



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO PRÓ-
REITORIA DE PESQUISA E PÓS GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
CURSO DE MESTRADO**

CARLOS EMANUEL CARDOSO DE LIMA

**ÉTICA SEXUAL CRISTÃ E MORAL SEXUAL
FAMILIAR EM JOÃO PAULO II E EM CASAIS DA
PASTORAL FAMILIAR DE JOÃO PESSOA**

**RECIFE/PE
2020**

CARLOS EMANUEL CARDOSO DE LIMA

**ÉTICA SEXUAL CRISTÃ E MORAL SEXUAL
FAMILIAR EM JOÃO PAULO II E EM CASAIS DA
PASTORAL FAMILIAR DE JOÃO PESSOA**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós Graduação em
Teologia da Universidade
Católica de Pernambuco, como
requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre em Teologia

Área de Concentração: Teologia
Sistemática – Pastoral

Linha de Pesquisa: Práxis
Pastoral e Experiência religiosa

Orientador: Prof. Dr. Luiz
Alencar Libório.

RECIFE/PE
2020

L732e Lima, Carlos Emanuel Cardoso de.
Ética sexual cristã e moral sexual familiar em João Paulo II e em casais da Pastoral familiar de João Pessoa / Carlos Emanuel Cardoso de Lima, 2020.
100 f. : il.

Orientador: Luiz Alencar Libório.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Pós-graduação em Teologia. Mestrado em Teologia, 2020.

1. Teologia dogmática. 2. Família. 3. Igreja.
4. Ética cristã. 5. Sexo - Aspectos religiosos. I. Título.

CDU 241

Ana Figueiredo – CRB4/1140

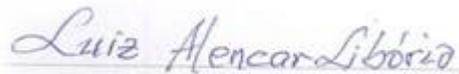
TERMO DE APROVAÇÃO

Título da Dissertação: ÉTICA SEXUAL CRISTÃ E MORAL SEXUAL FAMILIAR EM JOÃO PAULO II E EM CASAIS DA PASTORAL FAMILIAR DE JOÃO PESSOA

Dissertação de Mestrado em Teologia apresentada à Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em Teologia

Aprovada em 19/03/2021

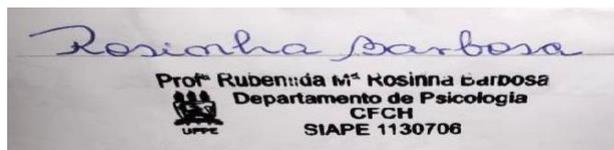
BANCA EXAMINADORA



Orientador



Titular Interno



Titular Externo

Dedico este trabalho a mim, e a todos os sonhadores, que não desistem diante dos obstáculos, mas assim como eu, acreditam que o sonho é o primeiro passo para se conquistar uma realidade

Minha gratidão a Deus pois nos momentos de incertezas e inseguranças me deu força e confiança para acreditar que todos os obstáculos poderiam ser vencidos e serviriam como degraus para minha edificação.

À Nossa Senhora de Fátima e Santa Rosa de Lima por serem auxílio e amparo nos momentos mais sombrios.

Aos meus familiares e amigos, especialmente Dalmo Radimack pelo apoio e incentivo.

Ao meu Arcebispo, Dom Manoel Delson, pela aceitação e abertura na concretização deste projeto.

Ao meu orientador, Dr Luiz Alencar Libório, pela simplicidade, paciência e capacidade de acompanhar e estimular nas descobertas de meus potenciais de minhas habilidades intelectuais.

RESUMO

Esta dissertação de mestrado intitulada *Ética Sexual Cristã e Moral Sexual Familiar em João Paulo II e em casais da Pastoral Familiar João Pessoa*, procurou investigar como a moral sexual e matrimonial católica baseada nos ensinamentos de João Paulo II se constitui como um parâmetro prático na realização da vida familiar e na vivência da sexualidade. A escolha feita pelo ensino moral derivado do ensino desenvolvido por João Paulo II justifica-se pelo fato de ter sido um marco em relação a este tema. Para atingir o objetivo desejado, seguimos uma linha histórica capaz de ver como o Pontificado de João Paulo II se insere numa tensão tanto na perspectiva moral como na eclesiológica. Note-se que existe uma ruptura paradoxal no Pontificado de Paulo VI, porque este, embora tenha sido o Pontífice a realizar o Concílio Vaticano II, apresentou ao mundo uma perspectiva de doutrina moral que pode ser considerada pelo menos controversa em relação às propostas de diálogo vistas no Concílio Vaticano II e, conseqüentemente, apesar dos movimentos emancipatórios dos anos 60. João Paulo II está alinhado com esta perspectiva apresentada na *Humanae Vitae* e a referência ao constituir a sua visão doutrinal sobre a Moral Sexual e Familiar. Trata-se de uma análise documental, bibliográfica e comparativa, apoiada pelos documentos magisteriais e quantitativos para a realização de uma pesquisa com um grupo de pessoas da Pastoral Familiar da Arquidiocese da Paraíba. Com este trabalho, são oferecidos subsídios para um conhecimento mais amplo de como a Igreja constituiu e mantém o seu valioso tesouro doutrinal sobre a Moral, bem como este, de modo que para permanecer fiel a uma longa Tradição, precisa de dialogar com o mundo contemporâneo.

Palavras – chave: Doutrina; Família; Igreja; Moral; Sexo; Sexualidade.

ABSTRACT

This thesis entitled Christian Sexual Ethics and Family Sexual Moral in John Paul II and in João Pessoa Family Pastoral couples, sought to investigate how Catholic sexual and marriage morals based on the teachings of John Paul II constitute a practical parameter in the realization of family life and the experience of sexuality. The choice made by the moral teaching derived from the teaching developed by John Paul II is justified by the fact that it has been a milestone in relation to this issue. To achieve the desired goal, we follow a historical line capable of seeing how the Pontificate of John Paul II fits into a tension in both the moral and ecclesiological perspectives. It should be noted that there is a paradoxical rupture in the Pontificate of Paul VI, because, although he was the Pontiff to carry out the Second Vatican Council, he presented to the world a perspective of moral doctrine that can be considered at least controversial in relation to the proposals of dialogue seen in the Second Vatican Council and, consequently, despite the emancipatory movements of the 1960s. John Paul II is aligned with this perspective presented in *Humanae Vitae* and the reference in constituting his doctrinal vision on Sexual and Family Moral. It is a documental, bibliographic and comparative analysis, supported by the magisterial and quantitative documents for conducting a research with a group of people from the Family Ministry of the Archdiocese of Paraíba. With this work, subsidies are offered for a wider knowledge of how the Church has constituted and maintains its valuable doctrinal treasure on Moral, as well as this, so that to remain faithful to a long Tradition, it needs to dialogue with the contemporary world.

KEY – WORDS: Doctrine; Family; Church; Moral; Sex; Sexuality

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO...	8
1. UMA VISÃO INTEGRAL DO SER HUMANO PARA UMA COMPREENSÃO INTEGRAL DA SEXUALIDADE	11
1.1. A PERSPECTIVA BÍBLICA SOBRE O SER HUMANO	11
1.1.2 Delimitando as Tradições em torno dos relatos...	13
1.1.3 O Primeiro Relato da Criação: A História contra Ideologias Fragmentárias do Humano...	14
1.1.4 O Segundo Relato da Criação: O Deus Oleiro e o Ser Humano do Pó da Terra	16
1.1.5 O Pecado Original e uma Nova Possibilidade de Leitura do Relato Sagrado...	18
1.1.6 Cristo, A Plenitude da Imagem de Deus...	24
1.2. UM OLHAR NECESSÁRIO SOBRE A HISTÓRIA DA SEXUALIDADE	26
1.2.1 Uma Compreensão da Sexualidade como Mistério da própria Condição Humana: o Diálogo possível entre Teologia e a Psicologia do Desenvolvimento.	27
1.2.2 O Sexo e a Sexualidade, Uma possível História e Debate sobre os Termos...	29
1.2.3 O Que queremos dizer quando Falamos de Sexo?	29
1.2.4 A Sexualidade e o Debate sobre Natureza e Cultura	31
2 A MORAL SEXUAL E FAMILIAR A PARTIR DO PONTIFICADO DE JOÃO PAULO II: UM NECESSÁRIO “ANTES” E O “DEPOIS”...	34
2.1. O CONTEXTO HISTÓRICO QUE ENCAMINHA A IGREJA PARA O CONCÍLIO VATICANO II	34
2.2 A <i>HUMANAE VITAE</i> E O DEBATE NECESSÁRIO NO CONCÍLIO VATICANO II	41
2.3 A ENCARNAÇÃO DO VERBO COMO FUNDAMENTO PARA A TEOLOGIA DO CORPO PROPOSTA POR JOÃO PAULO II	43

2.4. <i>FAMILIARIS CONSORTIO</i> : O NÚCLEO DA MORAL FAMILIAR DE JOÃO PAULO II	48
3 A MORAL SEXUAL CATÓLICA E A VIVÊNCIA DOS CASAIS DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA.....	61
3.1 A PASTORAL FAMILIAR COMO UM DOS RESULTADOS DA <i>FAMILIARIS CONSORTIO</i>	62
3.2. PESQUISA DE CAMPO: A METODOLOGIA.....	65
3.2.1. Procedimento de Recolhimento de Dados.....	65
3.2.2. As Opções de Respostas e os Entrevistados	65
3.3. ANÁLISE DAS RESPOSTAS DA PESQUISA DE CAMPO.....	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	90
REFERÊNCIAS... ..	92
APÊNDICE	97

INTRODUÇÃO

A família ocupa um lugar central nos anseios da Igreja em sua constante jornada de anúncio do Reinado de Deus. Em sua caminhada missionária no mundo, a Igreja sempre viu a família como ponto decisivo de onde pode se efetivar para a humanidade a fidelidade ao Deus criador. Seu entendimento acerca desta instituição se encontra alicerçado nas Sagradas Escrituras pois, desde o início a união de um homem e uma mulher aparecem como parte dos anseios divinos para a humanidade que se constitui como sua imagem e semelhança.

No Novo Testamento, a polêmica entre Jesus e os fariseus em Mt 19, 1-11, sustenta-se pela compreensão jesuana acerca da realidade do matrimônio. Na ocasião, Jesus evocou a criação do homem e da mulher como princípio hermenêutico para o casamento. De forma prática, o chamado sinal de Caná, Jo 2, 1-11, dentro de uma festa de casamento, é o lugar onde Jesus se manifesta aos seus. Entre o relato da criação e o Evangelho de João ainda poderíamos mencionar a forma como os profetas descrevem a relação entre Deus e a humanidade referenciada pela imagem de um casamento.

Em toda Sacra Tradição, a família esteve presente como um dos sublimes valores a ser defendido, preservado e entendido. No seio familiar, o ser humano, vocacionado a uma vida de comunhão com Deus, encontra a si mesmo e se põe em diálogo com o seu mundo em vista de uma emancipação de ambos tendo como parâmetro a aliança divina. Coube ao Magistério ao longo do tempo explicitar como se configura a realidade familiar à luz do desejo divino e inúmeros documentos poderiam ser trazidos como exemplo. Por outro lado, a família sempre esteve sendo desafiada por várias situações alimentadas por aspectos políticos, econômicos, sociais, culturais e mesmo de variações religiosas.

A transitoriedade que se efetiva como critério de entendimento da realidade faz com que estruturas antes consideradas estáveis passem a ser profundamente questionadas, aspecto pelo qual o casamento não passou ileso e com isso, a noção de indissolubilidade sofre inúmeras críticas e resistências. Entretanto, grandes luzes também se erguem para aprofundamento do sentido do casamento e da família porque a liberdade e emancipação da mulher colocaram em questão a dimensão patriarcal do matrimônio de modo que na família, a mulher não é propriedade do homem e sim sua igual.

Destaque-se que ao se afirmar a ideia de igualdade nos colocamos em rota de colisão com interpretações teológicas que distorceram o espírito das Escrituras, gerando uma relação hierarquizada no seio familiar. Este é um ponto enfrentado com vigor neste trabalho. Esta realidade dinâmica e ininterrupta abriu espaço para uma reflexão sobre a forma como algumas

famílias surgiram e puseram em destaque a necessidade de se avaliar de maneira mais cuidadosa as estruturas em torno do casamento e conseqüentemente da família.

Se por um lado, o aspecto patriarcal é seriamente questionado, por outro, a sexualidade passa por inúmeras mudanças em sua compreensão na mesma medida em que as mulheres passam a ter acesso a maiores informações, mais espaço no mercado de trabalho e a relação entre ato sexual e procriação passa não ser mais tão nítida devido ao avanço de métodos contraceptivos. Aqui se encontra um dos pilares do imenso desafio de compreensão da família: o lugar que o ato sexual passa a ocupar em nossa sociedade.

Ainda que estes fatores externos à realidade eclesial se constituam como desafio, não podemos nos omitir do fato de que fatores internos também se impuseram com intensa relevância. Se é verdade que existem rápidas mudanças no mundo que colocam em questão a realidade e necessidade da instituição familiar, também é verdadeira a afirmação de que mesmo no núcleo de fé, várias interpretações e variações sobre a compreensão do que venha a ser a família e de como esta se configura também possuem um crescimento.

Movimentos teológicos surgidos a partir de uma interpretação mais crítica dos relatos Sagrados, quer estejam alinhados com a teologia católica ou não, reivindicam uma perspectiva mais ampla em relação ao que compreende como família ou mais ainda o que significa ser homem ou mulher. Estes interpelam a Igreja Católica exigindo sempre posicionamentos que explicitem o seu arcabouço doutrinal.

Embora o Pontificado de Francisco se ponha diante deste desafio com maestria e na posição de quem quer dialogar, consideramos fundamental e tomamos como objeto desta pesquisa como o Pontificado de João Paulo II propôs uma posição para a Igreja perante esta necessidade de reflexão sobre a Moral sexual e familiar. A opção feita neste trabalho se justifica pelo fato de o próprio Francisco precisar dialogar com esta doutrina e pelo fato de seus críticos o verem como ruptura com este ensinamento. Embora não tracemos este paralelo em nosso trabalho, ele aparecerá de maneira implícita.

A opção feita por este tema se fundamenta no fato de o autor vivenciar na realidade paroquial, na posição de pastor do Povo de Deus, as grandezas e dificuldades vivenciadas por casais católicos oriundos das Pastorais Familiares da Arquidiocese da Paraíba em sua luta pela fidelidade um ao outro, à Igreja tida por eles como mãe e a Deus. Esta opção visa o encontro profundo com o sofrimento presente na vida de muitas pessoas que buscam o seu lugar na Igreja depois do “fim” de seu casamento ou dos que buscam um melhor entendimento da vocação familiar na condição de casal em segunda união.

Como explicitado acima, o objeto de estudo desta pesquisa é a Moral Sexual e Familiar Católica no Pontificado

de João Paulo II. Assim, o objetivo fundamental será analisar como a doutrina explicitada por João Paulo II se encontra efetivada na vida dos casais bem como se nesta doutrina se encontra abertura para novos e constantes desafios da vida familiar no que tange sua compreensão e a sua vivência da sexualidade.

Nesta pesquisa o método é qualitativo quanto à análise bibliográfica e documental nos revelando como esta doutrina foi consolidada no Pontificado de João Paulo II. É comparativa no sentido de que a partir da análise de elementos da história eclesial se mostra como esta doutrina se porta frente a anterior elaborada por Paulo VI e se é possível a ver a partir do que se estabeleceu no Concílio Vaticano II. Por se referenciar também por um questionário é uma pesquisa quantitativa com finalidade de mostrar até que ponto ela se encontra refletida na realidade da Pastoral Familiar da Arquidiocese da Paraíba.

Esta dissertação se articula a partir de três capítulos sendo o primeiro a busca de uma visão integral do ser humano em vista de uma percepção mais ampla da sexualidade e de sua vivência. Destaque-se que esse capítulo se sustenta em dois pilares: uma antropologia bíblica e uma tentativa de delimitação de uma história da sexualidade.

No segundo capítulo se apresenta uma visão que visa contextualizar o pensamento de João Paulo II. Para isto, se analisa de maneira panorâmica a história que trouxe a Igreja ao Concílio Vaticano II e o pensamento de Paulo VI conforme *Humanae Vitae*. Por fim, neste capítulo se busca apresentar a doutrina presente em *Familiaris Consortio*. E no terceiro capítulo se analisa dos dados da pesquisa realizada com os casais da Pastoral Familiar da Arquidiocese da Paraíba.

Este estudo visa, alinhada a outros estudos, ser uma contribuição para o tempo presente acerca do entendimento da Moral Sexual e Familiar, como esta representa um imenso desafio na prática de nossas paróquias e quais seriam as possíveis alternativas de diálogo e crescimento eclesial a partir da realidade familiar.

1 UMA VISÃO INTEGRAL DO SER HUMANO PARA UMA COMPREENSÃO INTEGRAL DA SEXUALIDADE

As conquistas e discussões em torno do tema da sexualidade estão presentes nas mais diversas perspectivas de reflexão e áreas do saber. Entretanto, é pertinente que sempre revisitemos as bases do pensamento antropológico católico tendo como objetivo fundamentar nossas discussões acerca da necessidade de um desenvolvimento integral e saudável da sexualidade como condição inerente ao ser humano.

Perspectivas como as apresentadas por Victor Frankl, acerca da necessidade de encontrar o sentido da vida ou na afirmação de Martin Heidegger ao falar deste tempo como sendo o do esquecimento do ser, os estudos de Foucault acerca da historicidade da sexualidade e as contribuições de Freud exigem, não obstante os necessários debates sobre estas visões, uma antropologia integral em oposição ao materialismo vigente em nossa sociedade. O cristianismo propõe uma antropologia teológica enraizada nas Sagradas Escrituras. Aquilo que parece redundância é na verdade a delimitação de um debate que consiste em visitar as fontes da antropologia teológica para desconectá-la de leituras estranhas à raiz semítica do Cristianismo, como é o caso do dualismo platônico. Neste itinerário, para este trabalho se faz pertinente falar de uma antropologia bíblica em lugar de antropologia teológica.

1.1 A PERSPECTIVA BÍBLICA SOBRE O SER HUMANO

De maneira geral se afirma em qualquer cenário de Fé Cristã que o ser humano é a *imagem e semelhança de Deus*. Esta compreensão relaciona imanência e transcendência posto que na transitoriedade da existência, o ser humano se constitui como vocacionado a um destino superior e por esta razão deve revelar a presença de seu criador na história. Por outro lado, precisa ser destacado que isso se fundamenta naquilo que a teologia sistemática chama de Revelação porque possui como ponto de partida a criação e ponto alto e definitivo a Encarnação do Verbo Divino.

Toda perspectiva bíblica se firma a partir deste relacionamento porque por um lado o ser humano é notavelmente uma autoridade perante toda a criação que encontra nele seu ponto mais elevado e por outro lado, ele é parte desta mesma criação devendo contemplar sua efemeridade e dependência de Deus. Teologicamente falando, as imagens de Adão e Cristo representam a vocação humana perante o Deus que a trouxe à existência. Dentro da visão antropológica bíblica, esta dupla dimensão (finitude e transcendência) se condensa em três palavras essenciais para toda tradição semítica: corpo, alma e espírito. Sobre estas três

palavras, há uma observação que se faz importante para conter a pretensão de uma visão tripartida do ser humano:

Apesar de algumas pesquisas apontarem para estas palavras enquanto representando partes do homem, pesquisas mais recentes e mais aprofundadas evidenciaram tratar-se de expressões do homem, visto em sua integralidade, o que difere da tradicional ideia tricotômica que fornecia a usual tradução – corpo, alma e espírito. As pesquisas acadêmicas do Antigo Testamento mostraram que a aplicação de uma perspectiva tricotômica à antropologia da Bíblia Hebraica é um procedimento equivocado, que não pode ser mantido, uma vez que na perspectiva hebraica, o homem deve ser compreendido como um todo vivo, não como uma dicotomia ou tricotomia. (NETO, 2016. p.174)

A perspectiva deste autor se torna fundamental para a compreensão de que embora estas três palavras apontem para uma tripla dimensão de um ser humano único, cada uma, mesmo que usada separadamente ao longo dos textos sagrados, representa manifestações de um ser humano que é único. Quando encontramos a palavra גוֹשׁוֹת , que pode ser traduzida usualmente por *corpo* ou *carne* está sendo exposto mais do que o senso contemporâneo compreende. Destaque-se que nenhuma das vezes em que esta palavra é usada no Antigo Testamento está associada a Deus mas serve para referenciar animais em mais de cem ocasiões.

Com esta constatação é pertinente a afirmação de que este vocábulo tende a ser a reserva que separa criador de criatura. A conclusão a que chegamos sobre o uso deste termo é que expressando a totalidade do humano destaca sua dependência e finitude, sua dimensão de partícipe da criação de Deus, muito mais profundo do que a materialidade, o termo expressa a condição humana na terra. A segunda palavra, traduzida por alma traz uma série de significados dentro do contexto das Sagradas Escrituras. Uma análise de como este vocábulo aparece na tradição bíblica colocaria este trabalho em rota muito além daquela a qual se propõe. Entretanto para este trabalho acolhemos a seguinte definição:

Apesar do significado de nefesh no sentido de vida, a raiz nfsh não é utilizada como verbo neste mesmo sentido, mas apenas como substantivo, a vida, uma vez que “em nenhuma das línguas semíticas a raiz para ‘vida’, ‘alma’, é empregada como o verbo ‘viver’” A palavra nefesh, portanto, assim como suas similares, não possui o significado do ato de se viver, da ação, mas do estado de se estar vivo, da situação vivencial, do não estar morto, da vida que se possui e que movimenta o corpo. (NETO, 2016. p.33).

Posto que em vários estudos sobre este termo, ele pode igualmente designar o fato de se estar vivo por um espaço de tempo determinado, a alma condiz com a participação do humano no destino material da criação de Deus. Esta realidade é ampliada apenas a partir da compreensão do terceiro termo como será apresentado a partir de então. A terceira palavra רוּחַ , traduzida por *Espírito* deve ser compreendida como uma expressão da totalidade do ser humano como o fator que vivifica um corpo. Faz-se necessário delimitar que este vocábulo

em boa parte das menções do Antigo Testamento está voltado à manifestação do elemento natural *vento* ou ar. Todavia, em uma outra parte das menções serve para se referir ao poder divino.

Esta palavra pode revelar uma oposição entre a força e autonomia do divino quando se relaciona com corpo e uma menção ao sustento da própria vida. Quando se fala sobre uma antropologia bíblica a referência é o relato da criação presente no livro do Gênesis. Ainda que este seja um dado consensual deve estar dissociado de leituras superficiais e com isto se faz necessária a afirmação de que existem dois relatos sobre a criação do ser humano nos textos sagrados e cada um pertencendo a uma tradição diferente. Feita esta breve delimitação acerca do termo, é necessária uma última para que de fato se passe a um exame dos textos Sagrados. Esta diz respeito às tradições que compõem os dois relatos presentes no livro do Gênesis.

1.1.2 Delimitando as Tradições em torno dos Relatos

A necessidade de se apresentar uma delimitação acerca das fontes que constituem os relatos acerca da criação se torna fundamental levando em consideração os avanços em torno dos estudos mais amplos das Escrituras Sagradas. Com o avanço dos estudos da teologia bíblica, ocorreu uma passagem que fez com a que a exclusividade da leitura religiosa dividisse lugar com uma análise acerca da história de formação dos textos. De acordo com a maioria destes estudos, a Sagrada Escritura passou a ser vista como um composto de vários relatos e tradições sendo perceptível ao menos em certo nível as heterogeneidades que constituem este amalgama.

