



## A INTERDEPENDÊNCIA ENTRE IGREJA E MUNDO: UMA ABORDAGEM A PARTIR DA TEOLOGIA DE JUAN LUIS SEGUNDO

THE INTERDEPENDENCE BETWEEN THE CHURCH AND THE WORLD: AN  
APPROACH FROM THE THEOLOGY OF JUAN LUIS SEGUNDO

*Degislando Nóbrega de Lima\**

### RESUMO

Abordagem da relação entre Igreja e mundo a partir do pensamento eclesiológico do teólogo uruguaio Juan Luis Segundo. O artigo parte da constatação de posições conflitantes no pós-Concílio Vat. II manifestas na forma de aproximação acrítica ao mundo e medo de auto-relativização da Igreja e se propõe destacar da eclesiologia segundiana aspectos iluminadores para a superação da criticidade e do medo na relação Igreja-mundo, compreendendo a raiz do parêntesis histórico nessa relação e o novo contexto teológico que favorece a quebra do entrave para uma relação dialogal.

**PALAVRAS-CHAVES:** Cristianismo; Igreja; Mundo; Concílio Vaticano II; Eclesiologia

### ABSTRACT

Approach to the relationship between the church and the world, parting from the ecclesiological thinking of the Uruguayan theologian Juan Luis Segundo. The article begins by pointing out conflicting positions after the Vatican II, which show in the church's uncritical way of approaching the world and the fear of self-relativization. It proposes to point out illuminating aspects for the overcoming of the uncritical attitude and the fear of the relationship of the church and the world in Segundo's ecclesiology. It aims at understanding the root of the historical parenthesis in this relationship and the new theological context, which favors the breaking of the obstacle for a dialogical relationship.

**KEYWORDS:** Christianity; Church; World; Vatican II; Ecclesiology

---

\* Doutor em Teologia pela Westfälische Wilhelms Universität-Münster, Alemanha. Professor de Teologia Sistemática na graduação e no mestrado em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP. E-mail: [degislando@unicap.br](mailto:degislando@unicap.br).

## INTRODUÇÃO

A questão da relação Igreja e mundo mereceu muita atenção do Concílio Vaticano II porque as mudanças em todos os âmbitos da vida trazidas pela modernidade desafiavam a Igreja e sua Teologia a uma ressignificação dos tesouros da fé em interlocução com os novos paradigmas científico, antropológico, cultural e político. Já na abertura do Concílio, o papa João XXIII expressava a consciência da agudeza dessa questão no discurso programático de 11 de outubro de 1962, *Gaudet mater ecclesiae*, no qual fixa três diretrizes para a tarefa conciliar: uma visão sapiencial da história humana, uma superação da relação “bancária” com a Doutrina Cristã e, finalmente, a busca da unidade de todos os cristãos e da família humana (SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, pp. 387-394).

João XXIII introduz uma orientação pastoral no modo de situar a Igreja na relação com a humanidade pela qual ambas se afetam mutuamente<sup>1</sup>. A novidade que esta intuição pastoral introduzia na missão de toda Igreja era o fato de colocar em ação o princípio que conduz toda a doutrina cristã e que é de ordem relacional, ou seja, a valorização da dimensão ativa do receptor da Boa Nova, do Evangelho que não é um ator submisso e passivo face a uma Palavra puramente exterior, mas um sujeito livre cuja liberdade se mostra libertada do interior de si mesma na recepção da Palavra de Deus.

A recepção dessa novidade, no entanto, ocorreu numa atmosfera marcada, por um lado, pela euforia muitas vezes acrítica de aproximação ao mundo e, por outro lado, pelo medo de uma auto-relativização tão profunda que levaria a Igreja, por sua vez, a perder sua identidade, sua distinção, sua função e legitimidade<sup>2</sup>.

O presente artigo se propõe destacar da eclesiologia de Juan Luis Segundo<sup>3</sup> elementos que permanecem atuais e iluminadores na busca de valorização da relacionalidade entre Igreja e

---

<sup>1</sup> Ver: FRANÇA MIRANDA, Mario de. **A Igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 15-34. O autor aborda diversos empreendimentos associados ao Concílio Vaticano II, como o diálogo ecumênico, o diálogo inter-religioso, o diálogo com a cultura, a partir do que ele chama “o sonho de João XXIII”, sintetizado nas palavras *aggiornamento* e *diálogo*.

<sup>2</sup> KEHL, Medard. **A Igreja: uma eclesiologia católica**. São Paulo: Loyola, 1997, pp. 168-192. O autor apresenta nessas páginas uma fecunda análise da situação da fé na dialética entre individualização e institucionalização na contemporaneidade.

<sup>3</sup> Juan Luis Segundo nasceu em Montevideu no Uruguai em 31 de Outubro de 1925, onde viveu a maior parte de sua vida e faleceu no dia 17 de janeiro de 1996, aos 70 anos de idade e 54 anos de Companhia de Jesus. Deixou uma vasta obra teológica cuja marca central é busca de superação do divórcio entre fé e vida, através do resgate da vivacidade original da mensagem cristã no mundo contemporâneo. Segundo foi um dos iniciadores da

mundo não como um aspecto periférico que deva ser considerado na missão, mas como central no próprio ser da Igreja e que, sem a pretensão de esgotar a temática, contribuam para superar pseudos impasses e a ampliar o horizonte teológico da questão.

## 1. PERFIL DA ECLESIOLOGIA SEGUNDIANA

O fio condutor da reflexão eclesiológica de Juan Luis Segundo é a concepção de Igreja-sinal, cuja essência e função se definem pelo serviço e pelo diálogo com o mundo, pois a relação Igreja-mundo apresenta características análogas às mesmas que fundamentam a relação entre revelação e história. Decorre dessa concepção que uma compreensão mais profunda da relação Igreja-mundo é condicionada pela superação dos mecanismos mentais que sustentaram a cristandade e sua ideia de co-extensividade e indiferenciação entre Igreja e sociedade.

