ Para Cameron, as quatro vozes se dão quando se associa à Teologia Operante a *Teologia normativa* (que considera os textos bíblicos, magistério e tradição); *Teologia formal* (a teologia que passa pelos discursos acadêmicos); a *Teologia “épousée”* (*espoused theology*), a que é realizada não somente por teólogos, senão que inclui os leigos que desenvolvem uma “*Teologia ordinária*” (nome dado por J. ASTLEY. *Exploring Ordinary Theology. Every Christian Believing and the Church*, Aldershot: Ahsgate, 2013).

como aquilo que devemos buscar, mas que jamais teremos, não resta outro caminho senão dialogar com o mundo. Ora, o diálogo entre diferentes pressupõe uma eclesiologia que leva cada ser humano a sério, seja ele batizado ou não. Se se defende uma teologia com o Povo de Deus, isso deve significar que a fé e a experiência de cada batizado são vistas com importância; se se defende uma teologia em diálogo com não-batizados, é necessário considerar com total importância suas referências pessoais não crentes ou baseadas em outras formas de crenças.

Ao final, podemos nos perguntar: qual é a teologia para os dias atuais? Qual delas reflete a instauração de um “outro projeto” de Igreja?

Ora, se considerarmos que a teologia não é somente uma coleção de expressões e conceitos claros sobre Deus, mas que deve necessariamente levar em consideração experiências dos seres humanos, resta-nos dizer que o papel que se atribui à importância da experiência no fazer teológico deverá estar diretamente ligado à imagem que se faz ou se tem de Deus, dependendo dela. Se acentuarmos o transcendente na experiência, as ciências sociais terão um papel de pouca relevância; afinal, a partir do olhar da fé, não precisamos de muita sociologia para entender as condições deficitárias de vida das pessoas (SCANNONE, 1983, p. 562); se considerarmos Deus agindo na vida das pessoas, essas experiências ganharão legitimidade maior.

Contudo, uma teologia que se baseia na experiência da encarnação de Deus no mundo, em busca de Sua criação através da revelação, pela qual Ele humaniza Seu projeto de salvação no mundo e que somente pode ser percebida pela experiência de seus destinatários através da moção do Espírito Santo, não pode ser considerada independentemente da experiência de homens e mulheres que constroem a história, que é espaço de sua atuação.

5 Do modelo romano ao projeto da Igreja de Cristo expressada por Francisco

Em termos de fazer teológico, o que representa a chegada de Francisco ao papado? Muito se tem falado e questionado sobre as posturas do papa, e sobre a “teologia” expressada por Francisco em congressos, simpósios e por meio de autores.

Rafael Luciani (2016) fala da “nova forma de fazer teologia em diálogo com as culturas e os povos” realizada pelo papa Francisco. José Leonardo Rincón S.J. (2016) destaca que, como bom jesuíta, “o Santo Padre é 100% cristocêntrico”, no sentido mais positivo possível. Francisco luta pela volta do fundamento cristológico como base para a ação humana, suas ações, que evidenciam a pureza de sua formação teológica aí expressada, aliada

à sua experiência com a chamada teologia do povo, que, segundo Scannone, é a forma com a qual a teologia da libertação se enraizou no contexto argentino. Ressaltam-se ainda sua proatividade e proposição, além do otimismo em meio a um contexto globalmente delicado. Sua concepção de Igreja se dá em torno às definições conciliares de Igreja do Povo de Deus, que está na realidade da história e deve fazer face a ela e suas demandas.

Carlos Galli (2016) aborda de maneira mais ampla a análise sobre Francisco a partir de dois prismas: o Espírito conciliar que toma novo impulso com esse papado e a ação do Espírito de Deus que se volta para as características da teologia latino-americana através da pessoa do papa.

Maria Antonia Chinello (2016), por ocasião do Encontro Comunicação e Misericórdia, organizado em Roma no mês de junho de 2016, afirmava que somente com gestos o papa está escrevendo em seu pontificado a “encíclica dos gestos”, aliada aos documentos formais. Afirma ela que, mesmo que ele não dissesse uma só palavra, somente em suas aparições já teria traduzido seu pensamento, com a vantagem de que gestos não dão margens às falsas interpretações.

A teologia da periferia chegou ao centro?

Contudo, gostaria de refletir nesse ponto não somente sobre o que foi expressado pelo papa, mas o que, a meu ver, fundamenta suas expressões e que efetivamente será base para o fazer teológico a partir de seu papado.