No que tange o Antigo Testamento, a *hipótese documental* é a teoria mais conhecida acerca da sua constituição e afirma que existem quatro tradições documentais em torno do Pentateuco: Javista, Sacerdotal, Eloísta e Deuteronômica. Nesta perspectiva de interpretação, duas destas tradições se fazem presentes no relato da criação do homem: a Sacerdotal e a Javista. Porém há algum tempo não é mais uma unanimidade posto que os questionamentos a este modelo de compreensão se devem por vários fatores que promoveram uma verdadeira reviravolta na antiga compreensão das fontes. Assim,

A datação tradicional das fontes sofreu uma reviravolta e a existência da fonte Javista é negada e poucos ainda a aceitam. A fonte Eloísta há muito tempo é negada e até mesmo a existência da fonte sacerdotal é colocada em questão. A investigação atual é marcada por um distanciamento da teoria documentária e por uma ruptura com a mesma. A tendência atual da investigação é a de retornar aos antigos modelos representados pelas hipóteses fragmentária e complementaria (ARTUSO, 2012. p.281)

A apresentação desta problemática reerguida a partir das fontes não se constitui como fundamental para o desenvolvimento deste trabalho bem como não se apresenta como obstáculo ao caminho que a partir de agora passa a ser percorrido. Contudo, sua menção deixa exposta a compreensão que temos da necessária localização em torno do debate. Apesar de todos os posicionamentos que este possa vir a suscitar, seguirá a apresentação de uma perspectiva antropológica sustentada na tradição bíblica em torno da sexualidade referenciada pelos relatos da criação da humanidade presente em Gênesis. Para isto, servirá a afirmação de que existem dois relatos acerca da criação do ser humano que remontam duas visões teo/políticas diferentes. O primeiro de viés sacerdotal e a segunda a partir da visão Javista conforme a apresentação feita pela Hipótese Documental.

1.1.3 O Primeiro Relato da Criação: A História contra Ideologias Fragmentárias do Humano

O primeiro relato sobre a criação do ser humano presente no livro do Gênesis se encontra inscrito naquilo que se convencionou chamar de Tradição Sacerdotal. Para esta Tradição é fundamental a compreensão do que ocorreu com a cidade de Jerusalém no ano de 587 quando Nabucodonosor tomou a cidade Santa e impôs o exílio gerando uma situação totalmente nova: a exigência da fé sem o templo e sem a terra. É um momento crucial da história posto que um choque se efetua em relação ao contato com a fé do povo babilônico que gerou uma desistência por parte de muitos dos exilados. O desafio de preservação da identidade é o que fundamenta a tradição sacerdotal que visa a fidelidade ao Deus de Israel apesar da dominação que gerou uma imagem de superioridade dos deuses dos conquistadores.

Sem essa consideração corremos o risco de não acolher a rica mensagem vinda deste texto e por isso se exige um olhar especial devido aos inúmeros fatores que podem empobrecer a realidade do texto ou mesmo desvirtuar o real sentido da narrativa alimentando ideologias de submissão como se a finalidade do relato pudesse ser reduzida a uma visão hierarquizada das relações entre os gêneros masculino e feminino. Além da distância cultural, cronológica associada a toda teologia que se construiu a partir dos textos, podemos perder de vista o viés histórico que sustenta o texto. É preciso o entendimento de que o texto obedece a necessidades históricas e assim,

O povo judeu, ao longo de sua história, teve contato com vários povos e culturas: egípcios, hititas, assírios, cananeus, etc. Decididamente foi marcante o encontro com os babilônicos e sua cosmovisão. (...) Durante o período do exílio, que ocorreu no século VI a. C., e que abrangeu cerca de meio século, o povo de Judá precisou fazer uma releitura de sua própria história, a fim de encontrar meios de conservar sua identidade. (PONTES, 2010. p. 55)

Nesse contexto de necessária resistência muitos relatos foram relidos, reinterpretados enquanto outros nasceram justamente nesse momento. Com isso, o primeiro passo acerca de uma análise sobre o relato é a consciência de que este é um texto que apresenta uma verdade religiosa constitutiva do povo hebreu com um poderoso influxo na vida social porque é em oposição aos relatos babilônicos da criação que a tradição de Gênesis se porta. Portanto, o contexto histórico da narrativa é o da oposição ao relato babilônico de Enuma Elish.

Embora não tenhamos a pretensão de passar a limpo os relatos em paralelo, é importante destacar que o formato do texto babilônico se encontra dividido em sete tábuas, em forma de poema, com uma introdução, uma estrofe e uma conclusão muito parecidas com o formato de Gênesis, articulado em forma poética, distribuída ao longo de sete dias, com pontos que interferem na ordem do texto e marcam a passagem de um dia a outro: *Deus viu que era bom; houve uma tarde e uma manhã*. Essa afirmação de que existe um relato paralelo entre o mito babilônico e o bíblico em vista da defesa da identidade do povo hebreu oferece a posição de resposta a uma crítica pois esta afirma que a partir da visão presente no relato bíblico,

O ser humano, como imagem de Deus, poderia explorar exhaustivamente os recursos da criação, desvendando os segredos da natureza em nome do desenvolvimento técnico e do desejo de expansão. É como se somente o ser humano tivesse o direito de sobrevivência em nome do qual poderia sacrificar as demais criaturas. Aqui poderiam ser citados fenômenos como a urbanização desgovernada, o crescimento demográfico, a expansão tecnológica e outros que contribuem para os desequilíbrios ambientais. (OLIVEIRA, 2013.p.91)

A crítica se torna pertinente contra uma teologia que se articula sem a história do texto posto que a centralidade do ser humano ao longo de todo desenvolvimento do primeiro capítulo do livro do Gênesis tem como finalidade romper com a percepção negativa do ser humano conforme apresentado no mito babilônico e que aos poucos foi se infiltrando e influenciando os hebreus que estavam em condição de exílio. Explicita esse posicionamento os estudos de Pontes (2010) para quem

Talvez possa ser identificada no texto bíblico (...) uma polêmica à ideologia do império babilônico. Sendo o ser humano criado a partir do sangue do deus Kingu, o cabeça da antiga revolta, os seres humanos tem dois defeitos: sua vocação é executar como escravos o trabalho penoso que os deuses estavam cansados de fazer e, os seres humanos são essencialmente maus, por serem criados do sangue da principal divindade rebelde. (KLEIN apud PONTES, 2010. p.68)

O que aos olhos da crítica atual pode parecer uma centralidade exacerbada no ser humano se trata de uma defesa da dignidade da pessoa vista não como má ou escravo e sim como filho e filha livre e participante da vida divina. A partir desta apresentação das motivações históricas do texto é que se amplia e se desenvolve de acordo com o sentido real a ideia de *Imago Dei* temática a ser debatida posteriormente.

Então disse Deus: "Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais grandes de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão" Criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. Deus os abençoou, e lhes disse: "Sejam férteis e multipliquem-se! Encham e subjuguem a terra! Dominem sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem pela terra". Disse Deus: "Eis que lhes dou todas as plantas que nascem em toda a terra e produzem sementes, e todas as árvores que dão frutos com sementes. Elas servirão de alimento para vocês. E dou todos os vegetais como alimento a tudo o que tem em si fôlego de vida: a todos os grandes animais da terra, a todas as aves do céu e a todas as criaturas que se movem rente ao chão". E assim foi. E Deus viu tudo o que havia feito, e tudo havia ficado muito bom. Passaram-se a tarde e a manhã; esse foi o sexto dia. (Gn 1, 26-31)

Por decisão divina, surgido no último dia de toda ação criativa, de acordo com este relato, o ser humano foi criado como a imagem e semelhança de Deus. Este é o ponto elevado da obra e ao mesmo tempo momento no qual se reserva a este ser a apresentação como partícipe do dom do criador posto que o fato de ser imagem e semelhança o leva a posição de custodiar e conduzir toda obra de Deus. O texto está distanciado de qualquer pretensão de hierarquização de relações entre o masculino e o feminino, muito ao contrário, ao se falar sobre o fato de “homem e mulher” Deus os ter criado, a perspectiva do texto consiste em ver que não há qualquer relação de poder ou de submissão do feminino.

Embora muitos cheguem a propor que essa imagem expressa no texto reflete uma *androginia* judaica, feita a devida ressalva ao termo, é pertinente uma analogia com a visão de que há em cada um de nós uma porção tanto masculina quanto feminina. Mesmo que estejamos distantes das pretensões originárias dos autores deste relato, essa noção de essencialidade do masculino e do feminino é um dado fundamental ao texto por expressar que sem o masculino ou sem o feminino, a imagem e semelhança de Deus não existiria.

1.1.4 O Segundo Relato da Criação: o Deus Oleiro e o Ser Humano do Pó da Terra

Na perspectiva Javista, encontramos uma visão mais antropomórfica acerca do divino, seu envolvimento com a criação para erguer a partir dela o ser humano, conforme se afirma, o “Senhor modelou o ser humano com a argila da terra, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o ser humano se tornou um ser vivente” (Gn 2,7). Esta Tradição zela pelo contato efetivo do ser humano e também de Deus com a terra e promove o desenvolvimento acerca da separação entre o ser humano e Deus a partir de uma crescente corrupção do ser humano. Não obstante os muitos debates, os estudos sobre a Tradição Javista nos colocam diante de um dado preponderante para a compreensão não apenas de uma antropologia bíblica, mas também do próprio monoteísmo. Esta localização acadêmica desta Tradução reside no fato de que ela

É a primeira tradição escrita a respeito da religiosidade de Israel e traz as indicações mais próximas das originárias acerca da compreensão de Deus como o YHWH que revelara-se ao povo. Em outras palavras, temos em J a primeira elaboração a respeito de Deus registrada pela escrita. Sua contribuição deu origem ao monoteísmo israelita, e mais tarde, estaria também na base das outras duas religiões monoteístas existentes além do Judaísmo: o Cristianismo e o Islamismo. (VENANCIO, 2017.p.2)

Se no primeiro relato se encontra a ação plena de Deus na criação do ser humano, este texto traz um outro aspecto da ação do criador: o ser humano plasmado da terra só passa a ser um vivente no instante em que recebe o sopro divino em suas narinas. Deus é o senhor da vida e a transmite à sua criatura, por obra de suas mãos, o humano emerge da terra e pelo hálito divino passa a contar com um destino transcendente. Esta dimensão do relato enfatiza que por meio do homem erguido da terra, tudo passa a ser plenificado pelo sopro do criador. Ressalte-se que a dignidade da vida humana respalda a dignidade de toda criação, da terra, do mundo material. Com isso,

A terra é a matéria-prima da qual o ser humano foi formado. Isto significa que o ser humano possui o mesmo código genético da terra, sua matriz. O ser humano é terra que respira. Há uma relação de origem e destino entre ambos. O ser humano foi gerado no ventre da terra e para este mesmo lugar retornará no final sua existência terrena. A terra está no prólogo e no epílogo da vida humana. (OLIVEIRA, 2013. p.89)

Em uma perspectiva que difere do relato da Tradição Sacerdotal, de acordo com a visão Javista, a integração do homem com a terra é também uma marca da distância que o separa do divino como rejeição de qualquer percepção que suponha uma divinização do ser humano e desta forma deixa exposto que apenas pela entrada do divino na história dos homens este poderá conhecer e vivenciar uma vocação superior. Com base nisto se pode afirmar que

A criatura está orientada e se define pela relação com o seu criador. Contudo, a dependência criatural não significa uma subserviência ou uma subordinação irrestrita em relação ao seu criador. A criatura goza de uma autonomia e uma liberdade, podendo se posicionar diante do criador. O ser humano é tão livre e autônomo que pode desobedecer o mandamento do criador (Gn 3,1-6). A dependência do ser humano em relação a Deus não é alienante. (OLIVEIRA, 2013.p.91)

Esta autonomia e liberdade do ser humano, antes de ser uma leitura advinda da teologia, é uma realidade expressa no próprio texto naquilo que se sucede ainda no capítulo segundo porque após elevar o humano da terra, Deus o coloca em um Jardim com a missão de cultivar e guardar (Gn 2,15). Muito distante de ser um dado geográfico, o Jardim do Éden é um dado existencial que sintetiza a harmonia entre o criador e sua criatura. Quando Deus pôs o homem em Éden estava anunciando que no zelo o ser humano revela sua participação na obra criativa de seu Deus. A percepção de participante da obra criativa de Deus coloca o ser humano em

perspectiva com o seu próprio destino porque em cada passo e em cada gesto é possível que se externe ao mundo a face de Deus por meio do humano posto que

A condição de imagem de Deus não é passageira, de modo que poderia terminar com o pecado, nem se trata de um revestimento externo, como um verniz espiritual, mas é algo interno impresso na totalidade de sua condição psicossomática. A condição de imagem de Deus é uma determinação permanente na vida da criatura. (OLIVEIRA, 2013.p.100)

A imagem e semelhança de Deus como um dado constitutivo independente do pecado nos dá margem para um debate acerca da real compreensão da sexualidade porque esta também deve ser vista à luz do ideal humano de participante da vida divina por meio do zelo para com a vida e a criação. Em outras palavras: a vivência da sexualidade integral é parte constitutiva da imagem e semelhança de Deus que se expressa no ser humano. Este pequeno itinerário a partir dos dois relatos acerca da criação exigem um novo passo que consiste em um olhar acerca do terceiro capítulo do Gênesis com o intuito de responder uma pergunta: em que sentido é possível afirmar que o pecado original se vincula com a sexualidade?

1.1.5 O Pecado Original e uma Nova Possibilidade de Leitura do Relato Sagrado

A narrativa da criação do homem a partir da Tradição Javista abre caminho para uma reflexão acerca da origem do mal no mundo e a leitura que se seguiu a este relato colocou a mulher em um lugar central. A partir desta se constituiu uma perspectiva hierarquizada das relações entre masculino e feminino fato este que assegurou um processo de leitura da sexualidade a partir da submissão da mulher em todos os setores da vida em sociedade. Como ilustração do que o Cristianismo propõe quase unanimemente acerca deste tema, apresentamos um posicionamento de Santo Agostinho para quem

A primeira sociedade foi constituída por um homem e uma mulher. Deus não os criou separadamente, unindo-os depois como dois estranhos. Do homem tirou a mulher, manifestando assim a força da união no lado, do qual se unem dois que caminham juntos, e se dirigem ao mesmo ponto. Os filhos vêm estreitar os laços desta sociedade, e são fruto honesto, não da simples união, senão da união carnal do homem e da mulher. Ainda sem a união carnal, poderia dar-se entre os dois sexos uma união amical e fraterna, na qual o homem fosse o dirigente e a mulher obsequiosa e obediente” (*Dos bens do Matrimônio*, I, 1,2007, p. 29).

A visão do Bispo de Hipona sustentada pelo texto de Gênesis propõe a existência de uma sociedade natural alicerçada na relação entre o homem e a mulher tendo na prole a sua devida ampliação e finalidade ao mesmo tempo em que é a garantia de que o casamento seja um bem. Entretanto, a leitura proposta por Santo Agostinho apresenta o homem como dirigente da mulher, possivelmente um desdobramento de um texto de Paulo segundo o qual o homem é a cabeça da mulher (1 Cor 11, 3) e a mulher como obediente e obsequiosa é parte do

projeto familiar que agradaria a Deus. A grande pergunta é se essa leitura vinda da tradição condiz com o espírito original do texto presente em Gênesis.

A perspectiva proposta neste trabalho sustenta que o texto bíblico possui um contexto original e a este se associou uma leitura referenciada pelos interesses de teologias posteriores. Alguns pontos destas leituras devem ser polemizados em vista de uma percepção integral da narrativa sagrada. Este debate se torna pertinente em vista de uma visão ampla e integral sobre a sexualidade e sua relação com a religião em tempos nos quais leituras hierarquizadas das relações de gênero, sobre o lugar do feminino na sociedade vigente se respaldam em narrativas bíblicas, realidade que será devidamente analisada no terceiro capítulo deste trabalho. O itinerário traçado exige um olhar atencioso ao relato do pecado original:

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?” A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto da árvore do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte”. A serpente disse então à mulher: “Não, não morrereis! Mas Deus sabe que no dia em que dele comereis, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal”. A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que era, esta árvore, desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também ao seu marido e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus (Gn 3, 1-7).

Não se encontra em nossas intenções a análise profunda acerca deste texto, porém a que propomos apontará opções que foram feitas e ganharam contornos de tradição interpretativa ao mesmo tempo em que apresentará de maneira resumida a perspectiva mais próxima das intenções históricas originais do texto. A primeira opção diz respeito a associação feita entre a serpente e o demônio e ao grande desafio teológico que esta associação traz acerca da compreensão do mistério de Deus.

Não se encontra em nenhum momento do texto original essa associação, apenas se afirma que a serpente é o mais astuto dos animais, por outro lado, se a serpente é o demônio, o mistério de Deus e o do mal exigem uma leitura associativa o que constitui um estranhamento quanto ao texto. Sobre esta associação se torna pertinente retomar o pensamento de Santo Agostinho, destacando que ainda poderíamos recorrer aos textos de Gregório de Nissa e Orígenes. Entretanto, optando pelas palavras do bispo de Hipona destaca-se que

A serpente era o mais prudente de todos os animais que existiam sobre a terra, que o Senhor Deus tinha feito. Pela tradução do termo, foi dito: o mais prudente, ou como muitos manuscritos registram: o mais sábio, não no sentido próprio, ou seja, de perfeição, pelo qual se costuma entender a sabedoria de Deus ou dos anjos, ou da alma racional (...). Ainda que esta serpente possa ser considerada o mais sábio de todos os animais, não pela sua alma racional, mas pelo seu espírito estranho, ou seja, diabólico. (AGOSTINHO, 2005. p.388)

A sabedoria da qual Agostinho faz menção nos coloca em debate com as traduções possíveis do texto porque na percepção do autor parece que o texto provocaria uma cisão entre o criador e a serpente fazendo com que ela fosse vista como o mais sábio da terra que o senhor Deus havia criado. O verbo criar faria referência à terra e não à serpente. A questão sobre esse processo de demonização da serpente nas leituras teológicas é a segunda opção que foi feita e pode estar sustentada pelo significado que este animal possui nas culturas pagãs que a veem como um símbolo da fertilidade. Este ponto pode se unir a uma percepção equivocada da sexualidade e sua relação com o pecado original e com isso, passamos à terceira opção que consiste nas distorções acerca da sexualidade e da mulher devido a essa associação porque na visão que daí se construiu

A sexualidade, origem da queda do homem, é, para o cristianismo, o pecado por excelência, e, para a mentalidade eclesiástica, a luxúria compunha o cenário privilegiado onde se desenvolvia o drama demoníaco; essa mulher era vista pela igreja sempre como objeto de pecado e do erro (SOUZA, 2015 p. 2)

A conclusão que se pode chegar a partir daqui é que a relação entre sexualidade e pecado embora não seja original do relato bíblico se sustentou a partir da narrativa sagrada. O que se segue no relato constitui um espaço no qual essa leitura equivocada se reproduziu porque ocorre uma mudança na relação com o divino posto que aquele que antes caminhava na presença da humanidade considera que deve expulsar o homem e a mulher do jardim do éden e assim, o lugar da harmonia passa a ser visto como distante. Surge aqui a partir do texto a perspectiva da punição. O relato expressa que

Deus perguntou: "Quem lhe disse que você estava nu? Você comeu do fruto da árvore da qual lhe proibi comer?" Disse o homem: "Foi a mulher que me deste por companheira que me deu do fruto da árvore, e eu comi". O Senhor Deus perguntou então à mulher: "Que foi que você fez?" Respondeu a mulher: "A serpente me enganou, e eu comi". (...) À mulher, ele declarou: "Multiplicarei grandemente o seu sofrimento na gravidez; com sofrimento você dará à luz filhos. Seu desejo será para o seu marido, e ele a dominará". E ao homem declarou: "Visto que você deu ouvidos à sua mulher e comeu do fruto da árvore da qual eu lhe ordenara que não comesse, maldita é a terra por sua causa; com sofrimento você se alimentará dela todos os dias da sua vida. Ela lhe dará espinhos e ervas daninhas, e você terá que alimentar-se das plantas do campo. Com o suor do seu rosto você comerá o seu pão, até que volte à terra, visto que dela foi tirado; porque você é pó e ao pó voltará". Adão deu à sua mulher o nome de Eva, pois ela seria mãe de toda a humanidade. (Gn 3, 11-20)

Um imenso desafio presente nesta narrativa se encontra no fato de que o criador concede veracidade à palavra do homem e esta faz a responsabilidade passar para a mulher e aquela que antes foi chamada de *carne da minha carne e osso dos meus ossos* se tornou a *mulher que me destes*. O relato mostra que o pecado separa o casal antes unido pelos desígnios do criador, porém, pode induzir à falsa percepção de que o pecado se originou do fato do homem ter escutado a mulher e ainda que seja uma leitura absurdamente estranha ao

texto, pertence a um senso coletivo comum alimentado pela negatização da maternidade nas expressões “Multiplicarei grandemente o seu sofrimento na gravidez; com sofrimento você dará à luz filhos. Seu desejo será para o seu marido, e ele a dominará”.

O caminho percorrido pelas interpretações deste relato, associaram a serpente ao demônio e a mulher ao pecado. Este movimento converteu a capacidade criadora sexual em punição, o que pode perigosamente interferir na compreensão acerca da vivência da sexualidade fora do matrimônio, realidade que embora mencionada aqui, será retomada no capítulo terceiro. Essa virada de percepção fez das análises sobre o pecado uma condenação da própria sexualidade e desta forma,

A maternidade, vínculo entre o feminino e o divino em antigas culturas, misteriosa à compreensão masculina se converteu em interdição e tabu. Mediada por esta leitura dos textos sagrados se constituiu uma imagem de um feminino negativo e submisso ao masculino. Como consequência, valendo-se da perspectiva presente em Gênesis, não há como pensar uma família sem a submissão da mulher. (...) Distorções em suas interpretações conduziram a um modelo de relacionamento a partir da inferioridade do lado feminino. (SILVA, 2019.p. 58)

Não obstante a necessidade de se passar a limpo distorções em algumas compreensões históricas dos textos sagrados, a perspectiva vigente nesse trabalho consiste em destacar o espírito original do texto em vista da separação entre sexualidade e pecado. Este objetivo se sustenta no fato de os relatos oriundos das mais diversas tradições religiosas acerca do pecado original apontam para uma não naturalidade do pecado com o intuito de garantir a percepção de bondade presente no ser humano.

Faz-se crucial para nosso trabalho o entendimento de que debater a origem do pecado original nada tem a ver com a negação da vivência da sexualidade. Supondo como enfrentada esta percepção equivocada, ainda que superficialmente, compreendemos que a criação do homem, sua queda, encaminham a nossa perspectiva para a análise da plenitude da vocação humana, ou seja, o mistério da Encarnação. Porém, antes de falar sobre a visão da imagem e semelhança a partir da Teologia da Encarnação, precisamos passar por algumas tradições presentes no Antigo Testamento com o objetivo de mostrar que existem percepções diferentes em torno da visão veterotestamentária acerca da vivência da sexualidade. Com isto se exigirá uma nova visão sobre a teologia em torno dos textos do Gênesis e da própria sexualidade matrimonial.

Estudos acerca da sexualidade conforme presente nas Escrituras Sagradas demonstram a possibilidade de ao menos quatro modelos de relacionamentos e ainda o fato de que em alguns momentos da história, formatos diferentes de relacionamentos conviveram simultaneamente. Interessante destacar que todos estes modelos, de acordo com as

necessidades da história do Povo de Deus eram vistos como parte do projeto de Deus para o bem do povo da aliança. Apontar essa pluralidade de visões adianta algo que será explorado mais adiante neste trabalho que é a necessidade de uma Moral Familiar e sexual em vista da plena vocação humana.

O primeiro modelo de relacionamento presente no Antigo Testamento está relacionado com o crescimento do povo e por esta razão este modelo se chama *Procriativo Patriarcal*. Este modelo encontra sua razão de ser nas promessas de descendentes como bênção divina e a filiação era uma demonstração de que Deus agia em favor de seu povo. A partir desta perspectiva se percebe a edificação de um imaginário social segundo o qual

A procriação e a maternidade na Bíblia são entendidas como bênção (Gn 1.22,28). Há um desejo explícito pela maternidade e paternidade pelas mulheres e homens das narrativas bíblicas. Questões de reprodução e procriação da vida humana regem a abordagem da sexualidade nos testemunhos bíblicos registrados no Antigo Testamento. (...) Há reservas e economia de palavras para falar explicitamente das questões relacionadas ao corpo, à corporeidade e às vivências da sexualidade. O assunto da sexualidade basicamente se restringe ao desejo normatizado de procriar na maioria dos textos bíblicos. (NEUENFELDT, 2007.p.2)

Neste modelo de relacionamento a prole como sinônimo de bênção constituiu uma imagem de superioridade do masculino de modo que se permitia a liberdade de se envolver com outras mulheres em vista da garantia da descendência. Pode ser mencionado como exemplo Abraão que recebeu da própria mulher uma escrava com a intenção de que ela lhe concedesse o descendente que a esposa não tinha condições de dar. Referencie-se o fato de que nesta visão a responsabilidade estava sobre a mulher posto que se ela não fosse fértil privaria sua família da participação nas bênçãos de Deus.