A concepção da Igreja como sinal - cuja forma de ser no mundo é definida com a imagem de fermento, sal e luz para toda a casa humana - reclama a subordinação da pertença eclesial à transparência da sua significação no mundo, que se realiza através do diálogo criador, do amor criativo e desinteressado.

Em termos de configuração isso supõe que a Igreja deve se manter como minoria qualitativa, dadas as dificuldades óbvias de compatibilização entre ser sinal e, ao mesmo tempo, maioria numérica. Somente assim é que a Igreja cumprirá sua missão significativa de traduzir a mensagem divina nos diversos contextos da história. Todo o ser da Igreja, seus elementos constitutivos, suas funções e estruturas devem estar ao serviço da tradução criadora desta mensagem no mundo. Assim sendo, a Igreja, na visão segundiana, não constitui um mundo em si, separado, mas é parte do mundo, da grande casa da humanidade. Ora, isso desafia a um maior aprofundamento sobre o modo e, portanto, sobre o "como" da realização do diálogo da Igreja com o mundo a partir de algumas questões: será que a Igreja poderia realizar sozinha a tarefa de ser sinal do reino de Deus no mundo? A Igreja que conhece pela fé o foco gerador de luz pode prescindir do mundo para iluminá-lo?

---

corrente teológica na América Latina que se tornou conhecida como Teologia da Libertação e seu trabalho centrava-se na reflexão teológica com leigos(as) visando uma fé adulta, aberta ao discernimento dos sinais dos tempos e apta para contribuir eficazmente na humanização das realidades históricas. Ao longo de sua vida, ministrou seminários em vários lugares da América Latina, sobretudo da América do Sul, na universidade de Harvard, na universidade de Chicago, na faculdade de teologia dos jesuítas, em Chicago, na faculdade dos presbiterianos, também em Chicago, na faculdade dos jesuítas em Toronto, na faculdade dos jesuítas na Irlanda, no Centro Sèvres em Paris e na universidade de Lyon.

## 2. APROXIMAÇÃO À RAIZ DO PARÊNTESES DO DIÁLOGO IGREJA-MUNDO

Segundo considera que o fato de a teologia da história e a teologia das realidades terrestres serem desenvolvimentos recentes, provocou um parêntesis no diálogo que deveria ser continuamente empreendido entre a Igreja e o mundo e, conseqüentemente, na formação da consciência dos cristãos, na medida em que

Los últimos siglos de la historia de la Iglesia son una prueba de ello. La actitud de repliegue, cuando no pudo reivindicar sus supuestos derechos; la táctica pastoral de querer crear otro mundo dentro del mundo, con instituciones propias que aislaran al cristiano del resto de la humanidad, fueron obstaculizando el diálogo Iglesia-mundo y produciendo en la conciencia de los cristianos el divorcio entre la religión y la vida (SEGUNDO, 1968, p.172).

A raiz do parêntesis do diálogo entre Igreja-mundo parte de uma situação casual, mas certamente privilegiada, da Igreja na Idade Média, a partir da qual foi levado à plenitude o intento de sínteses de Santo Agostinho por São Tomás de Aquino com categorias aristotélicas, resultando na transformação da visão filosófica do ser e especialmente do mundo num marco que servia de veículo à revelação. Através desta síntese alcançava-se a unidade do saber e a disposição hierárquica de suas partes. Nesta síntese, de acordo com Segundo

Cada elemento tenía su lugar y todo estaba jerarquizado y en orden para conducir a Dios. Cielo y tierra, tiempo y eternidad, individuo y sociedad, Estado e Iglesia, razón y fe, se correspondían en una armonía nunca vista. En esta síntesis del pensamiento, el mundo había perdido su autonomía para integrarse en una visión religiosa y, por otra parte, definitiva, porque las estructuras e instituciones, al participar de un orden divino, se convertían en rígidas y estáticas. En una palabra, esta síntesis del saber y jerarquización de la realidad, traía como consecuencia una fuerte tentación de inmovilismo, la conciencia de un estado ideal que miraba con horror toda búsqueda e inquietud. La investigación, por lo mismo, quedaba anestesiada por el temor a todo peligro que amenazara romper ese encanto, el encanto de la paz y el orden en la sociedad, en el conocimiento y en la piedad (SEGUNDO, 1968, pp. 173-174).

Na percepção segundiana, portanto, na raiz do parêntesis do diálogo da Igreja com o mundo está uma visão religiosa sacralizadora das estruturas e instituições, inflexível a toda nova imagem de mundo. Daí toda dificuldade da Igreja com o Renascimento e também sua atitude regressiva frente à nova imagem de mundo que foi sendo desenvolvida na modernidade. Subjacente à tal atitude está a indiferenciação entre a fé e uma determinada imagem do mundo. O que decorre disso é um frequente rechaçamento da antiga fé por parte dos novos inventores de novas imagens do mundo e, vice-versa, da parte dos crentes que se descobriam na situação

de ter de preservar firmemente uma imagem antiquada do mundo para poder permanecer crente. Neste contexto, a teologia perdeu sensibilidade em relação aos sinais dos tempos das novas situações históricas e dos novos horizontes do pensamento humano:

Mientras el mundo se caracterizaba por un proceso de movilidad y progreso, donde la imagen cósmica de Tolomeo era desplazada por la de Copérnico; la física de Newton por la de Einstein; el estatismo de los seres vivos de Linneo por evolución de Darwin; la imagen clásica del hombre por la nueva psicología profunda y la sociología, etcétera; la Iglesia parecía desconfiar profundamente del sentido de la historia (SEGUNDO, 1968, p.175).