De fato, há muitos elementos na pessoa, nos gestos e nos escritos do papa que remetem à nossa forma latino-americana de ser. Em diálogo informal o professor Henri Derroite, UCL Louvain dizia sempre que “esse papa fala e faz coisas que somente um latino-americano é capaz de dizer”. Seguramente, a característica argentina aí aparece de maneira natural e, negando toda e qualquer esquizofrenia de quem chega ao poder, Francisco ainda se mantém Bergoglio. A proximidade do povo, a simplicidade com que sempre viveu na Argentina, a escuta e a observação “jesuítica”, e o julgamento pré-refletido até a decisão tomada, incorporam-se à determinação advinda de sua formação, de recuperar os dados e a essência do Concílio Vaticano II.

Com isso, podemos pensar que a teologia de periferia chegou ao centro ou, mais do que isso, pensar que a teologia proposta por Francisco traz em si fortes elementos da periferia de sua origem? Quando me perguntam sobre a “teologia de Francisco”, eu estou convencida de poder afirmar que Francisco não é teólogo em sentido estrito e muito menos tem a preocupação de sistematizar seu pensamento. Ele é efetivamente um pastor com grande base teológica, que delega a nós Povo de Deus, suas experiências configuradas na construção de suas ações que apontam linhas concretas

e trazem para a reflexão elementos próprios do Concílio e elementos característicos latino-americanos. Esses devem necessariamente pautar a retomada da proximidade da Igreja com o mundo e com o Evangelho, fazendo-nos recordar a Joseph Moingt S.j. em sua obra emblemática “*L'Évangile sauvera l'Église*” e o elemento essencial do *humanismo* do Evangelho (MOINGT, 2013, p. 20).

Com certeza, nesse processo, suas preocupações já estavam escritas desde o contexto latino-americano quando ainda possivelmente nem pensava em assumir essa função. Nesse sentido, o Documento de Aparecida (DAp.), do qual foi relator e que vem citando frequentemente, é uma boa pista para seus passos atuais, fortemente alargados pela complexidade da Igreja global e suas demandas que agora tem a seu cargo.

Destaco aqui uma característica do fazer de Francisco, a que julgo mais marcante e me parece essencialmente ligada a Aparecida, da qual, em minha opinião, decorrem todas as outras possíveis, que é a exigência da *missionariedade* e da proximidade para o anúncio do Evangelho. Ser missionário, como seus gestos demonstram, é estar ao nível do outro, olhar nos olhos, falar em condição de igualdade de uma Boa Nova, que talvez possa ser efetivamente boa para seu ouvinte. Essa é, de fato, a “nova evangelização” esperada, que se representa por uma Igreja em saída que possa realmente “primeirar” nas “periferias existenciais e sociais”, anunciando esperança, caridade e misericórdia de Deus. Se, na inspiração de João XXIII, o Concílio seria um novo pentecostes, como nos lembra Galli, aos olhos daqueles que esperaram 50 anos para uma grande virada na Igreja, ele finalmente acontece neste papado.

De fato, encíclicas são uma das formas mais elevadas de expressão de um papado. Neste, em especial, vê-se revelado nos gestos o que se traduz nos documentos ou se quer traduzir para o mundo, como se os documentos estivessem falando através dele. Gestos impactantes, que se veem posteriormente revelados nas ações seguintes, nos documentos ou simplesmente traduzidos ao mundo como testemunho para seu seguimento.

Nesse sentido, creio poder afirmar que a teologia formal que Francisco apresenta em documentos perdem o sentido se os lemos separados de seus gestos, expressões e falas, uma vez que estes são mais que simples ações. São efetivamente testemunhos, isto é, gestos que querem dizer algo mesmo de Deus e que, por assim serem, motivam outras pessoas a realizá-los.

Não raro, ouvimos hoje pessoas falarem que podem agora realizar com tranquilidade determinados gestos em seus contextos, afirmar determinadas expressões com muito mais tranquilidade, uma vez que o próprio papa o fez ou o disse. Não raro, hoje vemos pessoas que haviam se afastado da Igreja pelas mais diversas razões ou de outras denominações religiosas,

acenam com sinais de aproximação e admiração. Nesse “outro projeto” eclesial, a Igreja “está” não só porque aí está sua estrutura, mas porque aqueles que nela estão se sentem impelidos ao anúncio do Evangelho.

Os gestos de Francisco advêm de sua experiência e somente é capaz de dar testemunho aquele que faz primeiramente a experiência de Deus. Por isso, realiza a forma mais alta da teologia prática ao fazer coincidir sua experiência de Deus, sua experiência pastoral, às experiências de homens e mulheres que demandam e esperam da Igreja uma resposta concreta às suas vidas.