Um segundo modelo presente nas Escrituras se chama o *poligâmico monárquico* este se encontrava vinculado com a realeza em vista da manutenção e um status de sociedade garantindo ao rei ter várias mulheres divididas no grupo das princesas e o das concubinas (1Rs 11,3). Há uma outra diferença em relação ao modelo anterior pois o rei embora pudesse ter várias mulheres não precisaria obrigatoriamente de uma prole e esse dado abria espaço para relações sexuais desvinculadas das necessidades procriativa.

Na terceira perspectiva ou modelo, a preocupação era evitar que os homens judeus se envolvessem com mulheres estrangeiras. Esta preocupação tinha como meta a manutenção da pureza que refletia a identidade judaica e neste sentido, a sexualidade passa a ganhar um padrão moral dando a este modelo o nome de *Moralista*. Foi a partir desta perspectiva que se firmou em definitivo na cultura judaica a monogamia ao mesmo tempo em que este se reveste de uma perspectiva religiosa cultural, ou seja

Estando sob a ordem sacerdotal, período de Esdras, a sexualidade é hipotecada ao estado/religioso que tem total domínio sobre esta realidade da vida. O livro do levítico representa essa compreensão moralista e por ser uma prática corrente entre os chamados pagãos, a homoafetividade é chamada de abominação neste texto (GONÇALVES, 2010. p.40).

Embora não seja uma pauta desta pesquisa, a homoafetividade passa a ganhar uma nítida compreensão e uma resposta opositiva porque esta seria uma expressão que colocaria em risco a identidade judaica posto que era uma prática recorrente em povos pagãos vizinhos. Há uma quarta perspectiva e esta se situa na leitura a partir do Cântico dos Cânticos sobre quem pesa uma infinidade de interpretações que nos exigiriam uma passagem pela história do texto. Uma visão comum acerca do texto pode ser resumida da seguinte forma:

Esse fato é melhor ilustrado na interpretação do Cântico dos Cânticos pela tradição mística. Ali Deus é o Amante e canta para Seu Amado: a Comunidade de Israel. E por sua vez Israel, o amante, canta para a sua amada: a Princesa do Shabat. Pois o Shabat é dotado de uma beleza divina e torna-se uma noiva, esplêndida e resplandecente. Toda noite de sexta-feira, ao pôr-do-sol, Israel, o amante, adianta-se para saudar a Noiva Shabat, com canções de boas vindas e louvor. Então cada indivíduo, cada comunidade judaica e todo Israel disperso pelo mundo exultam no Shabat e nisso encontram alegria (BENSION, 2006.p.60)

Uma leitura consensual articula a relação entre Deus e Israel, porém deve se ressaltar que esta é uma interpretação à luz da tradição mística que mesmo considerada deve ser antecedida por uma percepção histórica do texto. Esta faz com que o Cântico dos Cânticos inaugure uma grande ruptura com os modelos anteriores constituindo um modelo *erótico afetivo*, a mais livre interpretação da sexualidade dentro das Escrituras. Este modelo encontra seu pilar na vivência da sexualidade no ponto mais elevado possível pois no texto os beijos são dados com paixão e as mulheres podem buscar sem receios o seu amado.

Torna-se profundamente interessante do ponto da teologia bíblica a influência que esta tradição pode ter gerado sobre a compreensão presente na tradição Joanina tanto nos encontros entre Jesus e as mulheres que possuem o ponto mais alto no diálogo entre o ressuscitado e Maria Madalena, porém não a partir da ótica do *erotismo* e sim da pertença como amor que se entrega livre, fiel e esponsal. O livro é revolucionário porque a prática sexual é vista como força existencial profunda capaz de elevar o ser humano, é a vida do ser humano que se expressa sexualmente. E se assumirmos esta leitura para depois reassumirmos a visão mística em torno deste livro, deveremos concordar que a plenitude da vivência da sexualidade pode elevar o ser humano até a comunhão com o divino. Uma consideração importante consiste no fato de que ainda no Antigo Testamento encontramos variações acerca da vivência da sexualidade o que tornou ao longo da história pertinente uma ética sexual e moral familiar em vista do pleno desenvolvimento e vivência da sexualidade em diálogo com

os desafios vigentes. Esta é uma realidade que nos autoriza a dialogar com desafios atuais iluminados pela Palavra de Deus em vista do encaminhamento necessária da sexualidade. Isto será apresentada nos segundos e terceiros capítulos.

1.1.6 Cristo, A Plenitude da Imagem de Deus

Do ponto de vista da antropologia bíblica, o Novo Testamento promove uma releitura do Antigo Testamento ao mesmo tempo em que promove uma releitura dos dados expressos no livro do Gênesis. Ocorre a partir da Teologia do Apóstolo Paulo uma perspectiva moralizante além da cristológica e escatológica que direciona a forma como a própria teologia do Novo Testamento se desenvolve. Olhando para o conteúdo do Antigo Testamento, o Novo Testamento passa a ser sua destinação e intérprete ao mesmo tempo posto que

Na perspectiva cristã, Adão deve ser visto como uma promessa, um dedo apontado para Cristo. Para o AT, Adão era o homem por excelência, contudo, à luz do NT, Cristo é o Adão definitivo, acabado e concluído. Adão estava, escatologicamente, orientado para Cristo. Adão era uma imagem esboçada que estava orientada para a imagem plenificada de Cristo. Assim, o clímax da orientação antropológica do AT é a cristologia. Cristo é a verdadeira imagem de Deus e do homem. (OLIVEIRA, 2013. p.100)

A partir da Encarnação do Verbo de Deus, o homem criado no livro do Gênesis não representa o ser humano concluído e sim uma profecia a ser realizada futuramente e neste sentido, o Adão apresentado como obra retirada do pó da terra é um prenúncio do Adão Escatológico (Rm 5,14). A teologia de Paulo é um pilar para toda percepção cristã acerca da antropologia e da sexualidade como consequência. Uma análise da visão paulina mostrará em resumo que

O homem feito do barro revelou sua condição quebradiça, claudicou em sua vocação e cedeu à tentação do pecado. Adão era um rascunho, uma sombra, um esboço daquele que iria consumir a condição adâmica de imagem de Deus. Assim, Jesus Cristo é o Adão realizado e elevado à plenitude. O texto de 2Cor 4,4 vincula a “imagem” e a “glória” de Deus a Cristo (1Cor 11,7 associa ambos os termos ao ser humano em geral). O Cristo ressuscitado e transfigurado manifesta a majestade e a santidade divinas: “a glória de Deus resplandece na face de Cristo” (2Cor 4,6). Jesus Cristo é a fidedigna teofania que leva Gn 1,26-27 ao seu acabamento. (OLIVEIRA, 2013.p.105)

A visão oriunda da teologia de Paulo e que atravessa a Tradição teológica cristã enxerga que Gn 1, 26-27 deve ser lido como uma profecia realizada após o nascimento de Jesus. O texto seguinte, presente no capítulo 2 do mesmo livro sobre as origens também ganha uma releitura porque a imagem é vista na ação de Deus que cria o homem da terra. Com isso, os dois relatos de Gn se harmonizam e Paulo os relê alegando que Jesus de Nazaré e a imagem visível do Deus invisível (Cl 1, 15) e isto significa dizer que o Deus que não podia ser contemplado, expressou sua face em seu Filho e este foi renunciado com a criação do

homem. Tomando como referência esta leitura harmonizada dos textos não há parâmetros para que siga se acolhendo que a sexualidade está vinculada com o pecado original ao mesmo tempo em que se exige um paralelo entre Adão e Cristo tanto para que vejamos a sexualidade de maneira mais profunda e a própria antropologia de um modo integral superando dicotomias. Assim, surge um novo olhar sobre o relato da criação do homem:

Se Adão, enquanto representante de Deus, presidia e governava a criação, Cristo, a imagem-revelada de Deus, o mediador da criação, a conduzirá à consumação. Como o primeiro ser humano da nova criação (“o Primogênito de toda a criação, porque nele foram criadas todas as coisas”), ele recapitula e confere sentido à criação (Cl 1,15-20). Toda a criação está cristificada e escatologicamente orientada. Cristo encontra-se no princípio da história, como seu criador-mediador, e no final, como seu consumidor. Há um primado da mediação de Cristo no início e no fim da criação. (OLIVEIRA, 2013. p.99)

Na criação presente em Gênesis, o homem é apresentado como obra à luz da imagem e semelhança de Deus, porém a plenitude dessa imagem e semelhança estão expressas no filho de Deus que possui igualdade com o Pai e veio como homem obediente (Fl 2, 5-11). Com isso, o homem velava o rosto de Deus mesmo feito homem e esta identidade de Deus revelada por seu Filho é transmitida a todas as pessoas que foram alcançadas pela obra do Filho na Cruz.

Ressalte-se que com isso, a Antropologia passa a ser mediada pela Soteriologia, realidade esta que nos faz identificar a sexualidade como dimensão igualmente redimida. Conclui-se que embora não se pudesse fazer uma leitura que associasse pecado e sexualidade, essa se torna menos pertinente ainda quando se coloca os parâmetros da Soteriologia diante da percepção da sexualidade posto que em Cristo tudo aquilo que era o resultado do pecado foi superado.

Em Cristo se constitui uma nova forma de relação com Deus e a semelhança atingida pelo pecado passa a ser reconstruída. Com isso, ao superar Adão, Cristo faz a humanidade retomar seu fluxo original para além dos próprios limites da história ganhando dimensão escatológica. Essa percepção se torna bem nítida com a leitura de 1Cor 15,49: “assim como trouxemos a imagem do homem terrestre, assim também traremos a imagem do homem celeste”. A existência integral do ser humano passa a ser mediada pela conformação de vida à imagem do Filho de Deus reerguido dos mortos (Rm 8,29). Ao falar que Cristo é o homem novo se afirma que a vida inteira foi recriada a partir da Ressurreição e com isso a partir dele se encontra a plena realização. Desta forma, como o pecado foi transmitido a todos, as benesses do triunfo de Cristo também são.

A Encarnação se torna pressuposto de entendimento mais profundo acerca da sexualidade porque se a partir de Cristo, humanidade e divindade não só se encontram mas se

relacionam plenamente, a preservação daquilo que é plenamente humano e divino garantem a plenificação da jornada humana que se volta a Deus. Se no Antigo Testamento havia uma relação de reciprocidade entre um *tu* histórico representado por Adão e um *tu* transhistórico divino, essa relação chega ao ponto mais significativa em Jesus. Há aqui uma elevação da condição humana e uma necessária expansão de todas as potencialidades libertas após a ressurreição e ser imagem de Deus ganhou uma nova compreensão posto que

Ser imagem de Deus é ser como Deus, divinizar-se, pela mediação de Cristo. A divinização não é um auto endeusamento. O ser humano não é capaz, a partir de suas próprias forças, de se tornar Deus. O ser como Deus, por parte do ser humano, é possível não por uma evolução de suas habilidades humanas e nem por méritos pessoais, mas pela graça divina. Só podemos ser como Deus porque ele quis ser como um de nós. (OLIVEIRA, 2013.p.99)

Participar da vida de Cristo é participar da vida divina e neste sentido, a imagem de Deus prenunciada no Antigo Testamento revela um processo de divinização do ser humano. Esta divinização é nossa participação na vida do Cristo e nesta ótica não há uma desintegração das potencialidades humanas e sim uma elevação. Por isso, a sexualidade ganha um formato imensamente mais amplo, límpido à luz da vida em Cristo. Com isso, aquilo que era um dado natural passa a ser visto a partir de uma perspectiva escatológica por essa razão se torna pertinente a afirmação de que quando Paulo fala de casamento na carta aos Efésios associa o amor entre marido e mulher ao amor que une Cristo à sua Igreja.

Feito este percurso a partir das Escrituras Sagradas, resta-nos perceber até que ponto o conhecimento atual sobre a sexualidade poderá nos conduzir a uma ética sexual efetiva, plena e a uma moral familiar que possibilite a plenificação da imagem e semelhança de Deus.

1.2.UM OLHAR NECESSÁRIO SOBRE A HISTÓRIA DA SEXUALIDADE

Propor uma visão acerca de uma Ética sexual referenciada pelo cristianismo e uma perspectiva desta como fundamento para uma moral sexual familiar se constitui um imenso desafio tendo como pauta o tema em si. Entretanto, este desafio ganha uma proporção ainda mais desafiadora se o fato de não vivermos em um contexto harmoniosamente católico for considerado. A forma como o cristianismo católico pensa a sexualidade parece um entrave para um movimento de *libertação* sexual conforme vemos anunciado e vivido com vigor incomparável em nossa sociedade.

Pensar que esta ética sexual deve conduzir os rumos da vivência da sexualidade no núcleo familiar nos joga em um imenso conflito posto o fato de vários movimentos proporem objeções à perspectiva bíblica de família. Não obstante estes imensos e consideráveis desafios a proposta deste capítulo visa apresentar uma visão acerca do que se compreende por

sexualidade e como esta passou a ser lida no Ocidente a partir da perspectiva religiosa oriunda da Tradição Judaico/Cristã.

1.2.1 Uma Compreensão da Sexualidade como Mistério da própria Condição Humana: O Diálogo possível entre Teologia e a Psicologia do Desenvolvimento.

Ao propormos a sexualidade na perspectiva de mistério da condição humana afirmamos sua naturalidade de acordo com a própria dimensão de desenvolvimento do ser humano. Este desenvolvimento não se reduz à ordem das mudanças biológicas, mas perpassa a dimensão biológica, alinhada com a perspectiva psicológica e social. Neste sentido, para uma visão mais ampla do que aqui propomos se faz necessário na pesquisa “tanto a natureza quanto o meio ambiente, tanto a biologia quanto a cultura, como elas interagem para explicar a consistência e a mudança” (BEE, 1996, p. 17).

A partir desta perspectiva, o desenvolvimento deve ser visto como um movimento constante de relação entre a pessoa e o meio no qual esta se encontra inserida tendo como meta a ser alcançada a adaptação e a constante evolução pessoal. Nesta compreensão acerca do desenvolvimento, o ser humano passa a ser visto como um projeto de transcendência ainda inacabado e em constante busca de realização. Nesta busca de seu real lugar no mundo, podemos retomar as palavras de Santo Agostinho quando na abertura da obra *As Confissões*, apresentara a meta a ser alcançada pelo ser humano. Nas palavras do próprio autor,

Grande és tu, Senhor, e sumamente louvável: grande a tua força, e a tua sabedoria não tem limite. E quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação; o homem carregado com sua condição mortal, carregado com o testemunho de seu pecado e com o testemunho de que resistes aos soberbos; e, mesmo assim, quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação. Tu o incitas para que sinta prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti (AGOSTINHO, 2007,p.21).

Tomando como referência as palavras do Bispo de Hipona, parece-nos pertinente a afirmação de que aquilo que ele chamou de *repousar* em Deus coincide com aquilo que neste trabalho chamamos de desenvolvimento. Inquieto em um mundo que revela e ao mesmo tempo esconde o criador, o ser humano caminha em busca daquele que lhe plenifica. Essa plenificação em Deus que coincide com o cumprimento da vocação humana se coaduna com o que chamamos de desenvolvimento integral da pessoa.

Compreendido como um ser em constante desenvolvimento, imerso no mundo e interagindo com ele, influenciando e sendo influenciado, a crescente do humano não se dá de maneira contínua. Ocorrem variações de acordo com as mudanças presentes em cada núcleo sócio/psico/cultural fazendo com que um conhecimento sempre diversos seja compartilhado

por todos ou por determinadas culturas. Esta é a instância que separa o desenvolvimento psico/social do biológico pois este, independente da cultura é comum a todo gênero humano. Com isso, se por um lado, o desenvolvimento de ordem biológica possa ser considerado generalista, de forma integral, o desenvolvimento tem outra dimensão, trata-se de um processo de

[...] reorganização contínua dentro da unidade tempo-espço, que opera no nível das ações, percepções, atividades e interações do indivíduo com o seu mundo, sendo estimulado ou inibido por meio das interações com diferentes participantes do ambiente da pessoa (DESSEN; COSTA JUNIOR, 2008, p. 11).

Posto que não existe um ser humano absoluto e inerte perante um conjunto de valores e crenças que estão representadas por uma cultura que modela uma estrutura de relações sociais, observa-se que no processo de desenvolvimento, ao mesmo tempo em que seu corpo dá sinais de mudanças, com o passar do tempo, esse ser humano passa a reproduzir os valores e sistema de crenças de sua cultura de modo a ter seu comportamento modelado por essa estrutura social que lhe é anterior e que inclusive interfere em sua psique. Este argumento é razão suficiente para que assumamos a necessária tarefa de analisar o contexto que constitui esse ser humano em seu desenvolvimento sócio/psico/cultural.

Com isso, suas relações familiares, o mundo de organização do trabalho, a educação, a religião e a própria estrutura da sociedade do capital se tornam elementos fundamentais na análise posto que estão na base do processo humano. Um novo passo a ser dado nessa compreensão consiste na afirmação de que o desenvolvimento do ser humano não se reduz a uma análise de seu processo de evolução mas também deve considerar entre outras realidades a forma como se desenvolve igualmente o processo de aprendizagem pois dele depende a manutenção de uma estrutura de sociedade.

Não são apenas em conceitos considerados científicos que se sustentam a forma de relações sociais, um sistema de crenças presentes na cultura, a forma como se construíram as experiências pessoais e vivências comunitárias também determinam a forma como nos relacionamos com outros em sociedade. A partir disto se compreende que a vocação humana, desejo de Deus se efetiva em um movimento que embora não se encerre na história do indivíduo, passa inegavelmente por ela.

E assim, a própria sexualidade em desenvolvimento deve ser compreendida como uma dimensão inerente ao ser humano e que pode conhecer instâncias de plenitude ou de retrocessões e negações dependendo de dados presentes na vida da pessoa. O passo seguinte a ser dado nesse processo é a possível compreensão acerca do que desejamos quando falamos

de sexo e sexualidade como elementos a serem direcionados por uma ética sexual de cunho cristã.

1.2.2 O Sexo e a Sexualidade, Uma possível História e Debate sobre os Termos.

Ao abrirmos as Sagradas Escrituras, encontramos no primeiro capítulo do livro do Gênesis a afirmação de que Deus os criou *Homem e Mulher* (Gn 1, 27). Em um dado momento deste trabalho, este texto já foi posto em debate, entretanto, cabe-nos ao falar sobre sexo e sexualidade destacar que todo debate e posicionamento de toda ortodoxia cristã acerca da questão de gênero se deve a uma interpretação deste texto porque no formato oficial, o Cristianismo Católico compreende a dimensão biológica da criação do homem e da mulher como critério fundamental deste relato. Paralelo a esta leitura, isento das possíveis polêmicas a proposta desta pesquisa deseja traçar um itinerário que possa ampliar nossa compreensão e neste sentido é essencial que apresentemos a distinção entre sexo e sexualidade.

1.2.3 O Que queremos dizer quando Falamos de Sexo?

Em torno da palavra Sexo existe uma variação de interpretações e significados. Estas se estendem desde a descrição do ato sexual até a distinção entre Homem e Mulher. Nesta perspectiva se dimensiona a fisiologia biológica do ser humano posto que a partir da anatomia se compreende o que seria o masculino e o feminino. Para SENEM & CARAMASCHI (2017),

O sexo possui características filogenéticas sendo formado ao longo de toda evolução da espécie humana como ser animal e reconhecido pela genitalidade. Embora seja uma constituição primordial que caracteriza o ser humano, a palavra sexo tem origem apenas no século XII e etimologia latina, *secare*, que significa: corte, secção ou divisão. (p.167)

Ainda que esta seja uma constatação inequívoca poderá se tornar perigosa se não levar em consideração no debate o fato de esta dimensão genital da compreensão acerca do sexo ter sido utilizada como instrumento de constituição e manutenção de uma sociedade na qual um abismo se definiu entre o masculino e feminino. A compreensão acerca do lugar da mulher na sociedade se definiu a partir da hegemonia masculina, fato que embora não faça parte das necessidades analíticas desta pesquisa não pode passar despercebido. Com isto, ao se falar sobre Sexo é preciso se alertar que o dado biológico, a anatomia dos corpos foi fator constitutivo de erguimento de um modelo de relações sociais. Sobre esta visão destaque-se que

Por volta do século XVI e XVII a mulher era considerada um homem invertido e inferior, uma vez que seus órgãos reprodutores possuíam uma anatomia que lembrava os órgãos masculinos, levando a sociedade a ter um pensamento de que a mulher era um homem imperfeito. (...) Quando o clitóris foi então descoberto, o mesmo recebeu o nome de pênis da fêmea. Nesse sentido, ressaltamos a ideia de se pensar o conceito de Sexo Biológico por um viés também social, uma vez que a sociedade construiu aspectos ideológicos e valores associados à presença das genitálias, mais especificamente, da genitália masculina, já que essa era referência de poder. (SOUZA & MEGLHIORATTI, 2017. S/P)

Ao se propor uma história da compreensão sobre o Sexo, deveremos considerar seu impacto na constituição de um modelo de relações sociais e por conseguinte, é possível antever o papel que será exercido pelo aspecto religioso nesse processo. Em uma tradição ainda anterior e também presente na constituição da civilização Ocidental: a grega, o mito platônico sobre a androginia ressalta uma unidade originária entre o masculino e o feminino bem como a posterior quebra da unidade. Entretanto essa quebra que gerou fraqueza impulsionou o ser humano partido em dois a buscar sua própria metade. Assim,

Desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro. E sempre que morria uma das metades e a outra ficava, a que ficava procurava outra e com ela se enlaçava, quer se encontrasse com a metade do todo que era mulher — o que agora chamamos mulher — quer com a de um homem; e assim iam-se destruindo (PLATÃO, 1991, p. 59-60).

A imagem oriunda deste mito condiz com uma visão que resistiu até o século XVIII segundo a qual os corpos de homens e mulheres eram apenas variações de uma única imagem primordial sobre sexo e corpo, regidos por leis naturais. Solidificou-se a visão de que a mulher era inferior por se tratar de um homem imperfeito e a garantia desta visão se fundava em uma ordem genital que propunha a genitália feminina como masculina, porém voltada para dentro. Por ser o masculino retraído, cabia à mulher a submissão.

O cerne do debate aqui apresentado se deve ao fato de que ao falarmos sobre Sexo, parece transparecer que a distinção genital entre homem e mulher, dimensão biológica e material do ser humano se constitui como um marco regulatório para a vivência da sexualidade. Assim, normas se fazem necessárias para a forma considerada ideal da sexualidade e aquilo que definimos como sexo é um ideal solidificado na história e deste ponto se passou historicamente da materialidade do corpo como própria condição por meio do qual a sexualidade se materializa.

Foi por meio deste processo que no campo cognitivo se delimitou um padrão heteronormativo que assimilou e identificou sexo e gênero. Algumas visões críticas afirmam que seria possível que esse relato da unidade primordial estaria presente em Gn 1, 27 e que integralmente o ser humano traz em si harmonizadas uma dimensão masculina e feminina,

saímos assim do campo da biologia para a dimensão psíquica do humano. A partir destas linhas haveria uma igualdade entre masculino e feminino perante o criador e que se rompem a partir do pecado. Com isso, as visões hierarquizadas de sexo tomando como referências o texto sagrado campearam pela ideologia e com isso seriam resultados de leituras equivocadas dos textos e não condizem com a intenção original dos textos. Depois dessa necessária delimitação acerca do que queremos ao falar de Sexo, cabe-nos uma passagem pela história do termo Sexualidade.