Dessa desconfiança resultou um ofuscamento do sentido da história como uma categoria permanente da história da salvação e, por conseguinte, uma impossibilidade de diálogo com o mundo que ia consolidando seu pensamento no devir histórico.

Diferentemente da avaliação que às vezes se faz, Segundo entende que o entravamento do diálogo da Igreja com o mundo não ocorre pelo fato dela dispor de uma revelação, uma doutrina, uma vez que a posse de uma doutrina não é algo restrito aos cristãos, mas sim algo encontrado em qualquer pessoa madura (SEGUNDO 1, p. 179.). Uma doutrina só se transforma em barreira ao diálogo quando se torna fanática, ou seja, quando a doutrina

[...] se transforma em absoluto, en algo en sí e intocable, que divide la humanidad en dos. Esta crispación sobre una determinada concepción de la vida constituye el fanático. Este es, precisamente, el que introduce su sistema de ideas y valores en el templo (fanum), sacralizándolo. Es que, a pesar de las apariencias, esta actitud hunde sus raíces en una fundamental inseguridad de la personalidad (SEGUNDO, 1968, p. 179).

Existem doutrinas abertas, não fanáticas, cuja vivência não divide e que, por estrutura, admitem ser questionadas. Este é o caso do cristianismo, mesmo que como mensagem revelada comporte algo de intocável e irreformável. O irreformável e intocável da revelação cristã não constitui causa de fechamento fanático. E isto por duas razões: a primeira relacionada à finalidade do que foi revelado, pois a revelação não informa o crente sobre como proceder modificações de ordem experimental. Desta forma, encontramos-nos todos, crentes e não-crentes, diante da mesma tarefa de buscar a verdade. A segunda razão, que complementa a primeira, relaciona-se ao fato da revelação não constituir uma lista de soluções eternas para problemas concretos. Por isso, o fato do cristão inspirar-se no que foi revelado não lhe permite a pretensão de que tal solução seja a solução cristã (GS 43). Assim, o dado revelado pode inspirar todas as decisões

do cristão e não determinar totalmente nenhuma, pois sempre haverá algo irreduzível proveniente da experiência histórica compartilhada com o resto da humanidade. O dado revelado, intocável, irreformável, como, por exemplo, de que Jesus Cristo é Deus, iluminará o cristão, mas não o disporá dos meios e da técnica de intervenção e modificação da realidade:

Y, al mismo ritmo de la maduración cristiana, el camino entre la frase inmutable y la acción concreta se alarga y exige pasar por todos y cada uno de los interrogantes humanos. Saber que Jesus Cristo es Dios seguirá iluminando la acción, pero la importancia determinante de esos interrogantes, no sólo para la praxis, sino aun para saber todo lo que significa la fórmula de la fe, crecerá indefinidamente. Y en la misma medida el cristiano adulto, sin negar la irreformabilidad de su fe, pasará del fanatismo al diálogo (SEGUNDO, 1968, p. 180)<sup>4</sup>.

Para Juan Luis Segundo, mesmo a Doutrina Social da Igreja do período que vai da encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII até Pio XII, inclusive, não comporta uma atitude de diálogo com o mundo no sentido do Vaticano II (SEGUNDO 1, p. 187). Essa tese se justifica, entre outros, no argumento de que a Doutrina Social da Igreja do período aqui em análise ter se realizado num contexto teológico anterior ou concomitante ao debate sobre a compreensão de sobrenatural e de sua relação ao natural. A noção de temporal, então, é concebida como algo destituído de valor próprio e como uma estrutura natural na qual atua o ser humano, sendo que para o cristão o valor do temporal procede unicamente da relação entre a observância e respeito à lei natural e da tendência ao fim sobrenatural (SEGUNDO, 1968, pp. 188-189). Trata-se, portanto, de um contexto dualista que não favorece uma valorização do mundo a partir de dentro do próprio mundo. No entanto,

[...] el diálogo Iglesia-mundo supone, en primer lugar, una valoración positiva del mundo (precisemos, de la humanidad no-cristiana), de su proceso de evolución y maduración; y, en segundo lugar, esa valoración há de ser tal, que la Iglesia (o los cristianos) no sólo renga como función 'animar' com principios morales la vida económica y social, sino que además reciba del mundo no-cristiano um aporte real. Tal valoración sólo puede existir dentro de una concepción teológica que afirme la vocación histórica del hombre —de todo hombre— como vocación sobrenatural y que vea en la gracia no un privilegio exclusivo de los cristianos sino la comunicación gratuita de un Dios que se da a todo hombre, y ante el cual el hombre opta (lo acepta o lo recusa) en cada una de sus relaciones humanas, sea él consciente o no de la significación profunda de su opción (SEGUNDO, 1968, p. 189-190).

<sup>4</sup> Ver também: SEGUNDO, 1968, pp. 182-185; SEGUNDO, J. L. **Massas e minorias na dialética divina da libertação**. São Paulo: Loyola, 1975, pp. 65-98; SEGUNDO, J. L. **Teología abierta: Iglesia-gracia**. Madrid: Cristianidad, vol. I, 1983/1984, pp. 182-185.

Na avaliação segundiana, a concepção de Igreja e de sua relação com o mundo que permeia a Doutrina Social da Igreja até Pio XII, bem ilustrada na encíclica de Leão XIII *Immortale Dei* e na *Mystici corporis* de Pio XII, com uma imagem auto-suficiente da Igreja, concorre decisivamente para o entrave de um diálogo fecundo:

Este lenguaje no permite una interpretación de la doctrina social (que se desarrolla en este contexto teológico) en términos de diálogo. Una Iglesia que da y que dialoga com el resto de la humanidad es una Iglesia que se sabe parte de la humanidad, porción consciente del misterio profundo que se realiza en toda existencia humana y en la humanidad globalmente considerada en su devenir histórico. Una Iglesia que dialoga es una Iglesia que se sabe orientada por definición al servicio de la humanidad (SEGUNDO, 1968, pp. 190-191; 1825).