A nós, teólogos(as), leigos(as), agentes de pastoral, padres e bispos, restamos o desafio de realizar uma *teologia operante* a quatro vozes, que necessariamente inclui no fazer teológico e pastoral a hermenêutica de seu testemunho, que pode ser traduzido na primazia do humano, na primazia do pobre, na primazia de Deus misericordioso, enfim, na primazia da vivência do Evangelho como base para a ação eclesial nos mais diferentes níveis. Ele gesticula e nós sistematizamos, inculturamos e encarnamos seus gestos universais.

O que chegou a Roma não foi uma teologia de periferia, uma vez que esta já havia de alguma forma chegado aos documentos pontifícios depois da segunda metade do papado de João Paulo II, sobretudo aos documentos sociais. O que chega é um pastor que, formado “no chão da América Latina”, realidade que conhece bem, leva consigo elementos da teologia latino-americana, seja ela continental ou argentina, e amplia a demonstração de sua intenção para a Igreja, sua ecclesiolgia, através de gestos concretos advindos de sua experiência, que se traduzem em testemunhos, que, por sua vez, se convertem em chave para a encarnação de outro modelo de Igreja no mundo, contribuindo efetivamente para sua transformação.

Conclusão

Neste texto, quisemos destacar a importância da experiência humana não somente como fator de renovação, mas – e sobretudo – como chave para a continuidade das mudanças. Para tanto, fizemos uma análise geral das teologias desenvolvidas no pré e pós-Concílio por aqueles que, sem a percepção/experiência do mundo em que se encontravam, realizaram um déficit de tempo entre conteúdo e realidade.

Que as mudanças propostas por Francisco são notáveis, importantes e necessárias, só duvidam aqueles que não querem ter a experiência concreta atual e por isso desejam a manutenção de uma Igreja Romana de rubricas, textos e liturgias desencarnados da realidade.

O que afirmamos é que diante das mudanças e resgates de valores religiosos, éticos e morais Francisco, mais que a uma reflexão teológica formal, nos convida a cada um nós, assim como seu exemplo a realizar uma *experiência pessoal e humanizada do Evangelho*, como base das transformações e respostas que a Igreja e a Teologia podem contribuir às demandas cada vez mais complexas do séc. XXI. É a consideração da racionalidade da ação, adquirida pela cognição da experiência, que é, a nosso ver, a chave e alicerce da manutenção da contínua transformação do pensamento teológico e da situação da Igreja no mundo.

Referências

- AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2010.
- BOURGEOIS, H. *Questions fondamentales de théologie pratique*. Bruxelles: Novalis-Lumen Vitae, 2010.
- CAMERON, H. *Talking about God in Practice Theological: action research and practical theology*. London: SCM Press, 2010.
- COMBLIN, J. La cultura de los pobres. *Revista Pastoral Popular*, Santiago, n. 195, p. 2-12, 1965.
- _____. La Teología de la revolución: teoría. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1973.
- _____. Teología ¿Qué clase de servicio? In: GIBELLINI, R. (Ed.). *La nueva frontera de teología en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- _____. As grandes incertezas na Igreja atual. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 265, p. 36-58, 2007.
- _____. *Teologia da Libertação, Teologia Neoconservadora e Teologia Liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *L'Église: crise et espérance*. Disponível em: <http://www.culture-et-foi.com/texteliberateur/Joséph_comblin.htm>. Acesso em: 20 jan. 2017.
- CONGAR, Y. *Jalons pour une théologie du laïcat*. Paris: Cerf, 1961.
- _____. *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*. São Paulo: Nhanduti, 2012.
- CHARDIN, T. *Le phénomène humaine*. Paris: Seuil, 1955.
- CHENU, M.D. *La théologie est-elle une science?* Paris: Fayard, 1975.
- COX, H. *O futuro da fé*. São Paulo: Paulus, 2015.
- DILLEN, A. Le statut de l'expérience en théologie: l'abîme entre l'idéal et la réalité. In: JOIN-LAMBERT, A.; LIEGOIS, A.; CHEVALIER, C. *Autorité et pouvoir dans l'agir pastoral*. Bruxelles: Lumen-Vitae, p. 36-47, 2016.
- GALLI, C. *Francisco: una nueva hora de la Iglesia Latinoamericana*. Disponível em: <<http://www.teologiahoy.com/secciones/iglesia-en-salida/francisco-una-nueva-hora-de-la-iglesia-latinoamericana>>. Acesso em: 29 jan. 2017.