1.2.4 A Sexualidade e o Debate sobre Natureza e Cultura

Quando o assunto é sexualidade, muitos caminhos se abrem para a discussão e algumas das forças que promoveram essa possibilidade foram os movimentos em defesa dos direitos das minorias e os movimentos de emancipação de mulheres. A segunda metade do século XX promoveu uma reviravolta na compreensão acerca da sexualidade a partir de uma possibilidade de redefinição do papel sexual da mulher na sociedade. Pode se afirmar que

A partir da década de 1960, (...) em escala mundial, difundiu-se a pílula anticoncepcional, que separou a sexualidade da reprodução e interferiu decisivamente na sexualidade feminina. Esse fato criou as condições materiais para que a mulher deixasse de ter sua vida e sua sexualidade atadas à maternidade como um “destino”, recriou o mundo subjetivo feminino e, aliado à expansão do feminismo, ampliou as possibilidades de atuação da mulher no mundo social. A pílula, associada a outro fenômeno social, a saber, o trabalho remunerado da mulher, abalou os alicerces familiares, e ambos inauguraram um processo de mudanças substantivas na família. (SARTI 2005.p.21)

Caminha-se em uma linha bastante tênue porque se por um lado é possível falar de conquistas dos movimentos femininos, por outro é perceptível que esta mudança tem também uma perspectiva oriunda do mundo do capital. Com isso, o novo papel da mulher na sociedade é também uma virada imposta pelas necessidades do modo de produção capitalista o que impõe uma necessária e pertinente reflexão acerca da liberdade. Corroborando para essa visão os estudos desenvolvidos por Foucault para quem, o fato de o termo *sexualidade* ter surgido apenas no século XIX deve ser compreendido à luz de uma série de interesses posto que

O uso da palavra foi estabelecido em relação a outros fenômenos: o desenvolvimento de campos de conhecimentos diversos (que cobriram tanto os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou sociais do comportamento); a instauração de um conjunto de regras e de normas, em parte tradicionais e em parte novas, e que se apoiam em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas; como também as mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos. Em suma, tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constitui-se uma “experiência” tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade” que abre para campos de conhecimentos bastante diversos e que se articula num sistema de regras e coerções. (FOUCAULT, 1998, p. 09)

Se não se faz possível sob o risco de abraçarmos um discurso ideológico, abdicar da relação Sexo e relações em sociedade, a mesma lógica deve valer para a sexualidade. Feita esta necessária delimitação, devemos propor uma reflexão acerca do que queremos ao propor o termo sexualidade. A elaboração do termo sexualidade não obstante os limites expostos anteriormente, também possibilitou uma ampliação da discussão em torno das qualidades das matérias inerentes ao Sexo. Foi Freud um dos primeiros a postular Sexualidade como uma realidade diferente de Sexo e seus esforços alicerçaram uma compreensão que coloca sexualidade acima do simples ato sexual, da reprodução ou da genitalidade.

Esta ordem de afirmação colocou Freud em rota de colisão com a moral religiosa e a oposição ao pensar freudiano se dar pela equivocada associação entre sexo e sexualidade. A partir da perspectiva freudiana, a sexualidade passa a ser compreendida como um fator preponderante e inegável na vida do ser humano, presente do início ao acaso da existência, manifestando-se em todo o cotidiano em todas as ações. A partir de tudo que foi exposto pode ser definir a sexualidade como uma forma de manifestação do humano bem como meio de estabelecimento de relações. Ainda como fonte de bem estar e desenvolvimento integral jamais apartada do ser humano, presente em todos os seus momentos, numa música, na contemplação de uma obra de arte, na troca de olhares.

Pode-se afirmar que “a sexualidade carrega dentro de si a intencionalidade e a escolha, tornando-a uma dimensão humana, dialógica e cultural”. (NUNES & SILVA, 2000, p.73), realidade que não permite uma redução da sexualidade ao domínio da biologia. Uma redução ao biológico é retirar da sexualidade a capacidade humana de conceder sentido e razões ao sexo. Referenciados pelos estudos da Psicanálise que se tornaram ponto consensual no debate acerca da distinção entre Sexo e Sexualidade se vislumbra o caminho para uma análise sobre o aporte normativo que regra a vivência da sexualidade.

Tratando a sexualidade para além da dimensão sexual e a ancorando no sentido concedido pelo próprio humano, é necessário a afirmação de que a sexualidade se historiciza e assim, retomamos Foucault que afirma ser a sexualidade um dispositivo histórico. Pelo fato

de se constituir também na história, possui uma dimensão social sustentada pelos mais variados discursos acerca do Sexo e estes são

Discursos que regulam, que normatizam, que instauram saberes, que produzem "verdades". Sua definição de dispositivo sugere a direção e a abrangência de nosso olhar: um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas (OLIVEIRA, 2016. S/P)

Essa diversidade de olhares e pluralidade de análises possíveis sobre a sexualidade não pode abdicar de que desde que se estabeleceu o tabu do incesto, é pertinente afirmar que para a manutenção do dado civilizacional é necessário que existam limites ou orientações na vivência da sexualidade. Devemos caminhar para o final deste tópico afirmando que no debate que foi proposto, não há uma exclusividade do natural, porque, como foi apresentado ao debatermos sobre a noção de Sexo, é através de processos socioculturais são determinados o que pode ser chamado ou não de natural.

Vivenciada por um ser humano que existe em um corpo e em um corpo que ganha sentido devido a uma construção cultural, a sexualidade, força inerente ao humano passa a ser delineada por estruturas relacionais. Com isso, mesmo as formas e manifestações de prazer ou de negação de prazer passam a ser normatizadas de modo a constituir uma compreensão acerca do que é possível ou não na vivência da sexualidade. Posto o lugar que a religião ocupa na constituição da cultura ocidental se fazia pertinente iniciar passando a limpo a história contida nas Sagradas Escrituras acerca da criação do homem para em seguida propor um breve olhar acerca da história da sexualidade. O passo que segue diz respeito ao Magistério Católico referenciado pelo Papa João Paulo II e a forma como este se configurou como fundamental no que tange a moral sexual e familiar.

2 A MORAL SEXUAL E FAMILIAR A PARTIR DO PONTIFICADO DE JOÃO PAULO II: UM NECESSÁRIO “ANTES” E O “DEPOIS”

O tema da sexualidade é extremamente desafiador quando debatido à luz da compreensão religiosa. No capítulo anterior foi apresentada em linhas gerais a antropologia bíblica a partir dos textos presentes no livro do Gênesis e em seguida duas possibilidades de entendimento acerca da sexualidade. Neste capítulo será apresentada a forma como a Moral Sexual e Familiar ganhou novo vigor a partir do pontificado de João Paulo II.

A duração deste pontificado o torna aberto a inúmeras possibilidades de interpretações, mas para este trabalho, tomamos como referência a sua localização no que tange ao Concílio Vaticano II o que exigirá alguns passos preliminares: o contexto histórico e eclesial de onde emerge o Concílio Vaticano II, a proposição acerca da moralidade, feita pelo Papa Paulo VI e por fim, a visão de família e conseqüentemente de Moralidade no âmbito sexual conforme expresso na doutrina de João Paulo II.

2.1. O CONTEXTO HISTÓRICO QUE ENCAMINHA A IGREJA PARA O CONCÍLIO VATICANO II

No período em que se realiza, o Concílio Vaticano II tem a pretensão de situar a Igreja em posição de diálogo com um mundo paradoxal que embora esteja em constante mudança e evolução se demonstra incapaz de satisfazer os anseios mais profundos do ser humano. Entretanto, em uma perspectiva que vise delimitar o contexto no qual ele se insere, é necessário que se veja outros antecedentes históricos como parte fundamental das motivações em torno da Igreja. Tomamos como referência dois eventos como fundamentais na virada histórica que acontece no século XX: de um lado, a Reforma Protestante no século XVI e, do outro, a Revolução Francesa no século XVIII.

Embora possam ser considerados momentos de intenso desafio para a Igreja Católica e ainda que a distância cronológica entre esses eventos e o Concílio, o que está na base é o fato destes momentos fazerem parte do processo de edificação da Modernidade. Compreender a relação entre o Concílio Vaticano II e o desafio imposto pela Modernidade se torna mais pertinente quando se afirma que, historicamente falando, para cada momento mencionado existiu um Concílio: Trento (1545-1563) e o Vaticano I (1870). Mesmo separados cronologicamente, estes Concílios se postaram como resposta a um desafio imposto à Igreja e este consiste em afirmar qual o lugar a Igreja possui em um mundo de profundas mudanças e exigências. Com isso, o núcleo doutrinal, teológico e as linhas pastorais são mantidas

irretocáveis em ambos os momentos de reunião da Igreja. Sobre o valor da Reforma Protestante pode-se afirmar acerca de sua importância que:

A Reforma Protestante sinaliza o rompimento interno da cristandade medieval. Ocupando a primeira metade do século XVI, este acontecimento provocou um grande desgaste na vida interna da Igreja e o desfecho final, com a ruptura definitiva, significou o marco histórico da quebra na unidade católica. Por sua vez, este fato já é, por si mesmo, a confluência de múltiplos fatores sociais que em situação anterior, dados os movimentos que se faziam presentes na vida cultural, pressionavam a Igreja na urgência de realizar mudanças e reformas (MENDES, 2011.p.465).

Constata-se que o movimento religioso chamado de Reforma não é algo que se efetua apenas a partir de dentro da instituição católica, mas se encontra vinculada a uma série de contestações de ordem sociais, políticas, que ainda que atinjam o cerne da religião e da vivência do dado de fé, atingem em cheio a própria configuração de sociedade como se conhecia até então. Neste sentido, considera-se a Reforma um movimento religioso bem como uma nova forma de entender as relações nos entornos da sociedade Ocidental. A figura de Lutero é a que traz a responsabilidade de uma síntese acerca da necessidade de emancipação do sujeito que deseja participar mais diretamente dos direcionamentos do mundo.

Aquilo que convencionalmente se chama de passagem do teocêntrico para o antropocêntrico pode ser traduzido mais profundamente como a epifania da subjetividade. Com esta reflexão pode ser entender e defender que “a causa fundamental do desfecho da ruptura foi a admissão do princípio do livre exame, do critério individual na interpretação das Escrituras, que em grande parte resume as principais aspirações, tanto do humanismo quanto da Renascença” (BRIGHENTI, 1995, p. 205).

Por meio da possibilidade da liberdade frente ao que a Palavra de Deus revela, ocorre um esvaziamento da autoridade institucionalizadas e a própria ordem social, sustentada pela relação entre a religião e o poder terreno, começa a conhecer seu ocaso o que naturalmente exige um posicionamento das autoridades eclesiais. Ainda que seu poder reivindicasse o estabelecimento da antiga ordem entre trono e altar não foram capazes de fazer recuar o movimento posto em curso por se tratar não apenas de uma nova percepção da religião e sim de um movimento ocorrendo dentro do núcleo da história. É pertinente que se destaque que:

Não faltaram vozes que se levantaram do seio da Igreja, prevenindo o desastre de uma ruptura iminente. Mas a corrupção e os abusos [...] teriam um efeito asfíxiante em relação a todas as tentativas de renovação autêntica. [...] O desfecho foi inevitável. As respostas da Igreja não somente vieram muito tarde como, em seu conjunto, se mostravam totalmente inadequadas (BRIGHENTI, 1995, p. 206).

Ainda que vários estudos anunciem a percepção dentro do seio da Igreja de que mudanças se faziam cada vez mais urgentes, foi a partir da posição de Lutero, em sintonia

com as exigências de um tempo conflitante e em ebulição que essa realidade veio à tona e a resposta católica a este evento ficou conhecido como a *Contrarreforma*. Sobre este termo, há um posicionamento crítico posto que:

A palavra 'contrarreforma' entrou na História. Era evidentemente muito cômodo apresentar o grande movimento religioso que levantou a Igreja Católica de meados do século XVI a meados do século XVII como uma simples reação à Reforma Protestante, um brutal despertar durante a tempestade. Mas o fato é que a ideia de reforma, tão velha quanto a Igreja, havia aberto caminho nas profundezas da sociedade cristã durante o século XV. (PIERRARD, 2010, pág. 183).

Ainda que possa ser acolhida como possibilidade a ideia de que não houve uma contrarreforma e sim um processo de reencontro e definição de sua posição da história, a realidade é que o Concílio de Trento se constitui como uma reação a um poderoso movimento de questionamento que colocou em crise os fundamentos da unidade católica. O que está sendo chamado de reação também exige uma análise mais adequada porque:

Em sua forma reativa, o que parecia de início a busca de proteção, logo se transformou em defesa e intento explícito de “frear” a sublevação que se havia constituído, em visível pretensão de reforma-restauração. Restrito aos clérigos católicos e dirigido a responder aos conflitos oriundos da posição luterana, Trento atribuiu particular atenção aos problemas dogmáticos, orientando-os a esclarecer, elaborar e definir a fé católica, como também, estabelecer alguns encaminhamentos práticos da Reforma da Igreja. De qualquer maneira, não obstante os esforços, a tentativa conciliar não deixou de causar desilusões. (MENDES, 2011 p.466).

As dificuldades que este Concílio enfrentou em relação à sua intenção frente ao movimento luterano se deve ao fato de ter sido um evento feito para dentro da Igreja, como se a finalidade fosse reconfigurar as relações intraeclesiais, desconsiderando as exigências e necessidades do mundo que alimentava expectativas em torno de uma visão mais integrada do ser humano em relação ao mundo no qual este se encontrava imerso. A unidade jamais voltou a ser estabelecida, além de Lutero, novos movimentos foram surgindo, movidos pelas mais diversas intenções e obtendo adesões.

A partir destes eventos, o Catolicismo precisava achar uma nova forma de ser em um mundo que não era mais unanimemente católico. Se os movimentos reformistas romperam a cristandade a partir de dentro, o Catolicismo ainda teria que conviver com uma virada de perspectiva externa, que dá novo direcionamento ao que pode ser considerado Modernidade. Após a Reforma Protestante e não obstante os esforços realizados tanto de modo local quanto pelo pós-Concílio de Trento, a Igreja teve que conviver com um esvaziamento de seu prestígio e poderio social e isso se tornou ainda mais nítido quando o movimento iluminista que conheceu seu apogeu com a Revolução Francesa decretou o rompimento do mundo social com a cristandade.

O movimento anterior propunha uma distinção entre o católico e o não católico, nesse momento o conflito é entre o *cidadão* e o *cristão*. Com isso,

Na medida em que se processa a ruptura entre trono e altar, paulatinamente, a identidade de “cidadão” sobrepõe-se a do “cristão”, sendo que a centralidade da vida social desloca-se do “fiel” para a dignidade do “homem” em seus direitos e deveres. Configura-se, assim, no conluio de um movimento político-social a aspiração libertária que corrobora as bases da sociedade moderna, caracteristicamente, os ideais da modernidade ilustrada do século XVIII (MENDES, 2011.p.469).

Na perspectiva de Pierrard, a França da revolução seria responsável por integrar os espíritos em torno de ideais como liberdade, igualdade e fraternidade que, embora sejam termos não estranhos ao contexto cristão, nada tinham a ver com a proposta evangélica sobre estes termos, posto que o avanço e vitória da burguesia seriam acompanhadas por um processo profundo de relativização da autoridade sagrada. Desta maneira, o que a França representa para este momento da história é o mesmo que a Igreja representou para o mundo medieval. Acerca da Revolução Francesa e do que veio como consequência desse movimento destaque-se que:

Outra marca do pós-1789 na concepção de revolução, seria a introdução da “experiência”, da “esperança”, do “progresso” e do “escopo universalista”, de cunho epocal. Assim, esta Revolução se diferenciaria das demais revoluções liberais ocorridas – caso da Americana, em um grau menor, e, em maior relevância, da Inglesa – pela sua forma e por seus ideais fundamentais. Traria em suas reivindicações, movimentos de cunhos sociais descontentes com a exclusão e opressão das populações não-privilegiadas. Se basearia, não apenas de uma mudança social, mas de mudança social com caráter de emancipação – caracterizando como uma nova era das “sociedades”. (DONATTO; MELO, 2011. p.257).

Esse evento, pautado por um poderoso humanismo, centrado na história do homem e na supremacia da razão, tornou-se voz firme contra a Igreja Católica e conseqüentemente decretou o cerceamento de muitos de seus privilégios. Neste contexto, mais uma vez a Igreja se viu intimada a dar uma resposta na qual apresentasse ao mundo a sua percepção de lugar e importância em um mundo que exigia a razão como critério determinante do lugar da humanidade na história.

Mesmo depois de quase um século, a Igreja teve uma posição que reafirmou o que havia sido construído no Concílio de Trento e a este se associou a sua total aversão a tudo o que fosse alinhado ao mundo moderno. Foi um olhar para dentro de si que fez com que o distanciamento entre Igreja e mundo se aprofundasse, enquanto a Europa rapidamente passou por um processo de descristianização. Esta reflexão se torna imensamente pertinente para nosso trabalho porque este pode ser entendido como ponto decisivo da consolidação moderna ao mesmo tempo em que delimitou o posicionamento da Igreja acerca da Modernidade.

Se, por um lado, o mundo em um processo de laicização se reestruturou à revelia da autoridade eclesial, a Igreja, ao abraçar no Concílio Vaticano I, as decisões expostas em Trento, acreditava estar se pondo em posição estratégica na batalha contra a primazia da razão, mas na verdade, estava um caminho do fortalecimento da doutrina e desta forma,

Seguia no esforço de reprimir, ao menos em sua jurisdição, o fermento moderno. De modo geral, a teologia desse período se fundamentava nas sólidas formulações doutrinárias e pastorais que, elaboradas por ocasião do Concílio de Trento, e retomadas pelo Vaticano I, não sofreram, substancialmente, nenhuma alteração. Seguindo os passos da teologia medieval, nada menos que a construção majestosa ao modo de Suma Teológica, produzida, entre outros, por Tomás de Aquino, o Concílio de Trento recriou sua visão teológica na perspectiva do que se tornou conhecido como “tomismo de escola”. (MENDES, 2011.p.471).

Ainda que tivesse munida da crença de que evocando a forma Escolástica de fazer teologia era a forma adequada de enfrentar os avanços modernos, esse formato de teologia se esforçava novamente a apresentar um conjunto organizado, uma forma de ver o mundo de forma unitária a partir da perspectiva da Igreja. Neste sentido, essa posição era um recuo profundo em relação ao que a Revolução Francesa colocou um curso no mundo. Pelo caminho percorrido até aqui, pode ser afirmado que este é o ponto de flexão sobre o qual se mediram todos os pontificados a partir de então porque a Igreja sempre teve que lidar com o desafio de harmonizar sua Tradição e estrutura teológica com a necessidade de dialogar com um mundo que também exige para si o direito de se organizar a partir de si mesmo.

A perspectiva eclesial a partir de Trento, devidamente confirmado no Concílio Vaticano I, foi primordial para sustentar teologicamente documentos papais como *Aeterni Patris* (1879), de Leão XIII que encontrou sua plena efetivação em *Humani Generis* (1950), de Pio XII, como declarada oposição à Modernidade. Ressalte-se que em vista da brevidade desta abordagem posto que este não é o tema central deste trabalho, não está sendo analisado sob esta ótica o pontificado de Pio X que colocou entre as prioridades de seu pontificado o enfrentamento ao que ele chamava de *heresia moderna*.

Ao ver a Modernidade como um adversário da fé que precisa ser freada a todo custo, persiste um pensamento de um catolicismo triunfante, cuja percepção é de que o mundo precisa ser ordenado teocentricamente em oposição ao pensar moderno que se deseja centrado no ser humano. Nessa perspectiva se observa que:

Este modo de pensar teológico mostrava-se incapaz ou ao menos impossibilitado de dialogar com um modernismo que, radicalmente antropocêntrico, deixava-se guiar pelo alcance da práxis histórica. Resumidamente, a cristandade continuou a ser subliminarmente o modelo da sociedade cristã até a época moderna (PALÁCIO, 2001, p. 16).

Embora os dois eventos mencionados e brevemente apresentados romperam respectivamente interna e externamente a Cristandade, no interior da Igreja ou ao menos nas instâncias que estão responsáveis por sua condução, a mentalidade ainda oriunda do triunfalismo do medievo permaneceria vivo. Apesar desta constatação a Igreja não está isenta dos influxos próprios da história e setores dentro da mesma Igreja se dispuseram a construir um núcleo de diálogo com o pensamento moderno. Vista com suspeita por parte das autoridades, a *Nouvelle Théologie* que encontrara em Marie Dominique Chenu e Yves Congar seus expoentes, propôs uma versão mais crítica do Tomismo e terminou sofrendo repreensões por parte da Congregação da Doutrina da Fé propôs uma revitalização da Igreja a partir de uma revisita as fontes.

Aos teólogos católicos já mencionados, é preciso que se apresente a contribuição dos teólogos protestantes que tentaram com uma ciência sólida construir uma rota segura para a teologia frontalmente contestada pela centralidade da razão. Podem ser mencionados Karl Barth, Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer, Oscar Cullman e além destes devem ser mencionados os teólogos católicos que, embora não sejam enquadrados na Nova Teologia, também propuseram rotas alternativas para o desenvolvimento da teologia em vista do desafio moderno. São exemplos, Henri de Lubac que propôs um debate acerca do necessário diálogo no campo da teologia com outras religiões mesmo as não cristãs e o Karl Rahner e a proposta de uma teologia pautada por uma linha antropológica.

Estes esforços no campo da teologia se constituem embrionários e culminarão no Concílio Vaticano II, promoveram uma verdadeira renovação de toda teologia de modo que pode se afirmar que não obstante as dificuldades de desenvolvimento de teologia imposta pela cúpula romana, o século XX pode ser considerado o século de uma grande efervescência teológica somente comparável ao que se viveu no século IV.

Mesmo que esses movimentos no campo teológico não tenham gozado de prestígio por parte da cúpula romana e diante disso, expoentes destes movimentos tenham sido silenciados por algum tempo e impedidos de participar dos debates do Concílio, devem ser entendidos como movimento inevitável dentro do *corpo* teológico católico posto que algumas das convicções por elas defendidas foram diluídas nas definições do Concílio.

Interessante exemplo disto é o fato de o teólogo Yves Congar ter proposto em sua teologia um questionamento à noção amplamente defendida acerca da Igreja como Sociedade Perfeita e proposto a noção da Igreja como Mistério, expressão teológica que abre a Constituição *Lumen Gentium* sobre a Igreja. Sob o objetivo de propor uma nova forma de relação entre Igreja e mundo, o Concílio Vaticano II foi convocado pelo Papa João XXIII. A

imagem deste Papa representa um imenso paradoxo posto que, visto como um papado de transição, alavancou debates sobre as necessárias mudanças e estas ultrapassaram esse período histórico e se estendem até hoje. Sobre a relação entre Igreja e Mundo a motivar o Concílio pode ser dito que:

A renovação da imagem da Igreja como “povo de Deus”, uma comunidade de fé, de sacrifício, de prece e de amor; a renovação da liturgia pela introdução das línguas vernáculas em vez do latim, obrigatório nos cultos; maior participação da congregação, inclusive permitindo aos leigos contato com o cálice na comunhão; o reforço das funções dos bispos e do colégio de bispos, de modo que em comunhão com o papa os bispos trabalhem juntos na direção da Igreja e na apresentação do ofício papal mais como um serviço do que como uma direção (LINDBERG, 2008, p. 224-225).

Perspectivas diferentes se confrontam no centro do Concílio porque se, por um lado, os movimentos que influenciaram uma perspectiva de debate entre a Igreja e o mundo haviam chegado com muito vigor, tanto por parte de bispos da Europa quanto de lideranças da América Latina que ansiavam uma Igreja menos europeizada e mais católica, no sentido de reconhecimento de outras formas e exigências perante o Evangelho, de outro lado, os conflitos e ameaças à existência favoreciam reflexões antimodernas, vinda de setores da Cúria Romana.

A forma deste conflito entre perspectivas culmina na aprovação de textos que de modo geral rompem com uma velha ordem e é um desafio complexo a se enfrentar. Entretanto é importante destacar que:

É difícil explicar por que caminhos se deu a lenta transformação da ‘minoridade’ em ‘maioria’ conciliar, que tornaria possível a aprovação dos textos. Apesar de tudo, ninguém poderia negar que o Concílio foi uma virada teológica, um divisor de águas que permite falar de um ‘antes’ e um ‘depois’. Não só pela obra teológica que levou a cabo, mas também pela atividade teológica que desencadeou. (PALÁCIO, 2001, p. 36).

Do ponto de vista do itinerário percorrido neste capítulo, pode se afirmar que o Concílio Vaticano II ocupa um lugar estratégico porque sob a ótica do *aggiornamento*, sintetiza um longo processo de questionamentos à Cristandade Medieval, desintegrada pela Reforma Protestante no século XVI e desejo de liberdade e emancipação do pensamento levado a cabo pela Revolução Francesa no século XVIII. Estes eventos geraram um recuo da Igreja que se viu forçada a dividir com outras instâncias da sociedade o poder de condução da história. O Concílio Vaticano II:

Rompeu, definitivamente, com uma mentalidade “conservadora” da tradição cristã, para instaurar uma nova hermenêutica teológica-pastoral, não sem considerar o auxílio de novos instrumentos de análise da realidade e que, por sua vez, implicaram na auto-compreensão de sua ação no mundo. Embora se possa dizer que o intento de modernização do discurso religioso à altura dos acontecimentos provocados pela emergência da modernidade efetivava-se, no catolicismo, tardiamente, realizava-se, dessa maneira, a reviravolta “copernicana” no âmbito da eclesialidade católica. (MENDES, 2011. P.473).