### 3. MUDANÇA DE CONTEXTO TEOLÓGICO E O DESENTRADE NO DIÁLOGO ENTRE IGREJA E MUNDO

Segundo aponta dois pontos significativos da mudança de contexto teológico que são decisivos para a superação do entrave no diálogo entre Igreja e mundo, cujas raízes foram apresentadas acima. O primeiro ponto refere-se à perspectiva cósmica de Teilhard de Chardin que situa a Igreja como eixo central de convergência universal e ponto preciso emergente de encontro entre o universo e o ponto ômega. O segundo ponto refere-se à noção de sinais dos tempos, fundamental no tratamento da questão do diálogo (SEGUNDO, 1968, p. 180). Qual, então, a relevância desses pontos na configuração de um novo contexto teológico de acordo com Juan Luis Segundo?

a) **A Igreja numa perspectiva cósmica:** o pensamento de Teilhard de Chardin possibilita uma compreensão do nosso tempo a partir de uma perspectiva de desenvolvimento cósmico. Uma imagem de Chardin sobre o nosso novo contexto de evolução universal, aponta para uma outra humanidade que deve surgir com a consciência da tarefa de pilotagem do universo. Desta imagem chardianiana sobre a descoberta do protagonismo humano na pilotagem do universo, Segundo recolhe cinco elementos que auxiliam na sua sistematização eclesiológica: Primeiro,

Para Teilhard, 'en el corazón del fenómeno social está llevándose a cabo una especie de ultra-socialización: aquella por la cual la Iglesia se forma poco a poco, vivificando com su influencia y recogiendo en su forma más sublime todas las energías espirituales de la noosfera; la Iglesia, porción reflejamente cristificada del mundo; la Iglesia, foco principal de afinidades inter-humanas por super-caridad; la Iglesia, eje central de convergencia universal' (SEGUNDO, 1968, p. 175).

Segundo relaciona esta imagem de Chardin com sua reflexão sobre a essência e função da Igreja que é, na sua visão, a porção reflexivamente cristificada, ou seja, aquela porção capaz do exercício do amor a partir do conhecimento do seu mistério revelado. O segundo elemento, a perspectiva cósmico-evolutiva propicia uma imagem da Igreja como irrupção da superabundância de consciência que se processa quando a revelação de Deus completa e equilibra o elemento reflexo que significa o umbral humano. Tal perspectiva explicita a função necessária da Igreja na humanidade:

Así la Iglesia cumple una función necesaria en la humanidad que avanza y que perecería si no avanzara. 'Cuanto más el hombre, abriéndose a la noción de función humana universal, se eleve en la apreciación del papel que juegan en el mundo las fuerzas de opción y de conciencia, tanto más comprenderá que la aparición sobre la tierra del pensamiento reflejo, implica necesariamente, para completarla y equilibrarla, outra reflexión, la del todo sobre la mónada (que sigue a la de la mónada sobre sí misma), es decir una revelación.' (SEGUNDO, 1968, pp. 175-176).

Terceiro elemento, a Igreja desempenha uma função essencial na evolução, não unicamente por representar a face religiosa da civilização em transição, mas por ser um fenômeno de amplitude universal que assinala a aparição de uma nova ordem vital na ordem da consciência humana. Em consonância com o pensamento de Chardin, Segundo indica que esta nova ordem vital refere-se à substituição gradual do simples esforço por sobreviver por um atrativo do porvir que, concretamente, traduz-se no fato de que o inacabado, o ideal, vai tomando um espaço cada vez maior de nossas ideias e afetos pessoais. E aqui reside a base que faz necessária a função da Igreja, porção reflexivamente cristificada, que contribui para o avanço radical da humanidade a partir da revelação, considerando que

[...] sólo un saber que venga de la Totalidad y que nos ilumine sobre lo que aún está fuera de nuestra experiencia, pero que es ya término y equilibrio de nuestras vidas, puede servir de apoyo a la humanidad que se transforma: 'A partir del hombre, la activación de la energía necesaria para el mantenimiento y el progreso de la evolución se obtiene excitando un foco de atracción situado siempre más alto y más lejos en el tiempo. Lo cual quiere decir que esa activación toma cada vez más los caracteres y las dimensiones de una fe.' Dicho en otras palabras, 'el mundo no puede continuar avanzando hacia una mayor complejidad y conciencia, desde que se volvió humano, a no ser abriendo un lugar cada vez más explícito para las fuerzas espirituales de la esperanza.' (SEGUNDO, 1968, pp. 176-177)

Quarto elemento, a universalidade da Igreja se realiza seguindo a mesma lei dos sucessivos umbrais da evolução: surgimento da vida: fenômeno frágil e minúsculo comparado com a imensidade sideral; aparição do ser humano: enquanto quantidade de energia hominizada parece ser irrisório relacionado com as forças termodinâmicas, no entanto, representa a esperança do mundo. Nas coordenadas deste mesmo dinamismo, Segundo entende que a Igreja

[...] introduce, en ese proceso de personalización, el misterio hecho consciente del amor, que es el último y decisivo fermento personalizante del universo. Su fragilidad y su pequeñez, aun dentro de la 'cantidad de energía hominizada', no son, pues, obstáculos a la universalidad concentrada en ese fermento (SEGUNDO, 1968, pp. 177-178).