JOÃO PAULO II. Homélie dans la Cathédral de Gniezno. *Documentation Catholique*, n. 1767, p. 611-612, 1 juillet 1979.

_____. L'appel de Saint-Jacques-de-Compostelle. *Documentation catholique*, n. 1841, p. 17, 5 décembre 1982.

_____. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. v. 8/1. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1985.

_____. Homélie lors de la messe concélébré a Sant'Appolinare in Classe, 11 mai 1986. *Documentation Catholique*, n. 1921, p. 636-637, 6 juillet 1986.

_____. Discours au corps diplomatique du 10 janvier 1987. *Documentation Catholique*, n. 1934, p. 186, 15 février 1987.

_____. Encyclique Centesimus Annus. *Documentation Catholique*, n. 2029, p. 521-525, 2 juin 1991.

_____. Homélie durant la concelebration eucharistique pour le millénaire de saint Adalbert. *Documentation Catholique*, n. 2164, p. 665, 20 juillet 1997.

_____. *Entrez dans l'espérance*. Paris: Plon-Mame, 1994

JOÃO XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia*: discurso na abertura solene do Concílio Vaticano II em 11 de outubro de 1962. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html>. Acesso em: 20 jan. 2017.

LUBAC, Henri. *Œuvre Complètes II*: première Section "L'homme devant Dieu". Paris: Cerf, 1999.

LUCIANI, R. *Entrevista*. Disponível em: www.periodistadigital.com/religion/america/2017/01/23/rafael-luciani-uno-de-los-objetivos-del-encuentro-es-apoyar-el-proceso-de-cambios-que-el-papa-lleva-adelante.shtml#. Acesso em: 29 jan. 2017.

MANZATTO, A. Cristologia Latino-americana. In: SOUZA, N. (Ed.). *Temas de Teologia Latino-Americana*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 25-65.

MARITAIN, J. *La personne humaine et la société*. Paris: Desclée, 1939.

MICCOLI, G. *Le pontificat de Jean-Paul II: un gouvernement contrasté*. Bruxelles: Lessuis, 2012.

MOLTMANN, J. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2011.

MOUNIER, E. *Le personalisme*. 12ème. ed. Paris: PUF, 1971.

MUOLO, M. *Papa Francesco e l'enciclica dei gesti*. Disponível em: <<https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/i-gesti-di-papa-francesco>>. Acesso em: 29 jan. 2017.

NADEAU, J. La fonction révélant des pratiques pastorales. In: REYMOND, B. (Ed.). *La Théologie pratique*. Paris: Beauchesne, 1993, p. 103-116.

O'MALLEY, J.W. *L'événement Vatican II*. Bruxelles: Lessius, 2011.

PAULO VI. Carta Encíclica *Populorum Progressio*. Disponível em : <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>. Acesso em: 20 jan. 2017.

RINCÓN, J.L. *El pensamiento libre*. Disponível em: <http://www.elpensamientolibre.com/2016/09/interpelaciones-del-papa-la-teologia>. Acesso em: 29 jan. 2017.

THILS, G. *Théologie des réalités terrestres*. Bruges: Desclée de Brouwer, 1946.

_____. Pour une théologie de structure planétaire: médiations universelles de salut et chrétienté. In: ALBERIGO, G.; JOSSUA, J.; MENOZZI, D. (Ed.). *La chrétienté en débat*. Paris: Cerf, 1984, p. 77-87.

RICOUER, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. Herméneutique de l'idée de révélation. In: RICOEUR, P. et al. . *La révélation*. Bruxelles: Facultes Universitaires Saint-Louis, 1977, p. 38-39.

SCANNONE, J. Teología de la Liberación. In: FLORISTÁN, C.; TAMAYO J. *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 562-579.

VILANOVA, E. *Historia de la Teología Cristiana*. Barcelona: Herder, 1992. v. 3.

Artigo submetido em 02.03.2017 e aprovado para publicação em 25.05.2017.

Alzirinha Souza é Doutora em Teologia pela *Université Catholique de Louvain* (2014), Bélgica. Mestre em Teologia pela Universidad San Dámaso (2009), Madrid, Espanha. Professora de Teologia Sistemática do Instituto São Paulo de Estudos Superiores.

Endereço: Rua Herval 497/133
Belezinho
030620.000 São Paulo – SP
alzirinhasouza@gmail.com