Para que isto se efetive, deve ser considerada a participação e força do Papa João XXIII, que em um espaço curto de Pontificado pôs em curso um processo de mudança que sintetizou um conflito de 400 anos de Igreja. Além do Papa deve ser considerado o próprio contexto do século XX que, marcado por duas Guerras Mundiais e ditaduras, oscilava entre a perspectiva de fim das expectativas com todo o peso da filosofia da Morte de Deus e o ímpeto revolucionário da filosofia Marxista bem como do necessário sentido de existir, vindo das correntes existencialistas.

Estas constatações da situação vigente no mundo atentavam contra uma posição anacrônica de uma Igreja que se posicionava superiora ao mundo e isenta de toda perversidade contra a qual o mundo era obrigado a interagir. Não obstante a força com a qual o Concílio Vaticano II impulsionou novos esforços no campo da teologia, é importante destacar que quanto à Moral Sexual, não há da parte do Concílio qualquer tentativa de interação com os desafios impostos pelo mundo. Coube ao Papa Paulo VI, dá início a uma jornada de reflexão no campo da teologia moral e que no século XX conheceu seu ponto mais profundo no pontificado de João Paulo II.

Embora Paulo VI tenha sido o Papa a conduzir e concluir o Concílio, sua percepção no campo da teologia moral obedeceu a uma perspectiva mais coerente com as correntes antimodernas do que com o espírito proposto no desenvolvimento do Concílio Vaticano II. Esse paradoxo, visualizado no pontificado de Paulo VI, deveria ser examinado com muita profundidade, realidade que pode ser realizada em um momento oportuno posto que para este trabalho, merecem atenção apenas sua perspectiva moral como moldura para a ampla teologia do corpo, proposta por João Paulo II.

2.2 A *HUMANAE VITAE* E O DEBATE NECESSÁRIO NO CONCÍLIO VATICANO II

A *Humanae Vitae* de Paulo VI é um texto que exige uma reflexão ampla acerca das motivações históricas e necessidades que se encontram no entorno desta encíclica. De maneira geral, é possível a afirmação de que ela representa um recuo em torno daquilo que é proposto no Vaticano II posto que se, de um lado, o Concílio pudesse abrir a porta para uma ampla renovação no debate, o Papa Paulo VI se mantém alinhado nessa encíclica a posicionamentos

e visões eclesiais que foram contestadas ou mesmo rejeitadas pelo Concílio.

O tema da sexualidade no âmbito da doutrina Católica sempre representou um imenso labirinto a ser enfrentado porque, de maneira geral, o Magistério Católico sempre compreendeu a realização sexual dentro da estrutura do Sacramento do Matrimônio. Desta maneira, não se torna possível falar sobre a realidade da sexualidade sem considerar a estrutura de Família conforme a compreensão vigente na Igreja. Esse posicionamento promove a defesa de que:

A relação sexual deve ser realizada no âmbito do matrimônio e, assim, reproduziu-se aquilo que já estava presente nas sociedades ocidentais: a defesa da monogamia como princípio para matrimônio. Com a regulação do comportamento sexual, seja por meio da educação ou da interdição, tanto a Igreja quanto a sociedade exercem um controle sobre a vida sexual dos seus membros e, como consequência, influenciam no número de filhos. A regulação do comportamento sexual não é uma realidade exclusiva da sociedade ocidental: ela pode ser vista em várias culturas e contribui para sua unidade e coesão interna. (SANCHES *et al.*, 2018. p.134).

Antes de Paulo VI, a posição católica acerca da vivência sexual havia ganhado contornos muito nítidos nos ensinamentos de Pio XI com a Carta Encíclica *Casti Conubii* segundo a qual a prole é o primeiro de todos os bens possíveis dentro do matrimônio. Neste sentido, é possível se afirmar que a plena realização da vivência sacramental do Matrimônio encontra na procriação sua plena finalidade. Com isso, ocorre, sob a ótica do sacramento, uma necessidade de que a Igreja tenha também uma palavra sobre a forma como seus filhos e filhas vivenciam a sexualidade.

Os desafios enfrentados por Paulo VI se concentram no fato de que a forma como o mundo passou a compreender a sexualidade mudou drasticamente após o surgimento da pílula anticoncepcional na década de 1960. Esse passo desvinculou a imagem da sexualidade feminina da procriação e passou a ampliar a percepção do prazer dentro da vivência sexual feminina. Talvez esta desvinculação não tenha sido bem recepcionada pela Igreja porque poderia ser vista como ameaça ao modelo tradicionalmente defendido de Família. Com isso, Paulo VI reafirmou a posição defendida por Pio XI e Pio XII, demarcando ainda mais a posição oficial do Magistério da Igreja Católica por si só e não abdicando de uma reflexão mais ampla, a posição expressa em *Humanae Vitae*, contrariando inclusivamente a recomendação da comissão criada para analisar esse novo passo dentro da história da sexualidade, mostra um imenso retrocesso com base no que tange a posição embrionária, porém renovadora do Concílio Vaticano II. A forma como a sociedade passa a compreender as possibilidades de vivência da sexualidade reflete o quanto a Igreja terminou por se distanciar novamente da realidade que a cerca:

Na sociedade como um todo, a partir da década de 1960, ocorreu uma espécie de liberalismo, em que levantar dúvidas sobre o planejamento familiar era estar em descompasso com a história. Nas sociedades ocidentais, as pessoas passam a ter autonomia para decidir o número de filhos e qual método utilizar para evitar a gravidez, com a compreensão de que a Igreja Católica não teria mais nada a dizer sobre questões que já haviam sido resolvidas pela ciência (MOSER, 2014, p. 60).

Embora nosso posicionamento se porte crítico em relação à Encíclica *Humanae Vitae*, assumimos igualmente que no tempo que segue à promulgação deste documento um amplo esforço foi desenvolvido em vista de uma teologia moral mais alinhada com o Evangelho e com isso, as atitudes se voltam para as atitudes e não para os métodos. A grande constatação é que independente de qual seja o posicionamento assumido a partir deste posicionamento oficial da Igreja, o que se constata é uma imensa distância entre o que é ensinado oficialmente e o que os filhos e filhas da Igreja optam por viver no campo da sexualidade.

2.3 A ENCARNAÇÃO DO VERBO COMO FUNDAMENTO PARA A TEOLOGIA DO CORPO PROPOSTA POR JOÃO PAULO II

Nos primeiros anos de seu pontificado, o Papa João Paulo II desenvolveu uma série de catequeses acerca do corpo. Esse conjunto passou a ser chamado posteriormente de *Teologia do Corpo*. Trata-se de um desenvolvimento do pensamento enraizado nas opções filosóficas de João Paulo II que pode ser enquadrado no personalismo filosófico. Neste desenvolvimento, a compreensão de que o corpo possui um significado sponsal é a base de onde tudo se funda e se expande no pensamento do nosso autor. Este amor que plenifica o humano é um reflexo do amor trinitário, sendo o corpo visto como uma instância de vivência deste amor. Sobre o que deve ser entendido como fundamento da teologia do corpo propomos que:

A teologia do corpo nasce da encarnação do Verbo, da humanidade do Filho de Deus, e, justamente, a espiritualidade cristã precisa ser vivida na carne, ou seja, no corpo. Uma espiritualidade desencarnada não é uma autêntica espiritualidade cristã. O caminho aberto pela encarnação do Verbo revela o sentido dos outros corpos, Deus assume um corpo humano e o corpo de Cristo, acima de tudo, proclama e revela o Evangelho do corpo (SUSIN; PAGOT, 2014.p.984).

Referenciada pela teologia da Encarnação do Verbo e pela Soteriologia, a teologia do corpo conforme desenvolvida por João Paulo II aponta para a *sacralidade* do corpo humano, termo que deve ser entendido como correlato do termo *Dignidade*, bastante caro a toda teologia católica e mais especificamente no que se desenvolve à luz do Vaticano II. Esta percepção pode ser expressa nas palavras do próprio autor posto que “O corpo, de fato, e só ele, é capaz de tornar visível o que é invisível: o espiritual e o divino” (JOÃO PAULO II, 2005, p. 114).

Embora seja uma parte visível do ser humano, o corpo expressa muito mais do que os sentidos podem alcançar. E o que se encontra velado, inacessível aos sentidos é que se encontra o que transcende a própria dimensão criatural. Na base da constituição da sua teologia do corpo, João Paulo II toma como referência os capítulos 1 e 2 do Gênesis e por termos feito uma apresentação destes capítulos no capítulo anterior consideramos desnecessário impor novamente o mesmo caminho. Entretanto, essa afirmação feita neste ponto do trabalho revela que conseguimos coerência interna na constituição do caminho que sustenta a nossa reflexão.

O que consideramos destacar é o fato de que ao criar o homem à sua imagem e semelhança, o próprio criador em seus desígnios expôs ao mundo criado sua face. Elementos típicos da teologia do corpo esculpidas a partir dos relatos da criação são assim apresentados:

Ao criar o ser humano como homem e mulher, imagem Sua, o Criador possibilita que um possa reconhecer no outro essa imagem e ver o outro em toda a verdade que ele é, como Deus vê. Isso cria em ambos um desejo de unidade e de comunhão. Esse desejo de comunhão — e a comunhão realizada das pessoas — é o cumprimento da imagem de Deus (JOÃO PAULO II, 2005).

Com isso, está pavimentado o caminho em torno da dimensão sponsal do corpo, pois, esta consiste na comunhão entre as pessoas da qual o matrimônio é expressão e por ser sacramento denota a vocação humana à luz das narrativas da criação. Este estado de comunhão, pleno desenvolvimento da vocação humana, consiste no estado de graça, de busca da santidade. Evocando novamente o próprio autor, para que alcancemos a melhor compreensão do que é sponsalidade, é preciso o entendimento de que este é um dom e assim, “A dimensão do dom define a respeito da verdade essencial e da profundidade de significado da original solidão-unidade-nudez” (JOÃO PAULO II, 2005, p. 95). A compreensão do *Dom* só se faz adequada quando este se associa com *doação*.

A criação do mundo a partir do nada é a manifestação primeira da doação porque Deus traz o mundo à existência não como uma derivação ou geração e sim a partir do nada, sem qualquer tipo de referência pré-existente. A conclusão desta afirmação é que Deus se doa ao mundo criado e a partir da *doação* de Deus ao mundo criado é que percebemos o *dom* porque apenas o ser humano é capaz de vivenciar a imagem e semelhança de Deus, interagir com esta e responder a quem se doou por ele.

Esta reflexão a partir da criação da humanidade desemboca na Cristologia porque o Filho foi entregue ao mundo pelo Pai e aceitou entregar a si mesmo em favor da humanidade. E embora não seja o centro deste trabalho, esse caminho nos levaria ao entendimento do que o Apóstolo Paulo chama de *kenosys* (esvaziamento). A doação de Deus mesmo ao mundo

criado faz deste mundo um dom para a humanidade. Entretanto não seria uma relação plena sem alteridade. Então, o homem criado por Deus se sente só e incapaz de encontrar entre os animais, postos no mundo, uma parceria que o plenifique.

O homem se sente só, Deus percebe essa solidão como ofensiva e dá a ele uma companheira. A apresentação da mulher ao homem é a plena manifestação da necessidade que temos dos outros, o rompimento da solidão e passo para o entendimento da esponsalidade.

Sozinho, o homem não consegue realizar a essência do dom. Essa essência se manifesta em uma relação “para” o outro, mediante a comunhão de pessoas, em uma relação de recíproco dom, dando fim à solidão do homem. Segundo a narrativa vocacional propositiva do Gênesis, com a criação da mulher e o impulso que faz brotar a comunhão na relação do dom recíproco, surge o início beatificante da existência do ser humano. O homem pode reconhecer na mulher osso dos meus ossos e carne da minha carne (Gn 2,23a). Tal reconhecimento se dá, principalmente, através do corpo-sexo. A partir dessa exclamação do homem, podemos dizer que o corpo expressa-se pessoa na expressão do dom de si. (SUSIN; PAGOT, 2014.p.994).

A constituição da teologia do corpo demarca a posição católica em um debate que se tornou ainda mais intenso atualmente e desafiador para a compreensão da Família, e do qual nos eximimos, centrado na compreensão de gênero posto que com esta imagem à luz da criação, na relação corpo – sexo, “o corpo que exprime a feminilidade para a masculinidade, e vice-versa, manifesta a reciprocidade do dom” (JOÃO PAULO II, 2005, p. 97-98). A partir da Doação de Deus e da criação como um dom para humanidade, ocorre a comunhão entre Homem e Mulher, Homem, Mulher e Deus, interessante o destaque de que o primeiro se encontra nu e disso não se envergonha até a percepção depois do pecado.

Considere-se que na entrega amorosa integral, o corpo é pleno, a nudez não é vergonha, pelo contrário, “na raiz da nudez, está a liberdade interior do dom — dom desinteressado de si mesmos” (JOÃO PAULO II, 2005, p. 101) e a vivência da sexualidade é uma expressão que une criatura e criador porque deve ser considerado que ao criar, Deus lhes abençoa a ordena que se multipliquem. Não se considera um exagero a afirmação de que seguindo o relato da criação até aqui, a nudez de ambos, a entrega e o conhecimento do corpo de um pelo outro se dá da forma conforme Deus mesmo havia revelado. Um olhar ao texto, tendo como fundamento a teologia do corpo e situados anteriormente ao pecado, pode ser afirmado que a interação entre homem e mulher externa a verdade sobre a humanidade e sendo esta imagem e semelhança de Deus, expressão do amor divino.

A dinâmica da Revelação de Deus conforme toda tradição bíblica traz em seu desenvolvimento uma *epifania* do ser humano, posto que na mesma intensidade em que a imagem de Deus vai se manifestando na história se firma uma compreensão acerca da vocação do ser humano. Essa epifania do humano à luz da manifestação de Deus se efetiva

“em razão da natureza espiritual, existindo como pessoa, senão também em razão da capacidade que lhe é própria de comunidade com outras pessoas” (WOJTYLA, 2005, p. 232).

Essa afirmação deixa às claras as razões pelas quais Deus viu como ruim o fato do homem está sozinho e tratar de lhe dar uma companheira. É importante igualmente destacar que nessa perspectiva de um ser humano que se constrói por meio das relações que consolidam, a visão teológica cristã caminha em harmonia com tradições filosóficas das mais diversas origens. Embora seja bastante nítida a influência do personalismo na reflexão de João Paulo II, nesse ponto, a sua percepção se alinha de modo bastante interessante com a filosofia da alteridade para quem no formato das relações,

Eu não me encontro com o outro para saber nada, para passar nada, eu me encontro com ele para participar de uma relação fundamental diádica, síntese de evento e eternidade, em que sou instaurado no ser, introduzido na existência a partir da relação, da linguagem, da “cena”. (...) eleva o Tu à categoria de absolutamente outro, excluindo, assim, o Nós da relação (FILHO, 2008. p. 100).

Essa participação, que é também síntese entre a eternidade e a existência, plenifica os que se encontram em diálogo profundo, elevando à condição digna a relação, suplantando a vergonha da nudez e para além do pecado, mantém a integridade natural do ser humano, criado à luz da imagem e semelhança de Deus. É por meio do amor que a dimensão da corporeidade se torna carregada de sentido, concedendo plenitude à vida e demonstrando o valor inerente à relação a dois. Posta em questão a realidade do pecado, embora seja um ser relacional, não é possível ao ser humano alcançar a plenitude de sua existência sem a suplantação do pecado, em outras palavras, a realidade do pecado que se infiltrou na obra de Deus exige necessariamente um Salvador.

Aqui a Cristologia passa a alicerçar a compreensão de uma moral familiar por parte de João Paulo II ao mesmo tempo em que se retoma uma teologia presente na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Vaticano II. A posição da obra salvífica de Cristo, como critério para a antropologia, está expressa no fato de que “se levarmos a sério que o primeiro Adão é figura do segundo, poderemos chegar à consequência de que tudo o que podemos saber sobre o homem o sabemos por meio de Cristo, e desse modo a antropologia, na realidade, não seria senão Cristologia.” (LADARIA, 2005.p 58).

Não se considera excessiva a afirmação de que se encontra na Cristologia o pleno encaminhamento para compreensão da dignidade da pessoa frente ao mundo e conseqüentemente o real sentido da existência. Este ponto se faz fundamental por ser a base de toda reflexão acerca da dignidade humana, expressa nos ensinamentos de João Paulo II, e fundamento para a moral familiar conforme pode ser encontrada em seus direcionamentos

acerca da família. A moralidade aqui expressa não se interpreta como uma forma de lei exterior ao humano, mas um critério fundamental para a plenitude humana.

Neste sentido, a vivência da moralidade conforme nosso autor propõe é uma forma de manifestar o que há de mais humano na criação. E isso só será possível à luz de um encontro profundo e transformador com um amor real que une o homem à mulher e se revela como sacramento do amor que une Cristo à sua Igreja, Deus a toda humanidade. À medida em que a vida humana se plenifica, ao se deixar conduzir pelo amor, cresce a necessidade de uma resposta mais coerente tanto a Deus quanto ao mundo inteiro porque esse amor é sacramento do amor trinitário.

A partir deste ponto no qual nos encontramos na reflexão, ao lançarmos um olhar retrospectivo ao texto fundacional acerca da relação entre homem e mulher, pode-se trabalhar com a afirmação de que homem e mulher foram criados um para o outro e ambos para Deus. A união conjugal é uma manifestação da aliança que Deus deseja viver com a humanidade. Ao se entregarem um ao outro, a expressão bíblica de que devem crescer e se multiplicar, mais do que a geração de um outro ser humano demonstra uma inserção do humano no dom de criar, realidade alcançada apenas a partir da tomada de consciência do significado do corpo como expressão de esponsalidade. Com isso, é pertinente a constatação de que

Essa relação entre homem e mulher exprime a riqueza interior da pessoa como sujeito, não permitindo a visão do outro como objeto. (...) Mesmo com o pecado, sem a inocência original, permanece na profundidade interior do ser humano o ethos do dom como uma lei que se impõe, fazendo ressoar aquela inocência originária. Essa marca deixada pelo dom será fundamental, pois do significado esponsal do corpo nasce o amor na verdade interior do ser humano e, mesmo com a vergonha que revela outros aspectos da relação, sobretudo o risco de abuso, o amor esponsal originário defenderá a liberdade do dom de qualquer reducionismo da pessoa a objeto de uso. (SUSIN; PAGOT, 2014.p.994).

Um outro passo importante a ser dado na compreensão dos relatos presentes em Gênesis se dá com relação a afirmação de que o homem pode conhecer sua mulher (Gn 4, 1-2). É fundamental que enfrentemos qualquer visão reducionista que afirme que esse *conhecer* é uma menção ao ato sexual e mais ainda, não aceitar qualquer percepção que negative a vivência do sexo pelo fato de essa afirmação do conhecimento se dá após o homem sair do Jardim banido por Deus.

Talvez uma visão mais coerente com a teologia bíblica da Imagem de Deus possa resguardar a integridade da dimensão sexual presente na humanidade, posto que será uma gravidez que trará o Salvador ao mundo. É mais coerente a afirmação de que o conhecer é um movimento que se dá de entrega e crescimento mútuo, pois conhecer a mulher é conhecer a si na mesma medida em que ela ao conhecer o esposo passa a se conhecer melhor.

Com isso, mesmo após o pecado é presente a ânsia de comunhão entre homem e mulher com o criador. Nas palavras do nosso autor, “Este ‘conhecimento’ bíblico estabelece uma espécie de arquétipo pessoal da corporeidade e da sexualidade humanas” (JOÃO PAULO II, 2005, p. 116). O que podemos perceber é que na sexualidade conforme este projeto de comunhão do criador com a sua criatura se exerce também e fundamentalmente o pleno encontro com a resposta para anseios profundos do ser humano. Assim, pode-se dizer que o ato sexual:

Não só indica a profundidade da vida matrimonial, como também sintetiza toda a profundidade da experiência original da solidão, unidade, e nudez, pois cada um encontra a si mesmo na profundidade desta relação. Em face desse “conhecimento”, o mistério da feminilidade se revela em profundidade na maternidade da mulher que, diante do homem, como mãe, é sujeito da nova vida humana, revelando assim o mistério da masculinidade do homem, isto é, o significado gerador e paterno do seu corpo (JOÃO PAULO II, 2005, p. 120).

Este trajeto conduz naturalmente este trabalho a uma reflexão direta ao que é proposto como moral sexual familiar nos ensinamentos do Papa João Paulo II. Para que enfrentemos o desafio que se impõe nessa perspectiva, tomaremos como referência a Exortação Apostólica *Familiaris Consortio*. Em nossa percepção, não obstante as inúmeras reflexões do Papa sobre a Família, sobre a vivência da vocação familiar, pode ser encontrado em *Familiaris Consortio* o escopo de onde se vislumbra a visão geral do nosso autor sobre este tema.

2.4. *FAMILIARIS CONSORTIO*: O NÚCLEO DA MORAL FAMILIAR DE JOÃO PAULO II

A Exortação Apostólica *Familiaris Consortio* foi apresentada pelo Papa João Paulo II, em novembro de 1981. Ela vem como resultado do Sínodo das Famílias, realizado em 1980, no qual se reafirmou o papel da família em fomentar em cada pessoa o encontro com a sua vocação. O que neste trabalho foi apresentado como teologia do corpo nos oferece uma rota de compreensão dos anseios expressos nesta Exortação, porém, ela mesma se enquadra no marco de tempo no qual se inscreve as catequeses sobre o corpo. Para o desenvolvimento deste trabalho, a *Familiaris Consortio* é fundamental por representar o coração de toda teologia Moral desenvolvida no Pontificado de João Paulo II no que diz respeito à família. Antes de entrarmos propriamente no que a Exortação apresenta, é preciso uma delimitação e esta será feita a título de síntese de todo o caminho percorrido até aqui:

Na *Familiaris Consortio*, o Papa, ao considerar a realidade do matrimônio e da família, sua identidade e missão, a considera sob o ponto de vista antropológico e cristológico: antropológico, enquanto a família é lugar de humanização e socialização, pois, é nas relações familiares e sociais que acontece o verdadeiro processo de humanização de todos os membros da comunidade de vida e de amor; cristológico, enquanto tudo se relaciona ao mistério de Cristo Redentor e Salvador. (AZEVEDO, 2003. p. 59).

Ao propor uma finalidade antropológica para a família, a *Familiaris Consortio* a apresenta como instrumento de humanização e plenificação de relações. Neste sentido, a pertença a uma família garante que a pessoa possa se encontrar em uma dada cultura com a qual interage e se propõe como responsável por seu desenvolvimento. Entretanto, ao inserir a família no mistério do Cristo, reafirma e solidifica a identidade da família no mesmo instante em que delimita qual é a sua missão. Portanto, a família deve ser entendida à luz de sua jornada de evangelização, de anúncio da Boa Nova e porta voz de valores que tocam a dignidade da pessoa criada à imagem e semelhança de Deus e redimida por Cristo.

A *Familiaris Consortio* possui a pretensão de ser fiel aos anseios do Concílio Vaticano II e ao patrimônio moral familiar exposto em *Humanae Vitae*. O texto está estruturado em quatro partes onde se desenvolve uma visão teológica, introdução e a conclusão. Sobre a introdução é pertinente a afirmação de que ela

Apresenta o objeto, as problemáticas, os objetivos e as argumentações que justificam a Exortação Apostólica *Familiaris Consortio* na atualidade histórica da pessoa humana, da família, da Igreja e da sociedade. A família é uma das instituições mais questionadas e a que mais sofre o impacto das ameaças das profundas e rápidas transformações da sociedade e da cultura. Sua realidade deve ser conhecida em profundidade pela Igreja a fim de que lhe ofereça o seu serviço e ajuda para conhecer a si mesma e sua tarefa no mundo, à luz dos desígnios de Deus Criador e Salvador. (MELO, 2006. p.100).