Quinto elemento, a partir do pensamento de Teilhard de Chardin, Juan Luis Segundo desenvolve uma compreensão da condição de fermento da Igreja, na medida em que explica o fenômeno da realização da universalidade pelo viés minoritário, característico das sínteses superiores e decisivas da evolução. É bom ter presente que, ao contrário do que ocorre nas sínteses superiores, nas sínteses mais simples da escala evolutiva a universalidade se realiza de forma quantitativa e a energia que aí se acumula é mínima e sujeita à degradação em energia invisível que se chama entropia. Assim, Segundo propõe que se aplique analogicamente à Igreja os mesmos caracteres distintivos indicados por Chardin para o ser vivo e a originalidade da vida: capacidade de invenção e aditividade, seu vetor a contracorrente da energia material, sua direção para o improvável. Analogicamente, a Igreja realiza uma tarefa nega-entrópica, ou seja, uma entropia negativa:

La exigüidad de la Iglesia, en su raíz no anecdótica, no es otra que su oposición a lo que no es amor sino uniformidad, a lo que no es creación de formas superiores de energía sino compromiso con el menor esfuerzo. Eso quiere decir su condición de fermento. Sólo dentro de esta perspectiva nos aparece la Iglesia como 'eje central de convergencia universal y preciso punto emergente de encuentro entre el universo y el punto omega.' (SEGUNDO, 1968, pp. 178-179)

**b) A noção teológica de sinais dos tempos (GS 4):** o fundamental desta noção teológica é que [...] posee un punto de partida en la creencia de fe que la acción misericordiosa de Dios está presente en la historia de toda humanidad. Que la historia del hombre es, por consiguiente, una história santa (SEGUNDO, 1968, p. 180).

Desse primado Segundo recolhe duas consequências complementares para o diálogo Igreja-mundo. A primeira é no tocante à ação de Deus, sobre a qual a Igreja não possui um

gerenciamento exclusivo, pois a Igreja é servidora dessa ação que se estende amplamente para muito além do seu âmbito visível. A implicação disto para a vocação do cristão é a tarefa do discernimento na história, pessoal e coletiva, dos lugares, dos acontecimentos que refletem a ação de Deus, pois estes lugares e acontecimentos da história constituem uma preparação evangélica, um interior feito de graça e portam em si uma busca da iluminação do Evangelho (SEGUNDO 1, p. 180). Nesta perspectiva, o cristão aparece como servidor do ser humano concreto e este serviço não se configura a partir de uma atitude de superioridade, mas sim a partir da consciência da relação intrínseca entre o serviço da Palavra e o serviço ao ser humano concreto:

[...] el cristiano está ante todo - y por doctrina - abierto, bien dispuesto, benevolente, acogedor a toda acción humana, a toda inquietud, a toda búsqueda. No está llamado a juzgar en virtud de unos principios, sino a iluminar, a anunciar la buena nueva. Su actitud en el diálogo com el no-creyente es de 'búsqueda sincera'. El mundo tiene mucho que enseñarle sobre Dios. Lo obligará a purificar su fe y a repudiar constantemente ciertos subproductos que inevitablemente se le mezclan. Y luego le propondrán las 'verdaderas cuestiones' a las que la fe debe responder (SEGUNDO, 1968, p. 181).

A segunda consequência, que complementa a primeira, refere-se à convicção do cristão quanto à relevância de sua missão. Se a primeira consequência enfatizava que a atitude do cristão não deve ser a de um ser superior armado de uma doutrina, esta segunda enfatiza a importância da missão do cristão para que sua atitude de busca sincera com o não-crente, pelo diálogo, não desemboque num sentimento de inferioridade, de auto-relativização. O dever eclesial de escutar os sinais dos tempos não tem nenhuma relação com uma atitude de inferioridade ou auto-relativização frente ao mundo, mas sim com a responsabilidade de responder de forma apta aos interrogantes humanos, pois a Igreja não dispõe de resposta pronta para todo e qualquer problema. A resposta nascerá de um trabalho conjunto (SEGUNDO, 1968, pp. 181-182).

Assim, por sua própria doutrina e numa atitude espiritual franqueada pela compreensão da noção de "sinais dos tempos", o cristão protagonizará um diálogo mais além da doutrina, ou seja, da formulação intelectual, substituindo a via da colisão de mentalidades pela via da confiança radical na ação de Deus nos homens e nas mulheres do seu tempo (SEGUNDO, 1968, p. 182; *PACEM IN TERRIS*, p. 160).

#### 4. UMA NOVA HERMENÊUTICA QUANTO AO CONTEÚDO DA INTERDEPENDÊNCIA ENTRE IGREJA E MUNDO

A *Gaudium et spes* abriu um horizonte de realização do ser da Igreja como fermento e alma da sociedade (GS 40) que, por sua vez, supõe uma relação de interdependência com o mundo, um mútuo serviço (GS 11) para buscar a verdade e solucionar com eficácia os numerosos problemas morais (GS 16) que afligem o indivíduo e a sociedade (SEGUNDO, 1968, pp. 151-152). Desta forma, o conteúdo da relação de interdependência entre a Igreja e o mundo envolve dois polos referentes ao que cada um acrescenta e espera nesta relação de ativo protagonismo:

a) O quê o mundo dá à Igreja:

Le da, a modo de exigencia, es cierto, una urgencia, una profundidad, una actualidad que nunca pudo tener de otra manera. Situación del mundo y mensaje de la Iglesia convergen. Por supuesto que cada hombre tiene que responder de lo que se le ha dado, y que en eso, y no en la cantidad recibida, está la salvación y la santidad. No medimos, pues, la santidad de cada uno, pero, en sí misma, la edad del Cristo total madura en el mundo. Y hoy nuestra Iglesia, con sus problemas y sus crisis, sus esclerosis y sus impulsos, es dos mil veces más adulta que la Iglesia del siglo I. Un militante cristiano corriente, que viva con los ojos y el corazón abiertos al mundo del siglo XX, ya no tendrá que ser sólo una vez testigo de su fe. Ya no tendrá que dar una vez su vida. Tendrá que darla a cada instante, en todos sus actos y a todos los hombres. Maravillosa época, magnífico umbral el nuestro, a pesar de todos nuestros fallos, deficiencias y cobardías! (SEGUNDO, 1968, pp. 156-157).