Destaque-se que na Introdução, ao se percorrer o cenário no qual a família vai ser apresentada, a Exortação deixa exposta uma convicção problemática, presente na teologia de João Paulo II e depois de seu sucessor, Bento XVI e esta consiste em partir do pressuposto de que as mudanças, postas em atividades no mundo, e cujos efeitos chegam à família sejam ameaçadoras. Essa percepção joga a *Familiaris Consortio* em um paradoxo do qual nos eximiremos da responsabilidade de analisar e este consiste em se ter, por um lado, uma Cristologia em base que remete a *Gaudium et Spes* e, de outro lado, se retoma uma postura de suspeita sobre o mundo e seus direcionamentos, o que consiste em uma visão polêmica, posto o fato de a Igreja, ao fazer tal afirmação, se vê na condição de juízo típico de quem está em superioridade frente ao tempo e ao próprio mundo. Esta tensão entre Igreja e mundo se encontra sintetizada no último parágrafo do número três do documento.

Num momento histórico em que a família é alvo de numerosas forças que a procuram destruir ou de qualquer modo deformar, a Igreja, sabedora de que o bem da sociedade e de si mesma está profundamente ligado ao bem da família, sente de modo mais vivo e veemente a sua missão de proclamar a todos o desígnio de Deus sobre o matrimônio e sobre a família, para lhes assegurar a plena vitalidade e promoção humana e cristã, contribuindo assim para a renovação da sociedade e do próprio Povo de Deus. (JOÃO PAULO II, 1981).

Em meio a um conflito contra forças que lhe são hostis contra a identidade e dignidade da família, cabe à Igreja apresentar uma palavra, posto que na Instituição Familiar encontra-se a resposta profunda sobre o sentido da vida, buscada por todos os seres humanos. Encontra-se na Introdução da Exortação uma visão acerca da Família que será desenvolvida ao longo do texto bem como em todo o pontificado de João Paulo II. A Família, desejada por Deus desde a criação, constituída a partir do matrimônio, encontram sua plenitude no Evangelho de Cristo, tendo, portanto, a necessidade de encontrar cura para o pecado, tendo como finalidade vivenciar a realização integral dos planos de Deus. Daqui se constitui a percepção de que a Família seja uma Igreja Doméstica.

A apresentação da Família como Igreja Doméstica se vale de uma longa tradição que se encontra refletida nas Sagradas Escrituras na apresentação de casamentos como sinal da união de Deus com a humanidade e de Cristo com sua Igreja. Em outras palavras, é pertinente a afirmação de que o casamento é uma imagem sacramental que aponta para toda a obra salvífica e por isso,

Toda a história da salvação, desde o Gênesis até ao Apocalipse, está incluída entre dois casamentos: no Gênesis, temos o casamento de Adão e Eva; e, no Apocalipse, temos o casamento de Deus com a humanidade – as núpcias do Cordeiro, nas quais Jesus se une com a Igreja. No Gênesis, Deus criou a luz e viu que era boa (Gn 1, 4); Deus criou a terra e as águas e viu que eram boas (Gn 1,10); Deus criou as plantas, os animais, os luzeiros para presidir à noite e ao dia e viu que eram bons (Gn 1, 11-24); por fim, criou o homem (Gn1, 26-31) e viu que toda a sua obra era muito boa (Gn 1, 31). Contudo, não é bom que o homem esteja só. É por isso que Deus lhe dá uma auxiliar – a mulher –, e desde então o homem não é mais solidão, mas sim relação. (REIS, 2015.p.12)

Esta noção de relação é um pilar a sustentar a visão de Matrimônio na teologia católica e para João Paulo II, essa garante o enfrentamento de noções pragmáticas em torno do casamento. Na primeira parte da Exortação apresenta os desafios aos quais a família se encontra exposta, situa-os no próprio desenvolvimento da história, com suas controvérsias, avanços e expressa que em vista de uma palavra que atinja o cerne da questão, cabe à Igreja o conhecimento da realidade que necessariamente será enfrentada e este conhecimento é, portanto, uma exigência imprescindível para a obra de evangelização.

Ainda que o cerne seja a situação da família no mundo, o Papa João Paulo II externa a necessidade de que a Igreja jamais abdique de sua missão que consiste em fazer brotar o

Evangelho de Cristo no núcleo familiar. Perante os desafios impostos pelo tempo e história, o Papa propõe uma rota segura de reconhecimento do que de fato se encontra em jogo neste processo de interação família-mundo e este consiste no Discernimento Evangélico. Nas palavras do Papa,

Não raramente ao homem e à mulher de hoje, em sincera e profunda procura de uma resposta aos graves e diários problemas da sua vida matrimonial e familiar, são oferecidas visões e propostas mesmo sedutoras, mas que comprometem em medida diversa a verdade e a dignidade da pessoa humana. É uma oferta frequentemente sustentada pela potente e capilar organização dos meios de comunicação social, que põem subtilmente em perigo a liberdade e a capacidade de julgar com objetividade. Muitos, já cientes deste perigo em que se encontra a pessoa humana, empenham-se pela verdade. A Igreja, com o seu discernimento evangélico, une-se a esses, oferecendo-lhes o seu serviço em prol da verdade, da liberdade e da dignidade de cada homem e de cada mulher. (JOÃO PAULO II, 1981.n. 4).

Esta Exortação situada no âmbito do Sínodo das Famílias demarca um espaço decisivo dentro do Pontificado de João Paulo II que se vê com a missão de estar a serviço da família em nome de um encontro maduro e definitivo com a Boa Nova do Cristo. O discernimento Evangélico é a forma mais eficaz e se perceber em qual sentido as instâncias de direcionamento deste mundo se encontram harmonizadas pela Palavra de Deus. Por ser algo proporcionado pela Fé e nela desenvolvida, é um exercício próprio de É toda a Igreja.

Alicerçado neste discernimento, a Igreja pode propor caminhos de plenitude para a vida humana e especificamente como esta se desenvolve no núcleo familiar. A partir do discernimento oriundo do Evangelho, alimentada e conduzida pelo Espírito, é perceptível que a situação vivenciada pela família no mundo presente se alinha na tensão entre *luzes* e *sombras*. Os aspectos de luz representam a ação salvífica de Cristo no mundo enquanto os aspectos negativos podem ser sintetizados na recusa por parte da humanidade do amor de Deus que é doação e dom conforme apresentado neste capítulo do nosso trabalho. É pertinente destacar que

Por um lado, de fato, existe uma consciência mais viva da liberdade pessoal e uma maior atenção à qualidade das relações interpessoais no matrimônio, à promoção da dignidade da mulher, à procriação responsável, à educação dos filhos; há, além disso, a consciência da necessidade de que se desenvolvam relações entre as famílias por uma ajuda recíproca espiritual e material, a descoberta de novo da missão eclesial própria da família e da sua responsabilidade na construção de uma sociedade mais justa. Por outro lado, contudo, não faltam sinais de degradação preocupante de alguns valores fundamentais: uma errada concepção teórica e prática da independência dos cônjuges entre si; as graves ambiguidades acerca da relação de autoridade entre pais e filhos; as dificuldades concretas, que a família muitas vezes experimenta na transmissão dos valores; o número crescente dos divórcios; a praga do aborto; o recurso cada vez mais frequente à esterilização; a instauração de uma verdadeira e própria mentalidade contraceptiva. (JOÃO PAULO II, 1981. n.6).

Sob esta perspectiva de uma tensão entre luzes e sombras, temas como liberdade e consciência são vistos como fundamentais. A partir desta tensão, emana a necessidade de um

debate acerca da moralidade do qual emergem temas como aborto, contracepção, linhas que deixam a *Familiaris Consortio* na mesma perspectiva teológica expressa em *Humanae Vitae*.

Além desta perspectiva moralizante, o Papa alerta para dificuldades expressas nos chamados países de Terceiro Mundo no que tange à garantia de direitos de acessos a bens fundamentais. Essa visão panorâmica acerca da realidade da Família é lida pelo Papa em sua Exortação à luz da perspectiva agostiniana acerca da relação entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens. A conclusão a que se pode chegar é que a história estará sempre carregada de limites, exigindo um direcionamento que ao mesmo tempo a rompa e a transcenda. Sobre a história, o documento afirma que esta:

Não é simplesmente um progresso necessário para o melhor, mas antes um acontecimento de liberdade, e ainda um combate entre liberdades que se opõem entre si; segundo a conhecida expressão de Santo Agostinho, um conflito entre dois amores: o amor de Deus impelido até ao desprezo de si, e o amor de si impelido até ao desprezo de Deus. Segue-se que só a educação para o amor, radicada na fé, pode levar a adquirir a capacidade de interpretar “os sinais dos tempos”, que são a expressão histórica deste duplo amor. (JOÃO PAULO II, 1981.n.6).

Posto que não ocorre um desenvolvimento histórico que seja inequivocamente para melhores condições, mas uma interação entre liberdades no curso da história, pode ser percebido uma incapacidade das pessoas de manterem alinhadas com os valores fundamentais da Fé devido a costumes que se constituem em sociedade e que podem transmitir a impressão de sua pretensa naturalidade. Neste sentido, ao recorrer à imagem antitética das cidades de Deus e dos Homens se reafirma a primazia da consciência como instância capaz de determinar a forma como as pessoas vivem sua vida. Munido do discernimento evangélico, o Papa apresenta o que mais atenta contra a vocação da família no presente momento da história:

O difundir-se do divórcio e do recurso a uma nova união por parte dos mesmos fiéis; a aceitação do matrimônio meramente civil, em contradição com a vocação dos batizados “a casarem-se no Senhor”; a celebração do sacramento do matrimônio sem uma fé viva, mas por outros motivos; a recusa das normas morais que guiam e promovem o exercício humano e cristão da sexualidade no matrimônio. (JOÃO PAULO II, 1981. n. 7).

Na forma como aparecem descritos na Exortação, estes desafios são entendidos como um influxo da história sobre a consciência dos fiéis que, em meio a uma prática quase naturalizada em sociedade, podem vir a questionar a verdadeira significância da união matrimonial. Destaque-se que ao propor um influxo destes temas sobre a consciência, o Papa externa uma posição filosófica frente ao entendimento marxista que supõe a história como modeladora do ser social.

A noção presente na teologia de João Paulo II sobre um influxo ou interferência ressalta

uma primazia da consciência sobre a história. Embora aqui desponte de modo embrionário, esta é uma das grandes batalhas travadas no pontificado de João Paulo II e que embora seja de suma importância não se encontra na linha de exigências deste trabalho. A primeira parte se encerra apresentando a necessidade de se constituir um tempo de sabedoria posto que os avanços tecnológicos podem colocar em risco o próprio futuro do planeta e de todas as formas de vida se não forem conduzidos por homens de sabedoria.

A segunda parte da Exortação se constitui a partir de uma longa tradição acerca da *Imago Dei*. Neste trabalho, esta perspectiva se encontra apresentada de modo a atender as necessidades inerentes a este momento da pesquisa. Entretanto, balizados pelo que foi construído como reflexão acerca da vocação humana de acordo com os projetos de Deus, encontramos pontos que unem esta perspectiva da Antropologia Bíblica com a Teologia Moral. Este é o encaminhamento lógico da reflexão proposta por João Paulo II porque o *encontro* entre Adão e Eva pode ser entendido como profecia a se realizar apenas na identificação amorosa entre Cristo e sua Igreja; neste sentido, a sexualidade é uma realidade humana (representada por Adão e Eva) que aponta para uma dimensão superior de comunhão com o divino (a união entre Cristo e sua Igreja).

Essa capacidade de abertura do amor humano ao divino defendida nesta Exortação é um eco de um posicionamento similar apresentada pelo mesmo João Paulo II no seu texto intitulado *Amor e Responsabilidade* (1979). De acordo com o que é exposto nesta obra,

No contato direto entre a mulher e o homem, uma experiência sensorial tem sempre lugar em ambas as pessoas. Cada uma delas é corpo e como tal provoca uma reação dos sentidos, que dá origem a uma impressão muitas vezes acompanhada por uma emoção. (WOJTYLA, 1979. p.94).

Na visão exposta em *Amor e Responsabilidade* que interage com a *Familiaris Consortio*, são as emoções que asseguram essa possibilidade de passagem da materialidade do amor para a espiritualidade. As emoções podem estar sustentadas e alimentadas por valores e compreensões acerca do amor. É esta conexão entre espiritualidade, emoções e valores que promovem uma visão mais ampla da pessoa do sexo oposto, evitando assim uma relação utilitarista ou opressiva sobre o outro, do sexo e se pondo para além da percepção corpórea a envolver o ato sexual.

Como reflexo da primazia da consciência, é proposto que na medida em que se avança no conhecimento e prática de valores autênticos sobre a sexualidade, a própria dimensão corpórea da sexualidade igualmente se plenifica. Referenciados por essa perspectiva de pensamento, pode ser afirmado sobre a sexualidade que esta encontra para além do corpo, sua manifestação é amplamente vivenciada quando materializa na relação entre duas pessoas os

valores, os anseios para além da sensação de posse e de sensualidade, posto que a sensualidade pode prender a percepção da sexualidade ao aspecto corporal, impedindo a percepção real do amor, vetando ao ser humano a possibilidade de plenificação e passagem do âmbito humano ao divino.

Esta percepção demonstra que um dos limites do nosso tempo é a impressão de que a sensualidade é o fim último da sexualidade, fazendo com que a solidez da vida matrimonial seja posta em risco devido à primazia de relacionamentos sem vínculos profundos que termina por conduzir a um obscurecimento da verdadeira face do amor como expressão do amor e comunhão com Deus. Fundamentalmente, a partir deste caminho se compreende que se o amor entre o homem e a mulher não é pleno se deve à mancha do pecado e com isso se afirma a beleza e a capacidade humanizante da sexualidade e do ato sexual. A esta capacidade se opõe interesses que não condizem com a plenitude do humano, que se desalinham da plena identidade humana e conseqüentemente rompe a dignidade da pessoa e a afasta da comunhão.

Esta expressão está devidamente expressa no diálogo entre Adão e Deus após a desobediência ao que lhe havia sido determinado, pois se antes a mulher era “carne de minha carne e osso dos meus ossos” (Gn 2,23) passa a ser “a mulher que me destes” (Gn 3,12). No ato de criar prevalece no olhar do criador a bondade, todas as coisas criadas são boas a seus olhos. A única coisa ruim presente nos relatos da criação é a solidão do homem.

Essa bondade e amor com o qual Deus cria constituem o eixo sobre o qual deve se mover a vida. Com a entrada do pecado no mundo, a capacidade humana de desenvolver uma compreensão adequada de si passa a ser desvirtuada e conseqüentemente o amor se limita a outros interesses e possibilidades menores.

O eros foi como que divinizado pela humanidade e ficou, assim, privado da sua dignidade de manifestação de amor, da sua humanidade. O eros necessita de disciplina, de purificação para dar ao ser humano, não o prazer de um instante, mas uma certa amostra do vértice da existência, daquela beatitude para a qual tende todo o nosso ser. Sabemos que a emoção pode ser guiada apenas pela dimensão sexual do corpo, o que denota uma sobreposição da sensualidade na sua forma mais vil. (REIS, 2015.p.28).

Aquilo que aqui se chama purificação do Eros consiste em não permitir que a sensualidade detenha os rumos da estrutura do relacionamento e para isso é preciso que ganhe lugar o olhar afetivo que, ao contrário da sensualidade que se fixa no corpo, encontra seu sustento na capacidade de interação com o outro que é um universo de projetos, sonhos, desejos e sentimentos. Se a sensualidade se nutre da relação íntima com um corpo, a afetividade se nutre da pessoa de forma integral e com isso garante tanto a purificação do Eros

quanto a plena realização da sensualidade posto que o ato sexual se dá por uma relação de corpos.

A atração afetiva enquadra o todo da pessoa enquanto objeto da estima e do amor pessoais. A afetividade suscita vários desejos e necessidades próprios, como os de vizinhança e de exclusividade ou intimidade, o desejo de estar sós e sempre juntos. O amor afetivo aproxima duas pessoas, fá-las mover sempre na órbita uma da outra, mesmo quando fisicamente estão afastadas. (REIS, 2015.p.29).

O propósito da união matrimonial conhece na afetividade um ponto importante de apoio em vista da passagem daquilo que é eminentemente humano para a comunhão com o divino. Apesar do pecado, é possível perceber que permanece um anseio de comunhão levado a termo pelo ato salvífico de Cristo que ressignifica a jornada humana em sua busca de sentido. Essa perspectiva conduz a uma visão mais ampla sobre o desejo sexual porque esta é a forma pela qual duas pessoas podem desenvolver e plenificar a afetividade. Esse entendimento revela que do amor entre os dois que passa também pela vivência sexual surge a exigência de fidelidade, entrega, indissolubilidade e prole. Pode afirmar ainda que

Os valores que estruturam a existência pessoal são fundamentais para a vivência sexual e para as suas consequências. A psicologia do amor deve estar subordinada à moral, pois o amor corre o risco de uma “não integração”. Não pode haver plenitude psicológica do amor sem plenitude moral. [...] O vivido em amor deve ser subordinado à virtude ou correrá o risco de não ser plenamente vivido. O amor é antes de mais uma virtude de fundamento evangélico. (WOJTYLA, 1979.p.100).

Munido desta apresentação acerca da real compreensão cristã acerca do amor e de como este pode plenificar a sexualidade, a Exortação entra na terceira parte na qual apresenta uma máxima presente no pontificado de João Paulo II: “*família, torna-te o que és!*”. Esta máxima mostra que há uma vocação superior da família presente nos planos do criador e que deve ser desenvolvida na história. De acordo com a Exortação, a família:

É constituída qual “íntima comunidade de vida e de amor”, a família tem a missão de se tornar cada vez mais aquilo que é, ou seja, comunidade de vida e de amor, numa tensão que, como para cada realidade criada e redimida, encontrará a plenitude no Reino de Deus. E numa perspectiva que atinge as próprias raízes da realidade, deve dizer-se que a essência e os deveres da família são, em última análise, definidos pelo amor. Por isto é-lhe confiada a *missão de guardar, revelar e comunicar o amor*, qual reflexo vivo e participação real do amor de Deus pela humanidade e do amor de Cristo pela Igreja, sua esposa. (JOÃO PAULO II, 1981. n.17).

O caminho pelo qual a família se move na história está repleto de tensões e de conflitos que a colocarão à prova, porém ainda que seja uma comunidade de amor, sua plena realização se dará no Reinado de Deus, não que o casamento se prolongue para além da morte e sim porque na história a família é chamada a ser um sinal do desejo de comunhão entre todas as pessoas e destas com o criador, realidade esta que embora efetivada no Reinado de Deus, deve ser vislumbrada na relação familiar.

Esta reflexão fundamenta a afirmação de que além da descoberta e fortalecimento da identidade familiar, é necessária uma compreensão cada vez mais profunda de sua missão no mundo. A seiva a alimentar a família nessa jornada de desenvolvimento integral é o amor e por isso, no amor, sua primeira grande missão é formar uma comunidade de pessoas.

A família, fundada e vivificada pelo amor, é uma comunidade de pessoas: dos esposos, homem e mulher, dos pais e dos filhos, dos parentes. A sua primeira tarefa é a de viver fielmente a realidade da comunhão num constante empenho por fazer crescer uma autêntica comunidade de pessoas. O princípio interior, a força permanente e a meta última de tal dever é o amor: como, sem o amor, a família não é uma comunidade de pessoas, assim, *sem o amor, a família não pode viver, crescer e aperfeiçoar-se como comunidade de pessoas.* (JOÃO PAULO II, 1981. n.18).

O amor assegura que duas pessoas diferentes possam construir a comunhão de modo que não sejam dois e sim uma só carne (Mt 19,6). Para que a família encontre seu caminho é preciso que a comunhão não seja a desintegração de um ou a posse de um sobre o outro. Para que de dois se faça uma só carne, conforme as narrativas Sagradas, é necessário que cada um seja pleno em sua individualidade, posto que é essa diferença que irá impulsionar um ao outro.

Desta maneira, o amor esponsal promove a entrega e valorização das diferenças que se integram de modo a constituir a unidade que consiste no enriquecimento de uma pessoa por outra. Essa compreensão faz do ato sexual um gesto de doação recíproca e integral do dom de um a outro e isto assevera o encontro da pessoa com sua identidade mais profunda dentro da família e perante si mesma. Com isso,

Esta comunhão conjugal radica-se na complementariedade natural que existe entre o homem e a mulher e alimenta-se mediante a vontade pessoal dos esposos de dividir, num projeto de vida integral, o que têm e o que são: por isso, tal comunhão é fruto e sinal de uma exigência profundamente humana. Porém, em Cristo, Deus assume esta exigência humana, confirma-a, purifica-a e eleva-a, conduzindo-a à perfeição com o sacramento do matrimônio: o Espírito Santo infuso na celebração sacramental oferece aos esposos cristãos o dom de uma comunidade nova, de amor, que é a imagem viva e real daquela unidade singularíssima, que torna a Igreja o indivisível Corpo Místico do Senhor. (JOÃO PAULO II, 1981.n.19).

Encaminha-se assim o entendimento de que a poligamia representa uma afronta a este projeto de comunhão desejado por Deus, o mesmo deve ser dito tanto da união civil sem o vínculo religioso e do divórcio. A Igreja fundamentada nesta doutrina afirma ser incompreensível a sua longa Tradição qualquer forma de ensinamento ou naturalização de práticas que distanciem os fiéis da convicção de indissolubilidade do matrimônio. A segunda missão à qual se destina a família é a transmissão da vida.

Ao apresentar a missão da família em torno da transmissão da vida, a Exortação se alinha com a *Humanae Vitae* de Paulo VI e consequentemente em oposição a qualquer forma

artificial de contracepção, posto que na visão do que é aqui apresentado pela *Familiaris Consortio*, o matrimônio sempre deve encontrar a abertura e a disposição de acolher novas vidas. Porém, destaque-se que por estar a serviço da vida, além da disposição de acolhimento por parte do casal de novas vidas, oriundas do amor que os une e sustenta, a família se encontra a serviço da vida e, neste ínterim, deve se opor a qualquer forma de interrupção do processo natural de desenvolvimento da vida.

Em sintonia com toda uma tradição teológica que lhe é anterior, o Papa João Paulo II, reproduziu o posicionamento exposto pelo Papa Paulo VI quanto a desafios mais próprios deste tempo e neste sentido fica nítida que compreender a relação à luz da noção de afetividade abriu espaço para uma nova fundamentação para a mesmíssima moral sexual acerca do matrimônio. Há uma fundamentação para a negação de qualquer forma de regulação de nascimento e deve ser destacado que a Exortação conhece nessa justificativa um ponto de fragilidade, posto que ao menos neste momento, é afirmado em oposição a algumas linhas existencialistas, que a raiz da angústia que paira sobre a sociedade está na técnica, sua raiz primeira. De acordo com a *Familiaris Consortio*,

O progresso científico-técnico que o homem contemporâneo amplia continuamente no domínio sobre a natureza, não só desenvolve a esperança de criar uma humanidade nova e melhor, mas gera também uma sempre mais profunda angústia sobre o futuro. Alguns se perguntam se viver é bom ou se não teria sido melhor nem sequer ter nascido. Duvidam, portanto, da liceidade de chamar outros à vida, que talvez amaldiçoarão a sua existência num mundo cruel, cujos terrores nem sequer são previsíveis. Outros pensam que são os únicos destinatários das vantagens da técnica e excluem os demais, impondo-lhes meios contraceptivos ou técnicas ainda piores. Outros ainda, manietados como estão pela mentalidade consumística e com a única preocupação de um aumento contínuo dos bens materiais, acabam por não chegar a compreender e, portanto, por rejeitar a riqueza espiritual de uma nova vida humana. A razão última destas mentalidades é a ausência de Deus do coração dos homens, cujo amor só por si é mais forte do que todos os possíveis medos do mundo e tem o poder de os vencer. (JOÃO PAULO II, 1981.n.30).

Expressa-se, na Exortação, o papel da técnica no processo de incompreensão da vida e a partir deste ponto se expande uma mentalidade de oposição à procriação que faz com que o receio de um declínio da qualidade de vida como resultado de um crescimento desgovernado da população mundial abra espaço para a percepção de uma necessidade de regulação. É pertinente que se afirme que este ponto exato do documento pode ser considerado superado devido aos riscos eminentes de destruição em massa com os quais convivemos diariamente bem como os paradoxos em torno de desperdício de alimentos no mundo e da grande quantidade de pessoas que não possuem o mínimo para se alimentar bem.