O pressuposto desse entendimento segundiano é a constatação do aumento constante e acelerado da energia que o ser humano dispõe para solucionar seus problemas, quer dizer, da constatação que vivemos num mundo com uma base natural cada vez menor, cada vez mais artificial e dependente do ser humano que se descobre impelido a passar de uma energia abertamente disponível à energia escondida. Este mesmo mundo exige cada vez mais deste ser humano que encontra no movimento e na velocidade o equilíbrio, do qual decorre a necessidade de comunicações. E isso não se impõe por moda ou por capricho, nem tampouco por uma intenção ideológica, pois que é exigida pelo próprio equilíbrio planetário para que todos os seres humanos vivam permanentemente presente uns para os outros. Esta característica torna-se um dom do mundo para a Igreja porque

[...] por primera vez, veinte siglos después de Cristo, su precepto de amar a todos los hombres deja de ser un enunciado abstracto para constituirse en una orientación concreta. Tan concreta como la noticia instantánea que nos viene por la prensa de las antípodas. Tan concreta como el rostro surcado por el hambre que aparece en la televisión (SEGUNDO, 1968, p. 153).

O atual contexto já não permite redutos defendidos da intranquilidade que representa o destino do outro em nossas mãos e vice-versa. A caminhada para o equilíbrio futuro coloca a sorte de todos nas mãos de todos. A exigência de soluções globais e mais amplas torna-se cada vez maior. No lugar de um mundo fragmentado em compartimentos estanques sucede um mundo de interconexões inevitáveis fundadas nas mesmas bases econômicas da energia que aumenta aceleradamente.

Uma outra característica daquilo que o mundo dá à Igreja é o que Juan Luis Segundo chama de "crescente socialização" (SEGUNDO, 1968, p. 155). Isto significa que a amplitude do nível de segunda natureza em que vivemos, composta por um sistema de relações humanas que devem crescer tanto em número como em complexidade, faz com que os nossos atos individuais ganhem continuamente um maior caráter social, seja por ação ou por omissão:

Quien pretende no matar en el mundo de la socialización, debe saber bien lo que dice cuando se está matando en el outro extremo de la cadena de donde él obtiene bienestar, cultura y aun religión. Sólo en un mundo así comprendemos por primera vez, en toda su terrible concreción: 'El que no ama, permanece en la muerte (porque) todo el que odia a su hermano es un homicida. Y ustedes saben que ningún homicida tiene en sí, permanente, la vida eterna' (1Jn 3,14-15) (SEGUNDO, 1968, p. 156).

Este processo de aumento da energia disponível que capacita a humanidade contemporânea para a busca de soluções mais complexas e globais dos problemas que lhe afetam constitui na visão segundiana uma presença de Cristo mais conveniente para o universo que sua própria presença física (Jo 16,7), pois esta presença de Cristo atual aprofunda, universaliza e recapitula o Verbo que se encarnou na nossa história (SEGUNDO, 1968, p. 157).

b) A implicação do dom do mundo para a tarefa eclesial:

Como tudo na Igreja deve referir-se à sua tarefa, assim também aquilo que a Igreja-sinal recebe do mundo contemporâneo, a presença crescente de Cristo, converte-se em nova possibilidade e em nova exigência. Neste sentido, a tese de Segundo é que a crescente presença de Cristo no mundo contemporâneo implica a exigência de uma atitude moral mais profunda para o cumprimento de sua responsabilidade de significar (SEGUNDO, 1968, pp. 157-169). Esta moral mais profunda requisitada por nossa época pode ser encontrada nas exigências morais que São Paulo colocava para os cristãos. Segundo apresenta quatro exigências encontradas no pensamento paulino com grande potencial para nutrir na atualidade uma atitude moral mais compatível com a responsabilidade de significar do cristão:

A primeira advém da resposta dada por Paulo à comunidade dos coríntios no tocante à licitude de comer carne imolada aos ídolos e à licitude da impureza (1Cor 6,12 e 10,23). A resposta de Paulo de que "... tudo me é permitido, mas nem tudo convém", introduz uma correção na própria maneira de situar os casos morais. A pergunta pela conveniência e não pela licitude do ato em questão constitui uma diferença em relação ao modo usual da formação do Antigo Testamento e também das religiões de mistério que se perguntam pela licitude ou ilicitude dos atos como se tais qualificações fossem prefixadas por Deus. O fator "conveniência" introduzido por Paulo não significa, no entanto, um nivelamento das ações, declarando-as todas boas. A diferença considerável desta correção paulina no modo de situar o ato moral consiste em que:

Mientras que la licitud o ilicitud en sí de una cosa es anterior a la aparición de la persona interesada, e independiente de ella, la conveniencia no es concebible sino después de y com respecto a una persona interesada en algo. Conveniencia supone y dice proyecto personal. Las cosas, es decir, las acciones catalogadas como se catalogan las cosas, ya no son morales: son útiles o perjudiciales para un proyecto. Así Pablo, en su carta a los Romanos (Rom 14,14), examinando en teoría el mismo problema que le habían presentado los corintios, escribe: 'Sé y estoy persuadido en el Señor Jesús que nada de suyo hay impuro...' (SEGUNDO, 1968, p.159).