O mesmo deve ser dito em relação ao escandaloso abismo aberto no coração da história a separar uma minoria detentora dos meios e bens de produção de uma multidão de pessoas

esmagadas pelas engrenagens do mundo do capital. Em meio a esta mentalidade criticada pela Exortação, o Papa apresenta como caminho para que os casais não se ponham na condição de juízes sobre as possibilidades de vida um conhecimento da dimensão corporal e de como o ciclo fértil se articula. Esse conhecimento tem uma finalidade,

Deve conduzir à educação para o autocontrole: daqui a absoluta necessidade da virtude da castidade e da permanente educação para ela. Segundo a visão cristã, a castidade não significa de modo nenhum nem a recusa nem a falta de estima pela sexualidade humana: ela significa antes a energia espiritual que sabe defender o amor dos perigos do egoísmo e da agressividade e sabe voltá-lo para a sua plena realização. (JOÃO PAULO II, 1981.n.30).

Quando a castidade é evocada por João Paulo II, deve ser compreendida na mesma ordem que é encontrada na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Em busca de sintonia com o espírito Conciliar, João Paulo II compreende igualmente a castidade como uma forma de manter o amor puro enfrentando qualquer forma de permissivismo ou utilitarismo da vida do outro que se coloca em posição de acolhida amorosa. Há necessariamente uma distinção entre virgindade e castidade de modo que a castidade pode ser vivenciada em diversas formas de relacionamento. Pode se afirmar que

A castidade deve qualificar as pessoas segundo os seus diferentes estados de vida: uns, na virgindade ou celibato consagrado, forma eminente de se entregarem mais facilmente a Deus com um coração indiviso: outros, do modo que a lei moral para todos determina, e conforme são casados ou solteiros. As pessoas casadas são chamadas a viver a castidade conjugal; as outras praticam a castidade na continência. Existem três formas da virtude da castidade: uma, das esposas: outra, das viúvas; a terceira, da virgindade. Não louvamos uma com exclusão das outras. [...] É nisso que a disciplina da Igreja é rica (CIC, 2349)

A castidade conjugal é que se destaca por ser a que envolve os casais e a partir disto se compreende que o controle sobre os desejos, a privação da relação sexual de acordo com o ciclo fértil feminino pode ser assimilado como a forma entendida pela Igreja de contracepção. A vivência coerente da sexualidade encaminha a família para seu papel frente a sociedade e neste sentido, ela se porta como fiel testemunha de Cristo para um mundo em uma constante crise de sentido. Ao propor o lugar da família e sua missão em sociedade, o Papa João Paulo II retoma o posicionamento presente no Concílio Vaticano II no Decreto *Apostolicam Actuositatem* que afirma ter sido sempre um dever, mas agora se torna mais exigente que o casal possa

Manifestar e demonstrar, pela sua vida, a indissolubilidade e a santidade do vínculo matrimonial; afirmar vigorosamente o direito e o dever próprio dos pais e tutores de educar cristãmente os filhos; defender a dignidade e legítima autonomia da família. Cooperem, pois, eles e os outros cristãos, com os homens de boa vontade para que estes direitos sejam integralmente assegurados na legislação civil. No governo da sociedade, tenham-se em conta as necessidades familiares quanto à habitação, educação dos filhos, condições de trabalho, seguros sociais e impostos. Ao regulamentar a migração salve-se sempre a convivência doméstica. (AA, n.11).

Em sintonia com o que se propõe no Vaticano II, na Exortação *Familiaris Consortio* se encontra a insubstituível missão de favorecer o surgimento de novas vidas e bem como a necessidade de uma educação da prole a partir da sólida Tradição da Igreja com valores que possam iluminar os caminhos da sociedade. Porém, é de conhecimento da Exortação que se tenha uma participação das famílias cristãs no que diz respeito a exigências sociais e políticas.

Quanto aos desafios sociais se encontram a acolhida e a hospitalidade para com os aflitos e necessitados, no que tange à dimensão política, cabe às famílias o protagonismo na defesa de seus direitos, posto que se estas se ausentam do processo de construção política ou se omitem serão elas mesmas as primeiras vítimas de políticas que contradizem os planos de Deus. Por ser uma instituição não determinada pela história, a missão da família não se resume a constituir uma sociedade com novas e mais humanizadas relações. Embora seja um fator fundamental, a missão essencial da família é testemunhar o Reinado de Deus como partícipe da vida e missão da Igreja.

Ela possui um vínculo profundo com a Igreja a ponto de se constituir como uma miniatura desta, como expresso na homilia do Papa na abertura do Sínodo das Famílias, em 26 de setembro de 1980, ou como mais adiante ficou conhecida, pelo vínculo, a família se torna uma Igreja Doméstica. Na perspectiva exposta na abertura do Sínodo mencionado é por meio da família que a Igreja vive e leva ao cumprimento a missão que lhe foi confiada por Cristo.

A família cristã está inserida a tal ponto no mistério da Igreja que se torna participante, a seu modo, da missão de salvação própria da Igreja: os cônjuges e os pais cristãos, em virtude do sacramento, “têm assim, no seu estado de vida e na sua ordem, um dom próprio no Povo de Deus”. Por isso não só “recebem” o amor de Cristo tornando-se comunidade “salva”, mas também são chamados a “transmitir” aos irmãos o mesmo amor de Cristo, tornando-se assim comunidade “salvadora”. Deste modo, enquanto é fruto e sinal da fecundidade sobrenatural da Igreja, a família cristã torna-se símbolo, testemunho, participação da maternidade da Igreja. (JOÃO PAULO II, 1981.n.49).

Em nome dessa relação a fazer da família um reflexo da obra de Cristo e uma imagem em miniatura da realidade da Igreja, para que alcance o que dela se almeja, porta-se como dever da Igreja por meio da Palavra da qual é depositária ensinar à família a verdade sobre ela de modo que a identidade proposta por Deus seja sempre iluminada pela Igreja que desta

forma também se alimenta e plenifica no núcleo familiar. Na vivência sacramental, a Igreja cumpre sua missão de enriquecer e santificar a família para a glória de Deus. Com a inesgotável proclamação do Amor, a Igreja impulsiona a família a ser um instrumento deste mesmo amor para o mundo e com isso, ela mesma participa no amor do *Dom* do Cristo sacrificado no altar da cruz e da *Doação* do Espírito oferecido pelo Mestre Jesus de Nazaré, ressuscitado dentre os mortos.

A partir do itinerário percorrido neste trabalho, é mister que se aprofunde como a Igreja se percebeu perante o desafio de propor rotas seguras para que a família possa alcançar a plena consciência de sua identidade e igualmente de sua missão de testemunha Pascal no mundo. Este desafio deve levar em consideração de forma inegociável a sua participação na obra do Cristo Sacerdote, Profeta e Rei, como comunidade de Fé e Evangelização, de diálogo com Deus e de serviço à humanidade.

3 A MORAL SEXUAL CATÓLICA E A VIVÊNCIA DOS CASAIS DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA

No que tange ao método, os capítulos anteriores se entendem como análise bibliográfica e documental quanto ao entendendo acerca da constituição da doutrina sexual católica. Também como comparativa pelo fato de articular uma relação entre a compreensão doutrinal exposta por Paulo VI no itinerário histórico pós Concílio Vaticano II. Este capítulo no qual se apresentará o resultado de um questionário respondido por membros da Pastoral Familiar da Arquidiocese da Paraíba corresponde ao aspecto quantitativo do método previamente apresentado na introdução deste trabalho.

Este capítulo tem por finalidade demonstrar em que sentido a estrutura de pensamento acerca da sexualidade exposta em sua doutrina é percebida e vivenciada pelos casais entrevistados. Dentro do contexto vivenciado no século XX imensas mudanças precisaram ser consideradas acerca da própria realidade do matrimônio e compreensão acerca do lugar e papel da família. Contemplando a história fica perceptível para Leers que:

Sob a bandeira da emancipação da mulher, a relação entre homem e mulher mudou no casamento e na sociedade; práticas anticoncepcionais divulgaram-se, idealizando a imagem da família com dois filhos, eventualmente um casalzinho; a instabilidade do casamento e a separação factual divulgaram-se com tolerância crescente para com o recasamento; as mulheres formam uma parcela cada vez maior da mão-de-obra nacional e projetam-se em funções sociais, econômicas e políticas, que eram tradicionalmente monopólio dos homens. Pragmaticamente, o direito civil adapta-se mais às mudanças nas práticas e opiniões popularizadas. Também o povo de Deus reformulou suas atitudes para com a indissolubilidade do matrimônio e a regulação da natalidade. Sob o título da paternidade responsável, o número de famílias com muitos filhos diminuiu consideravelmente. (LEERS, 2004. p. 354).

Em busca de diálogo com um mundo em constante movimento de mudança, a Igreja no Concílio Vaticano II abriu possibilidades de novos entendimentos sobre as verdades tradicionalmente constituídas na vivência eclesial e no que tange ao casamento, o amor conjugal, a dimensão de convivência, e o caráter unitivo foram evidenciados como base para o casamento e uma das garantias de sua indissolubilidade. Nesta margem de tempo que nos separa do Concílio Vaticano II, percebemos que no magistério de João Paulo II, a Igreja mostra uma tolerância de cunho limitado perante o desafio imposto pelos casais em segunda união. E de maneira atual, parece que ainda estamos longe de um verdadeiro enfrentamento do desafio posto o imenso núcleo de resistência às propostas do Papa Francisco. Com isso, um dado importante é a distância existente entre a doutrina sexual católica e o modo como os casais a vivem.

Além de todas as perspectivas de debate que interagem quanto a essa distância, um ponto fundamental é o poder das relações econômicas sobre a forma como a família se entende. Há um condicionamento do comportamento das famílias imposto pelas formas como

em seu contexto social, esta sofre influências de ordem do capital. Quanto maior o poder econômico da família, mais adaptada ao seu contexto social ela se encontra. Considere-se que, embora neste trabalho procuremos perceber nesse ponto a forma como os casais católicos interagem com a doutrina sexual da Igreja, não podemos desconsiderar que na base dessa busca de compreensão se encontra uma reflexão muito mais ampla quanto ao nível de influência da Igreja sobre as vidas das famílias. Para efetivação de nossos objetivos neste capítulo contamos com uma amostra composta por 20 pessoas vinculadas com a Pastoral Familiar da Arquidiocese da Paraíba.

3.1 A PASTORAL FAMILIAR COMO UM DOS RESULTADOS DA *FAMILIARIS CONSORTIO*

Escolhermos membros da Pastoral Familiar para esta pesquisa tem por princípio o fato de que esta pastoral se encontra vinculada com *Familiaris Consortio*, documento papal que foi pauta no capítulo anterior dessa Dissertação. Neste sentido, este vínculo pode nos conceder uma imagem acerca de como estes ensinamentos se concentram na forma como os fiéis se percebem afetivamente a partir dos ensinamentos ali articulados.

A Pastoral Familiar surge como um esforço de bispos do mundo inteiro que visavam ter a partir de então um ponto específico de apoio às famílias em suas dioceses e paróquias. Historicamente, na América Latina, as Conferências episcopais sempre abordaram temas voltados aos desafios da vida em família. Entretanto, em Santo Domingo (1992), houve uma ampla e inédita interferência papal na forma como se desenvolveu a Conferência, ocorrendo um alinhamento amplo entre as preocupações expressas pelo Papa João Paulo II, tendo como escolha para o continente, como um dos grandes temas “a família como Santuário da Vida”

Em 1993, na mesma linha de percepção e em sintonia com o necessário desafio de evangelização da família, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil apresentou a família como um “patrimônio da humanidade” e apresenta a Pastoral Familiar como uma

Ação que se realiza na Igreja e com a Igreja, de forma organizada e planejada, através de agentes específicos, com metodologia própria, tendo como objetivo a evangelização da família, capaz de oferecer instrumentos necessários para a formação da família, fornecer orientações para a vivência familiar, levar a todos a Boa Nova do Sacramento do matrimônio e transformar a sociedade pela obra de evangelização humana e cristã” (Estudos da CNBB 65 n.º.16).

Entendido e apresentado pelos Bispos do Brasil como um instrumento capaz de facilitar a criação e trabalho dinâmico da Pastoral Familiar deveria este documento ser posto a serviço dos fiéis, a serviço desta pastoral. Em sua base a Palavra de Deus, a *Familiaris Consortio* e a IV Conferência Episcopal Latino Americana realizada no ano anterior em Santo Domingo. A

estrutura deste documento apresenta logo em seu primeiro ponto a necessidade urgente de uma Pastoral Familiar para em seguida apresentar uma caracterização e uma conceituação desta pastoral. Em seguida apresenta seus pressupostos e objetivos.

Ao falar sobre os campos de atuação, apresenta cinco aspectos: preparação, celebração, período pós-matrimonial e situações difíceis. Uma consequência direta deste documento foi a Campanha da Fraternidade do ano seguinte: “A Família como vai?”. Neste olhar para a família, a Igreja do Brasil estabeleceu uma linha de trabalho mais ampla em sintonia com os anseios expressos em *Familiaris Consortio*.

Em 2004, como resultado da 42ª Assembléia Geral da CNBB, foi aprovado o Diretório da Pastoral Familiar. Logo na abertura do documento se vislumbra a visão do diretório como conquista:

Com o voto quase unânime na 42ª Assembléia da CNBB, realizada no ano de 2004, o Episcopado brasileiro manifestou, diante da sociedade do País e diante da consciência de todos os membros da Igreja, a dignidade que o próprio Criador deu ao matrimônio e como também a Sua Santidade como sacramento. Reconheceu e declarou, sem ambiguidades, a insubstituível dignidade e a missão da família. Com isso, encoraja e orienta as inúmeras iniciativas pastorais em favor da família já existentes em grande número de dioceses e paróquias no Brasil, e fornece indicações claras tanto doutrinárias quanto pastorais e operacionais. (DIRETÓRIO DA PASTORAL FAMILIAR, 2004. p.16).

O Diretório toma como base em seu Primeiro Capítulo a necessidade de se conhecer a realidade da família no mundo de hoje. Aqui se retoma o antigo esquema *ver – Julgar – Agir* que havia sido secundarizado na Conferência de Santo Domingo. Neste olhar sobre a realidade são destacados desafios cujo enfrentamento se faz indispensável no que tange à obra de evangelização no núcleo familiar:

A Igreja está profundamente convencida de que só à luz do Evangelho encontra plena realização a esperança que o ser humano põe legitimamente no matrimônio e na família. Num momento histórico em que a família é alvo de numerosas forças que a procuram desestruturar e destruir, a Igreja sente de modo mais vivo a sua missão de proclamar a todos os desígnios de Deus sobre o matrimônio e a família. (DIRETÓRIO DA PASTORAL FAMILIAR, 2004. p. 31).

Ao falar sobre os desafios, eles podem ser condensados em duas linhas que interagem entre si. A primeira linha tem a ver com as mudanças de ordens sociais e seus impactos na família. E a segunda linha visa avaliar como o crescimento da indiferença religiosa e o secularismo interferem na vida familiar. Conforme apresentamos anteriormente neste trabalho, o lugar da mulher no mercado de trabalho pode ser considerado o mais importante evento dentro da crise no núcleo familiar posto que com a sua saída, rompe-se uma imagem tradicional de família pautada a partir da dependência acerca do masculino. Neste sentido, será importante apenas mencionar que

O reconhecimento social do trabalho feminino relaciona-se ao reconhecimento do direito a uma “vida autônoma”, à independência econômica, em conformidade com uma cultura que valoriza a liberdade e o maior bem-estar individual. A incansável atuação política na direção da quebra de tabus fez com que as mulheres denunciasses o trabalho doméstico como alienação e sujeição ao homem. Os próprios homens tiveram que reconhecer a legitimidade do trabalho assalariado feminino como instrumento de autonomia e realização pessoal. (CARMO, 2005, p. 121).

Há uma necessidade de observar profundamente as relações entre a percepção de uma família ameaçada conforme amplamente divulgada pela instituição religiosa como relação entre este mesmo modelo e o modo de produção. Por não fazer parte dos interesses deste trabalho, este é um desafio do qual nos afastamos momentaneamente. Interessa destacar que é neste contexto intensamente polissêmico e desafiador que corre a nossa entrevista com casais da Pastoral Familiar da Arquidiocese da Paraíba. A nossa amostra é formada por 20 pessoas, 10 homens e 10 mulheres, casais pertencentes às mais diversas regiões episcopais da Arquidiocese da Paraíba.

Esta Igreja particular é constituída da cidade de João Pessoa, capital do Estado da Paraíba e mais 37 municípios. Trata-se de uma realidade eclesial bastante diversa devido ao formato de relações econômicas, sociais e culturais nas quais a Igreja se encontra, somado ao fato de suas distâncias geográficas. A própria cidade de João Pessoa comporta realidades diferentes econômicas e estruturais diferentes como qualquer grande cidade brasileira o que por si apenas seria um amplo desafio para articulação de um projeto pastoral para a família.

Considere-se que cidades como Mataraca, mais próxima da Arquidiocese de Natal do que da sede da Arquidiocese da Paraíba, faz parte desta circunscrição eclesiástica. Isso valendo para Riachão do Bacamarte, Serra Redonda, Ingá, bem mais próximas da diocese de Campina Grande e inclusive, da sede daquela diocese. Visando a uma atenção mais efetiva, a Arquidiocese da Paraíba se encontra dividida em nove grandes áreas chamadas Foranias. Na tentativa de tocar ao máximo esses desafios apresentados, os casais escolhidos fazem parte das mais diversas foranias arquidiocesanas.

Em nosso questionário existem 14 questões, divididas em duas partes: dados sociodemográficos e questões de opinião pública, conseguidas com o QAOP (Questionário Anônimo de Opinião Pública). Na análise, seguiremos uma ordem de agrupamento temático das perguntas e consequentes respostas, abdicando, apenas metodologicamente, da ordem nas quais as perguntas foram apresentadas aos entrevistados.

3.2. PESQUISA DE CAMPO: A METODOLOGIA

A opção por casais pertencentes efetivamente ao núcleo católico por si poderia nos fornecer esse passo de coerência com a proposta inicial deste trabalho. Entretanto, com o intuito de atingir mais profundamente a relação entre a forma como os casais interagem ou vivem com aquilo que é ensinado pela Igreja, fez com que a escolha por casais oriundos das Pastorais Familiares da Arquidiocese da Paraíba nos colocasse numa posição estratégica mais adequada.

3.2.1. Procedimento de Recolhimento de Dados.

Como os entrevistados fazem parte de diversas Foranias da arquidiocese da Paraíba, o nosso contato com eles se deu por meio dos administradores paróquias das paróquias escolhidas. Estes nos encaminharam os contatos e firmado esse primeiro momento, eles responderam um questionário (conforme anexo 1), após um prazo devidamente estabelecido, eles devolveram as perguntas e suas respostas. Por se tratar de um questionário objetivo e anônimo, o retorno obedeceu ao prazo determinado.

3.2.2. As opções de respostas e os entrevistados

Em todas as questões apresentadas aparecem cinco opções representadas por letras. A última opção chamada de letra *e* serve como um espaço oportuno no qual os entrevistados possam apresentar suas opiniões caso estas não possam ser devidamente representada nas opções anteriores. Tratando-se de um questionário anônimo de opinião pública (QAOP), a apresentação generalista de alguns dados simplesmente se deve a uma adequação do discurso e entendimento das respostas.

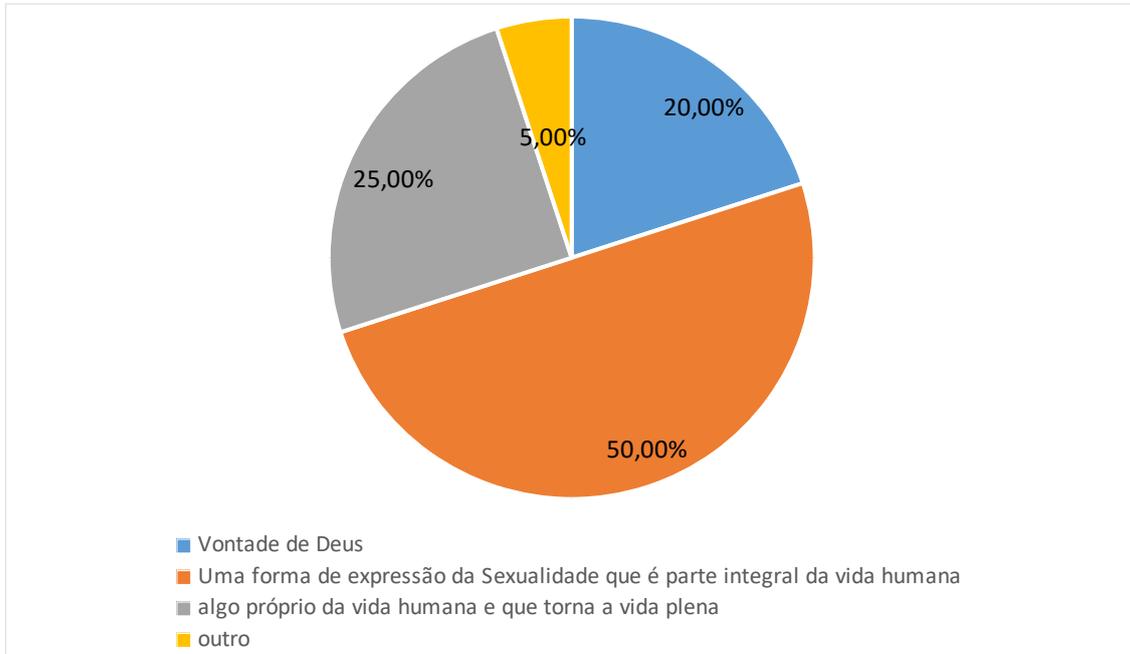
3.3. ANÁLISE DAS RESPOSTAS DA PESQUISA DE CAMPO

As perguntas que compõem esse primeiro bloco tratam da questão do ato sexual e na perspectiva da pergunta, não obrigatoriamente, se demonstra no núcleo da pergunta qualquer definição de que estejamos debatendo com base na perspectiva da moralidade sexual católica. Neste trabalho foi apresentada uma contextualização da sexualidade tendo como referência a psicologia e a filosofia, partindo da história de construção destes termos e suas amplas significações para em seguida se apresentar o formato religioso de compreensão deste fenômeno. Isso justifica a opção feita na forma como estas perguntas estão apresentadas para análise.

No primeiro momento todos os entrevistados se depararam com um questionamento acerca de como eles compreendem o sexo e na forma ampla na qual esta questão é

apresentada, não ocorre qualquer pretensão de apresentação da relação entre sexo e sexualidade, realidade que somente transparece entre as opções apresentadas. Vejamos a Primeira questão no gráfico 1, abaixo:

Gráfico 1: “De maneira geral, qual seria a melhor definição de sexo?”



Fonte: LIMA, C. E.C de. Pesquisa de campo, 2020.

A forma como a pergunta se apresenta pode nos colocar em rota de colisão com o debate acerca de gênero, realidade esta suprimida pelo formato das opções de respostas. Em todas elas se percebe uma opção que remete aos propósitos deste trabalho de modo que em todas as alternativas, o que se apresenta por sexo, pode ser automaticamente direcionado ao entendimento de ato sexual.