Esse diferencial paulino na análise dos atos morais relaciona-se com um princípio central do Evangelho de São Paulo:

[...] pois a terra e tudo o que ela contém pertencem ao Senhor (1Cor 10,26).  
[...] enquanto o herdeiro é menor, embora dono de tudo, em nada difere de um escravo. Ele fica debaixo de tutores e curadores até a data estabelecida pelo pai. Assim também nós, quando éramos menores, estávamos reduzidos à condição de escravos, debaixo dos elementos do mundo. Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob a Lei, para remir os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial. E porque sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: Abba, Pai! (Gal 4, 1-6)

O princípio central do Evangelho paulino é, portanto, o umbral de maturidade que alcançamos com Cristo. Com Ele já não caminhamos sob o jugo da lei, pois atingimos a maioridade que nos torna herdeiros do Pai, de tudo aquilo que Ele criou. O entendimento de Segundo é que Paulo, partindo deste umbral da plenitude da idade com a subsequente posse da herança do Pai que é a terra e tudo que a ela pertence, sintetiza a missão do Filho e do Espírito na liberdade cristã, propondo uma moral criadora, livre da submissão à lei (1 Cor 3,22-23).

A segunda exigência moral deve corrigir qualquer pretensão de utilizar o fator "conveniência" na análise do ato moral para estabelecer uma equivalência moral entre todos os projetos.

Segundo enfatiza que a moral paulina é criadora, mas não relativista, pois seu ponto de partida é a nova lei, expressão do projeto cristão:

Pablo resume así el proyecto cristiano: 'El que ama al outro ha cumplido plenamente la ley. Porque aquello de no adulterás, no hurtarás, no codiciarás..., se recapitula en esta palabra: amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo. Por eso la plenitud de la ley es el amor' (Rom 13,8-10) (SEGUNDO, 1968, p. 161).

Segundo esclarece que o entendimento de Paulo sobre a lei não inclui apenas a lei de Moisés levada até o legalismo farisaico, nem tampouco somente o decálogo, senão tudo o que o ser humano não elege. É isto que faz da moral cristã uma dessacralização da lei moral e também das físicas, para colocar tudo o que ser humano não elege primeiro sob seu arbítrio e logo ao serviço do amor. Esta perspectiva esclarece porque em Paulo a moral cristã pode aparecer definida como amor e como liberdade:

Tudo me é permitido, mas nem tudo convém. Tudo me é permitido, mas não me deixarei escravizar por coisa alguma. Os alimentos são para o ventre e o ventre para os alimentos, e Deus destruirá aqueles e este. Mas o corpo não é para a fornicação e, sim, para o Senhor, e o Senhor é para o corpo... (1Cor 6,12ss).

Segundo encontra indicado aqui que o ser humano não deve escravizar-se àquilo que está ao seu serviço, pois o plano do perecível e relativo deve ser submetido ao plano do pessoal e absoluto (SEGUNDO, 1968, p. 161).

Assim, a ação de uma pessoa é justificada, em princípio, em ter sido realizada dentro e para um projeto de amor. Aí reside a revolução da moral paulina, isto é, ela torna a moral dinâmica e a converte em caminho. Esta concepção inclui a aceitação de um progresso moral que vai descobrindo pela experiência a amplitude e a profundidade que o amor exige. Este progresso, no entanto, não é marcado por etapas de incertezas, pois elas (as etapas) simplesmente pontuam o alcance de uma certeza mais firme, mais rica, mais aberta:

Así la moral cristiana crece como la fe: 'Al que es débil en la fe, hacedle buena acogida, sin meteros a dar fallos sobre modos de pensar. Hay quien cree poder comer de todo; pero el que es débil, que coma verduras. El que come no desprecie al que no come, y el que no come no juzgue al que come, porque Dios lo ha aceptado... Cada qual en su propio sentido tenga persuasión segura. Porque nadie de nosotros vive para sí...' (Rom 14,1-8) (SEGUNDO, 1968, p. 165).

Para Segundo, o critério de discernimento do amor verdadeiro é a seriedade com que se planifica o amor através da análise de suas possibilidades e suas leis de realização, pois a liberdade cristã não pode se transformar em ocasião de capricho, sob pena de desviar seu sentido profundo que é o serviço mútuo com o amor do Espírito (Gal 5,13).

A terceira exigência moral que Segundo encontra no pensamento paulino refere-se ao caráter progressivo da moral cristã. Segundo adverte de antemão que este caráter progressivo da moral cristã não significa compreendê-la como uma moral dos meios, mas sim por em relevo a necessidade de uma purificação progressiva dos meios empregados:

[...] el mensaje cristiano, iluminando desde el comienzo la relación del amor com la esperanza, es decir, con el largo plazo, la relación del amor com la humanidad toda, y la relación del amor com el poder del corazón cuando no se tienen los medios de realizar físicamente el amor, pone al cristiano en el mejor plano para que realice progresivamente esa purificación moral de los medios que emplea (SEGUNDO, 1968, pp. 166-167).

Segundo descobre nesta exigência o convite para superar uma moral pré-cristã, acostumada à atitude de busca de uma clarividência à priori sobre o que é permitido e o que é proibido. A moral de que fala Paulo baseia-se, ao contrário, no interesse do meu próximo e não na preocupação de construir a própria salvação, seguindo um catálogo predefinido das ações corretas. Neste sentido, Segundo assinala que para Paulo a fé liberta o ser humano da tarefa egoísta de construir sua própria salvação para fazer-lhe possível a atitude moral altruísta de edificação do irmão. Agora, esta atitude altruísta pressupõe uma revolução no nosso ser abrangendo as seguintes dimensões:

Tiene que haber entonces un desplazamiento de la curiosidad: ya no interesará tanto el saber cómo me juzgarán, sino el saber qué será de mi construcción, de mi obra, del mundo de mis hermanos; 'Sobre la gracia de Dios que me fue dada, yo, como sabio arquitecto, puse el fundamento y otro edifica encima. Pero que cada uno vea cómo edifica encima. Porque fundamento, nadie puede poner otro que el que há sido puesto, que es Jesucristo. Pero si uno edifica sobre esse fundamento oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, la obra de cada cual se pondrá de manifesto. Porque el día (del juicio) la descubrirá, ya que se ha de revelar en el fuego. Y el fuego mismo aquilatará lo que vale la obra de cada uno. Si la obra de uno, es decir, lo que él edificó encima, subsiste, recibirá (com ello) recompensa. Si la obra de uno queda abrasada, sufrirá detrimento; él sí se salvará, aunque como a través del fuego' (1Cor 3,10-15) (SEGUNDO, 1968, p. 168).

A quarta exigência moral que Paulo ensina como consequência da mensagem de Cristo enfatiza o caráter social da moral cristã. Esta exigência social comporta uma particularidade tipicamente

cristã: a criatividade cristã é marcada pelo saber que lhe é revelado para construção da história no amor. Este saber revelado exige que o cristão, na sua atitude para os demais, dispense uma atenção especial às perguntas que são formuladas pelo amor, pois Deus colocou a Igreja na terra para respondê-las e tal incumbência faz com que a moral cristã seja essencialmente uma moral de diálogo.

Em 1Cor 10,23-29 encontra-se algo fundamental do pensamento paulino e iluminador desta essência dialogal da moral cristã, conforme Segundo. Trata-se de uma inversão na compreensão quanto ao destinatário da moral. Normalmente, quando se fala de consciência tende-se a pensar, como os coríntios, na consciência de quem faz a obra. Paulo, ao contrário, ao pensar na consciência como algo determinante na moral cristã, tem presente a consciência da pessoa que se tem diante de si. A implicação dessa inversão quanto ao destinatário da moral é bastante clara:

Estamos puestos para la salvación de ese hombre. Tenemos que hacer pasar a su mente, a su conciencia, un mensaje que él ya inconscientemente quizás busca. La moral cristiana consiste en crear, con nuestras actitudes, con toda nuestra existencia, una respuesta a esa pregunta. Decir moral creadora, para el cristiano, es lo mismo que decir moral significativa. Y para significar es preciso vivir continuamente en diálogo. No sólo de palabra, sino de actitudes (SEGUNDO, 1968, pp.170-171).

A moral cristã condensada no pensamento paulino é para Juan Luis Segundo de fundamental importância em vista de uma nova hermenêutica da relação entre Igreja e mundo na medida em que lança nova luz sobre a realização plena da essência, da função e das exigências da Igreja<sup>5</sup>. Esta moral estrutura, como suporte interior no cristão, a mente e o coração para a missão de discernir as perguntas dos sinais dos tempos e respondê-las num diálogo acolhedor, amoroso e paciente. Considerando que a verdade da revelação, que a Igreja anuncia, interpreta, responde e faz sua, postula um diálogo com o mundo, pois o Espírito está presente no coração do mundo, através da prática anônima do amor que, por sua vez, postula uma conscientização da fé plena da Igreja, somente uma moral criadora, progressiva, social, capacitará, teórico e praticamente, o cristão ao diálogo autêntico que pressupõe a interiorização prático-mental de que o acontecimento humano não é uma mera ocasião para o exercício da caridade ou aplicação da doutrina, mas que possui um interior feito de graça. Isso demanda um sujeito eclesial adulto,

<sup>5</sup> Ver: TORRES QUEIRUGA, Andrés. **A teologia depois do Vaticano II**: diagnóstico e propostas. São Paulo: Paulinas, pp. 89-121. Trata-se de um capítulo inteiro sobre a mudança de paradigma teológico sobre a moral numa consciência cristã atualizada que opera a passagem de uma “moral cristã” para uma visão e vivência cristã da moral.

apto para uma interlocução construtiva e um protagonismo dialogal desde o interior da comunidade eclesial.<sup>6</sup>

A interdependência entre Igreja e mundo embasa a estrutura dialogal da missão da Igreja e isto demanda uma contínua atenção e busca de meios sociais mais comunicativos em vista da invenção criativa do diálogo em cada momento e diante de cada pessoa. Uma moral "significativa" estruturará no cristão uma absoluta disponibilidade (doação de si mesmo) para o diálogo contextual na busca de uma verdade que considera generosamente o ritmo da história e abre a própria história para as águas mais profundas da soberania amorosa de Deus. A partir dessa ideia, torna-se obsoleta toda relação entre cristãos e não-cristãos que tenha por base a motivação oculta ou declarada da competição, do expansionismo, da dominação, numa palavra, da conquista. Toda a relação da Igreja com o restante da humanidade, por fidelidade à revelação do Pai, haverá de ser de serviço e dialogal para que os valores e os dados transcendentais da fé possam constituir uma diferença, uma boa notícia nos que buscam de maneira criadora soluções mais ricas para os problemas da história. A convicção da fecundidade universal da fé cristã busca esse serviço dialogal aos que, a partir de uma fé que começa, se inquietam por um sentido pleno, escatológico.

## REFERÊNCIAS

FRANÇA MIRANDA, Mario de. **A Igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006.

FRANÇA MIRANDA, Mario. **A Igreja que somos nós**. São Paulo: Paulinas, 2013

KEHL, Medard. **A Igreja: uma eclesiologia católica**. São Paulo: Loyola, 1997.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **A teologia depois do Vaticano II: diagnóstico e propostas**. São Paulo: Paulinas, 2015.

SEGUNDO, J. L. **Teología abierta para el laico adulto: esa comunidad llamada Iglesia**. Vol. I, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968.

SEGUNDO, J. L. **Massas e minorias na dialética divina da libertação**. São Paulo: Loyola, 1975.

SEGUNDO, J. L. **Teología abierta: Iglesia-gracia**. Madrid: Cristianidad, vol. I, 1983/1984.

---

<sup>6</sup> Ver: FRANÇA MIRANDA, Mario. **A Igreja que somos nós**. São Paulo: Paulinas, 2013. Especialmente as excelentes reflexões sobre o Concílio Vaticano II como legado e tarefa (pp. 97-128) e sobre o sujeito eclesial (pp. 129-162).