Entre as respostas, prevalece uma que corrobora com o que se apresentou no Capítulo I ao se falar sobre uma distinção entre sexo e sexualidade, a partir de autores como SENEM; CARAMASCHI e SOUZA, 2017; MEGLHIORATTI, 2017. Quando estes mesmos dados são analisados em separados, conclui-se que tanto homens quanto mulheres assumem esse mesmo posicionamento nas mesmas proporções, uma realidade que mostra uma interação consolidada entre os entrevistados e uma percepção mais ampla do sexo. A omissão da palavra sexualidade na opção que traz 25% das respostas, mostra como possível a percepção de que o sexo e a sexualidade estejam postos no mesmo plano. O cenário dos entrevistados é eminentemente católico, mas merece destaque que a opção de que o sexo é vontade de Deus aparece para 20% dos entrevistados, prevalecendo mais entre as mulheres do que entre os

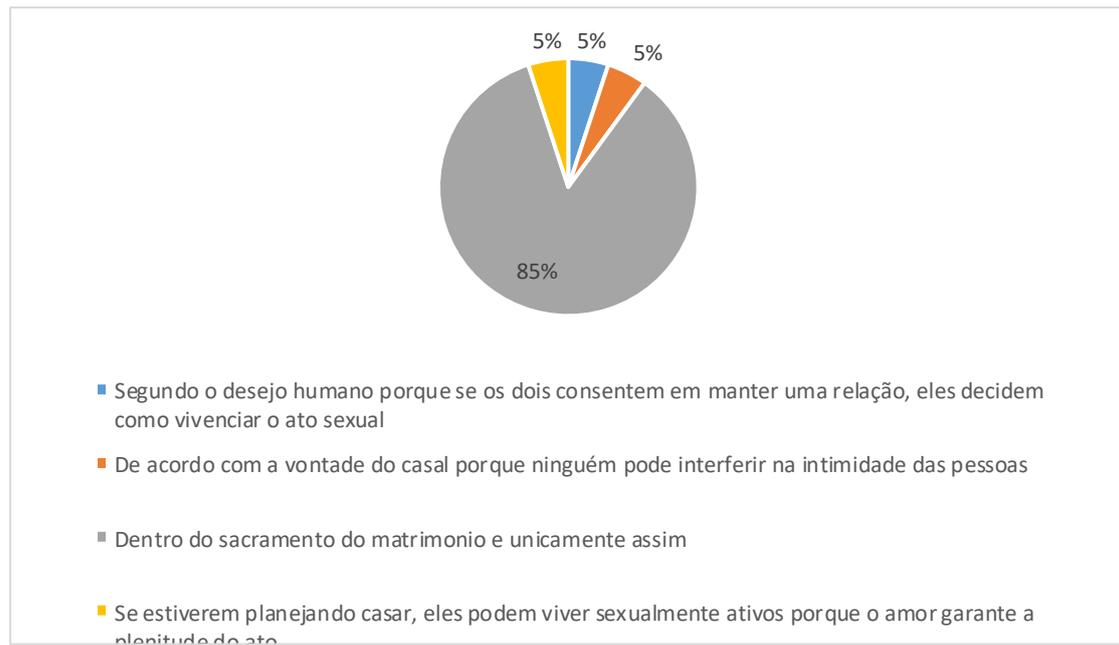
homens.

Por fim, destaque-se o fato de que há também a opção outros. Neste caso específico, trata-se de uma opção masculina assim descrita: “Algo da vontade de Deus quando feito da forma correta e que tem prazo de validade, pois o sexo é parte de um todo chamado amor.” Na afirmação encontramos dois aspectos que merecem destacar: a relação entre sexo e vontade de Deus, o sexo como aspecto amoroso dentro de uma relação. Sobre a necessidade de que o sexo seja vivenciado de acordo com os projetos de Deus, vemos o risco de que sem essa vontade o sexo desemboque em pecado. Ao se propor a vontade de Deus como forma correta para vivência da sexualidade, aproxima-se bastante de uma visão negativa acerca do ato sexual reafirmando, portanto, que em determinadas circunstâncias:

A doutrina cristã concebe o sexo como inerentemente pecaminoso. Os genitais são considerados como uma parte inferior do corpo (...). O sexo é tratado com suspeita, considerado culpado até provado inocente e o exercício da sexualidade depende de pretextos que são desnecessários para a obtenção de outros prazeres como comer ou ler um bom livro (DIAS, 2016, p. 16).

Desse modo, resgata-se por um lado a perspectiva negativa de leitura do capítulo 3 de Gênesis conforme esboçado no Capítulo 1 desse trabalho e desse modo a percepção de leitura segunda a qual o pecado original envolva uma perspectiva sexual. Seria pertinente em um momento posterior, analisarmos até que ponto esse pensamento equivocado se faz presente nestes mesmos movimentos pastorais paroquiais. Ainda neste primeiro bloco de perguntas acerca da vivência sexual, a segunda pergunta versa sobre a opinião dos entrevistados acerca da mais adequada forma de se vivenciar o sexo. Para este questionamento (segunda questão), apresentou-se o seguinte gráfico de respostas:

Gráfico 2: “Em sua opinião, qual a forma mais adequada de se vivenciar o ato sexual?”



Fonte: LIMA, C. E.C de. Pesquisa de campo, 2020.

Neste ponto prevalece a resposta acerca da vivência do ato sexual unicamente dentro do sacramento do Matrimônio. Importante destacar que essa percepção, embora encontre respaldo em vários textos ao longo da Sagrada Tradição e do Magistério, está presente com bastante clareza em *Familiaris Consortio*, o texto basilar dessa nossa produção:

A sexualidade, mediante a qual o homem e a mulher se doam um ao outro com os atos próprios e exclusivos dos esposos, não é em absoluto algo puramente biológico, mas diz respeito ao núcleo íntimo da pessoa humana como tal. Ela só se realiza de maneira verdadeiramente humana se for parte integral do amor com o qual homem e mulher se empenham totalmente um para com o outro até a morte. (JOÃO PAULO II, 1981.n11).

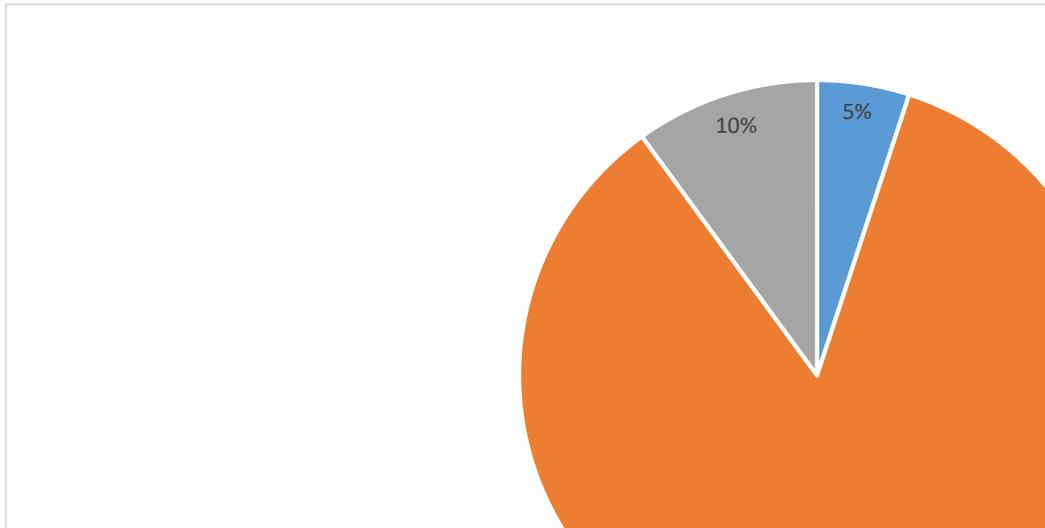
Quando as respostas para as duas questões até aqui apresentadas são postas em paralelo, pode-se entender o que apareceu como sexo, sendo validado como parte de um conjunto maior chamado amor. Ao mesmo tempo, mostra-se que o mesmo grupo possui percepções um tanto diferentes quanto ao significado e à forma de se vivenciar porque mesmo sendo um aspecto da sexualidade, necessita da dimensão sacramental para que alcance seu ponto pleno. Essa posição se encontra amplamente balizada por textos da Sagrada Tradição, mas haveremos de destacar ensinamentos de João Paulo II. Dos textos tomados como referência encontramos que:

A verdade desta instituição corresponde à exortação: “Maridos, amai as vossas mulheres” amai-as em virtude do vínculo especial e único, pelo qual o homem e a mulher, no matrimônio, se tornam “uma só carne” (Gn2, 24., Ef 5,31). Existe nesse amor uma afirmação fundamental da mulher como pessoa, uma afirmação graças à qual a personalidade feminina pode desenvolver-se plenamente e enriquecer-se. É precisamente assim que age Cristo como esposo da Igreja, desejando que ela seja “resplandecente de glória” (...), Mas, enquanto na relação Cristo-Igreja a submissão é só da parte da Igreja, na relação marido-mulher a submissão não é unilateral, mas recíproca (JOÃO PAULO II. 1988. n. 23).

Entende-se que aquilo que se encontra nos escritos de São Paulo (Ef 5, 31) está destinado a pessoas, em situações concretas que exigem doação mútua. Neste amor, há uma promoção da identidade pessoal e integral do ser humano de modo que cabe ao homem se dedicar à sua esposa para santificá-la da mesma forma que Cristo fez por sua Igreja. Merece destaque que na visão paulina, a diferença é que na relação entre Cristo e a Igreja, ela deve ser submissa, essa imagem sponsal ao ser aplicada ao casal humana exige uma mútua submissão em vista da plenificação dos dois que se tornam uma só carne.

Não podemos deixar de destacar que 15% dos entrevistados, não obstante sua participação na vida eclesial e na Pastoral Familiar, externaram um posicionamento que está em divergência com o que é ensinado pela Igreja. Os desacordos podem ser conectados em três linhas: o desejo humano, a vontade do casal e o planejamento. O questionamento que encerra esse primeiro bloco que se firma a partir da percepção da sexualidade, visava encontrar nos participantes da pesquisa uma resposta acerca da finalidade do ato sexual na vida do casal, cuja Terceira questão no gráfico 3 abaixo é: “Qual a finalidade da prática sexual na vida do casal?”

Gráfico 3: “Qual a finalidade da prática sexual na vida do casal”?



Fonte: LIMA, C. E.C de. Pesquisa de campo, 2020.

Neste aspecto do questionário houve uma afirmação de que a resposta seria outra além das alternativas expostas, no entanto, o entrevistado não quis expor qual seria em sua percepção essa outra finalidade. A afirmação de que o sexo teria apenas um caráter de distração na vida de um casal foi unanimemente descartada, como sinal de uma rejeição ao hedonismo contemporâneo. O mesmo se diz sobre a afirmação de que a finalidade seria unicamente a procriação, como reflexo de uma ampliação da percepção teológica acerca da vivência sexual. O aspecto prazeroso apresentado respondido por alguns dos participantes por muito tempo foi considerado pecaminoso pela Igreja.

No entanto, o prazer é tão importante quanto à procriação, evitando assim uma visão platônica da sexualidade humana: o prazer do corpo como algo sujo. A resposta que prevaleceu apresenta dois aspectos vivenciados dentro do matrimônio: o caráter unitivo e o procriativo. Sobre esse segundo aspecto, merece destaque o fato de que:

Por muitos séculos essa dimensão era a mais importante e a finalidade última da relação sexual. A partir da geração de uma nova vida, o homem e a mulher tornavam-se cocriadores com Deus. Por outro lado, a procriação como fim primário do matrimônio foi ultrapassada pelo delineamento antropológico e teológico do Concílio Vaticano II. (VIDAL, 1992,p. 128).

Ao se afirmar essa mudança de perspectiva não se quer secundarizar a geração de filhos, mas destacar a possibilidade de um entendimento sobre a prática sexual que envolva outros aspectos. Embora não seja algo a que nos apeguemos como desafio neste trabalho, destacamos a compreensão acerca dos embaraços oriundos da percepção de ambas as instâncias relativas ao ato sexual. Em um segundo bloco de questões apresentadas aos

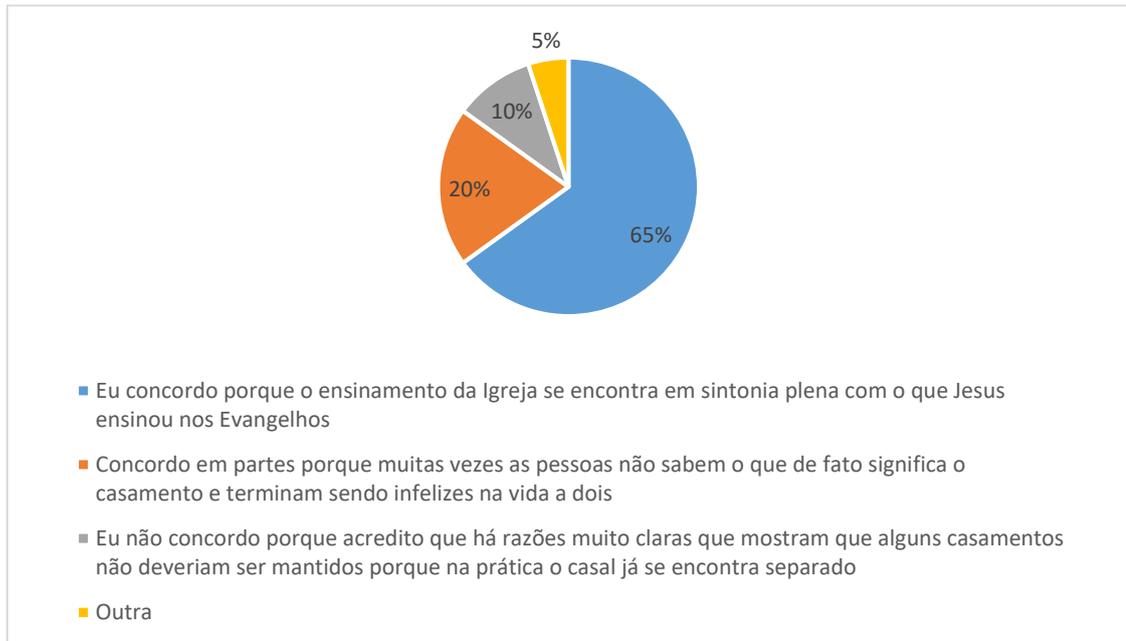
participantes eles interagem diretamente com o conteúdo da moral sexual católica. Neste sentido, essa aproximação terminou por conceder mais direcionamento às possibilidades de respostas posto o fato de se haver uma linha muito clara no que tange a doutrina da Igreja neste campo.

O primeiro questionamento nesse bloco questiona como o participante interage com o ensinamento católico acerca da indissolubilidade do matrimônio. Antes da análise dos dados, merece destaque uma afirmação acerca da indissolubilidade do matrimônio, esta o associa à própria ordem da criação, corroborando a afirmação que fizemos no Capítulo 1 deste trabalho. Na pregação de Jesus, o casamento conforme expresso em Mateus 19, 1- 9 ao se evocar a imagem da criação ele não utiliza o casamento para fazer de uma imagem criacional, mas como o próprio encaminhamento da ordem inicial de Deus ao criar o homem e a mulher. Assim, ela é

Em suas controvérsias com os fariseus (Mt 19,1-9), apela Jesus para a ordem da Criação (...) A rejeição do divórcio baseia-se aqui na ordem da Criação e não num caráter sacramental do matrimônio. (...) O matrimônio é indissolúvel para aqueles que se dispõem a viver de acordo com a vontade do Criador. (SCHNEIDER, 2001. p. 328)

Ao serem confrontados com o questionamento acerca da percepção pessoal sobre a doutrina da indissolubilidade do Matrimônio, os participantes demonstraram de uma maneira ampla uma conformidade com este ponto da doutrina católica. Realidade pode ser constatada a partir do gráfico 4 abaixo e que sintetiza a quarta questão:

Gráfico 4: “A Igreja Católica ensina que o casamento é indissolúvel. Por isso, uma vez que o casal se una sacramentalmente, esse casamento só se encerra com a morte de um dos cônjuges. Como você interage com esse ensinamento?”



Fonte: LIMA, C. E. C. de. Pesquisa de campo, 2020.

Para a maioria dos participantes sua concordância com essa afirmação doutrinal se deve ao fato dela estar de comum acordo com os ensinamentos propostos por Jesus nos Evangelhos. Em nossa perspectiva de trabalho, conforme exposto no Capítulo 1, a retomada aprofundada das verdades expostas no livro do Gênesis nos assegura uma base propícia para compreensão da doutrina acerca da indissolubilidade do matrimônio. Em harmonia com o caminho exposto a partir do Questionário, panoramicamente atravessaremos os Evangelhos acerca da doutrina que segundo os entrevistados está na base dos posicionamentos da Igreja.

Historicamente, o primeiro dos Evangelhos, Marcos, em seu capítulo 10 nos traz a mesma passagem que se encontra nos relatos de Mateus 19. Um ponto de diferença é que para Marcos, é importante que se destaque o repúdio da mulher: “e se essa repudiar seu marido e desposar outro, comete adultério” (Mc 10, 12). No ensinamento de Jesus presente no Evangelho de Marcos a mulher está colocada em igualdade com o homem o que será sempre de uma atualidade libertadora posto o fato de estarmos em uma sociedade que subalterniza a mulher.

Para a versão de Mateus, o questionamento acerca da possibilidade de repúdio masculino sobre a mulher, Jesus evoca a ordem primeira pondo o plano de Deus como

referência na vivência do matrimônio como projeto, evocando para si mesmo a possibilidade escandalosa de inclusive corrigir a legislação presente na Lei Mosaica. Porém, destaque-se que Jesus permite a possibilidade de dissolução dos laços de Matrimônio por motivo de prostituição e com isso, a indissolubilidade matrimonial se fundamenta na fidelidade de um ao outro, de ambos a Deus e na preservação da aliança. Para o Evangelho de Lucas (16, 18) afirma que ao repudiar sua mulher, o homem não tem o direito de se unir novamente em casamento. Caso o faça está cometendo adultério porque na indissolubilidade matrimonial encontramos um aspecto de vivência da aliança. Uma resposta destacada pelos participantes evoca a falta de conhecimento por partes dos casais do que venha a ser o casamento em sua realidade mais profunda.

Neste sentido, a falta de consciência sobre o que de fato significa a aliança matrimonial, pode conduzir duas pessoas a uma infelicidade pessoal e também no cerne da estrutura familiar. Uma outra afirmação assumida se encontra em torno da ideia de que a realidade de muitos casais revela que muitos destes casamentos não deveriam ser mantidos porque na prática eles não existem mais. O caráter objetivo das alternativas pode esconder de nossa percepção o que poderia ser intenção dos participantes ao responder. Entretanto, podemos abrir um caminho de reflexão que supõe que no caso destas duas respostas o problema não se encontra na indissolubilidade do Matrimônio conforme o ensinamento da Igreja e sim a forma como as pessoas chegam a contrair o matrimônio.

Se essa afirmação de nossa parte for possível, caminhamos em linha de encontro com o que dentro da estrutura do matrimônio se chama *consentimento* e conseqüentemente abriríamos uma porta para o debate sobre a nulidade matrimonial e assim, as respostas de nossos participantes revelaria que este é um tema de pouco conhecimento mesmo por parte de pessoas que possuem uma vida amplamente estruturada dentro da Igreja. Ao falar sobre o Matrimônio, o Código de Direito Canônico, no cânone 1057, afirma que este é feito pelo consentimento legítimo, manifestado por pessoas habilitadas.

Não correremos o risco de entrar na questão insolúvel em torno do tema da consciência das pessoas que procuram o matrimônio, porém, é parte essencial do entendimento católico acerca do matrimônio o fato de que o consentimento seja o cerne e elemento em torno do qual vão girar a validade e as possibilidades de nulidade matrimonial. Destaque-se ainda sobre o consentimento que

O Código de Direito Canônico, nos termos do parágrafo segundo o cânone 1057, conceitua juridicamente o consentimento como “o ato de vontade pelo qual um homem e uma mulher, por aliança irrevogável, se entregam e se recebem mutuamente para constituir o matrimônio”. Da leitura de tal disposição normativa, verifica-se que o conteúdo do consentimento não é uma série de atos, como constava no Código Canônico de 1917, mas sim a aceitação e disponibilidade dos consortes para a comunhão plena de vida. (HORTAL, 2012, p.467).

Com base neste ensinamento da Igreja, o Matrimônio se constitui como indissolúvel porque ser um dom divino entregue aos seres humanos que devem zelar por ele e cultivar laços que aprofundem sua compreensão. A verdade acerca do consentimento nos mostra sua conexão intrínseca e irrevogável com a validade de um matrimônio e qualquer realidade que suprima o consentimento abre espaço para o entendimento acerca da nulidade matrimonial. Porém, ainda em diálogo com o Código de Direito Canônico, é fundamental que se busque reafirmar a unidade como propriedade essencial do matrimônio e realidade também inclusa no consentimento.

Para Jesús Hortal (2001), a unidade matrimonial significa “a impossibilidade de uma pessoa ficar ligada simultaneamente por dois vínculos” (p.467) enquanto para este mesmo autor, corroborando com a nossa tentativa de melhor situarmos a ordem de nosso trabalho, a indissolubilidade corresponde à “impossibilidade de dissolução do vínculo conjugal, a não ser por morte de um dos cônjuges” (HORTAL, 2001.p. 467). Neste sentido, a conclusão a que se pode chegar é que não existirá qualquer possibilidade de um real e honesto consentimento se não se fundamenta na unidade e indissolubilidade como propriedade fundamental do processo matrimonial.

De acordo com o Código de Direito Canônico, situações que possam abrir espaço para uma interpretação em favor da nulidade de um casamento é chamado de *incapacidade* que, de maneira geral, é a falta de potencial para converter o consentimento em ato válido juridicamente. Ao falar sobre as realidades que tornam alguém incapaz, o Código de Direito Canônico destaca os que não possuem suficiente uso da razão, os que possuem grave falta de discricção de juízo sobre os direitos e obrigações do matrimônio, os que não podem assumir por questões psíquicas as obrigações essenciais ao matrimônio.

Para alinhar nossa reflexão sobre este questionamento, apresentado a nossos participantes, poderíamos polemizar a partir da segunda linha de incapacidade porque, tomando como referência J. Hortal (2001), poderíamos dizer que em muitos aspectos, o problema de muitos casamentos em sua origem é a “falta de maturidade psicológica para pesar a gravidade dos direitos e obrigações próprios do estado conjugal”. (p.485). Abstemo-nos de uma reflexão mais ampla por não ser o cerne de nosso trabalho e por ser este um

espaço inadequado para uma reflexão mais coesa dentro do que envolve um processo de nulidade.

Embora destaque-se a indissolubilidade do vínculo matrimonial, este pode ser mantido mesmo sem a presença afetiva de um dos cônjuges. Ao que se conclui que a saída de um dos cônjuges do lar, ainda pode deixar quem permanece em condições de fidelidade matrimonial desde que não assuma um segundo relacionamento. Isso se encontra em *Familiaris Consortio*:

Motivos diversos, quais incompreensões recíprocas, incapacidade de abertura a relações interpessoais, etc. podem conduzir dolorosamente o matrimônio válido a uma fratura muitas vezes irreparável. Obviamente que a separação deve ser considerada remédio extremo, depois que se tenham demonstrado vãs todas as tentativas razoáveis. A solidão e outras dificuldades são muitas vezes herança para o cônjuge separado, especialmente se inocente. Em tal caso, a comunidade eclesial deve ajudá-lo mais que nunca; demonstrar-lhe estima, solidariedade, compreensão e ajuda concreta de modo que lhe seja possível conservar a fidelidade mesmo na situação difícil em que se encontra; ajudá-lo a cultivar a exigência do perdão própria do amor cristão e a disponibilidade para retomar eventualmente a vida conjugal anterior. Análogo é o caso do cônjuge que foi vítima de divórcio, mas que - conhecendo bem a indissolubilidade do vínculo matrimonial válido - não se deixa arrastar para uma nova união, empenhando-se, ao contrário, unicamente no cumprimento dos deveres familiares e na responsabilidade da vida cristã. Em tal caso, o seu exemplo de fidelidade e de coerência cristã assume um valor particular de testemunho diante do mundo e da Igreja, tornando mais necessária ainda, da parte desta, uma ação contínua de amor e de ajuda, sem algum obstáculo à admissão aos sacramentos. (JOÃO PAULO II. 1981. n 83).

Neste número da *Familiaris Consortio* se apresentam duas situações acerca de dificuldades na vivência matrimonial. O primeiro é o caso da separação de um casal devido a situações conflitantes. Aqui se ressalta o papel da comunidade de Fé no processo de desenvolvimento da vida pessoal e se afirma a necessidade de se permanecer fiel ao que constitui o matrimônio e a abertura à possibilidade de se retornar ao laço anteriormente firmado. O segundo caso apresentado supõe a impossibilidade de um retorno aos laços matrimoniais e se reafirma a necessidade de manutenção da fidelidade matrimonial evitando se constituir um segundo relacionamento. Esta retomada do texto de João Paulo II se faz importante para este trabalho nesse momento porque uma das respostas apresentadas por um de nossos participantes destaca que

Concordo plenamente com esse ensinamento, porém na minha opinião a Igreja deveria dar mais acessibilidade, informação e escuta às pessoas que estão em uma segunda união ou separadas por um grave motivo, esclarecendo as dúvidas sobre nulidade do casamento. Dar mais acesso aos tribunais. Mas acima de tudo deixar claro que as pessoas ou casais citados acima devem participar das atividades da Igreja, sem medo, sem serem julgados, evitando assim que as pessoas sintam-se culpadas e levem esse grande peso em suas almas.

Seu posicionamento destaca a importância de uma estrutura comunitária de Fé que o acolha, escute e que não abdique da necessidade de ensinar. Esta percepção acerca de uma

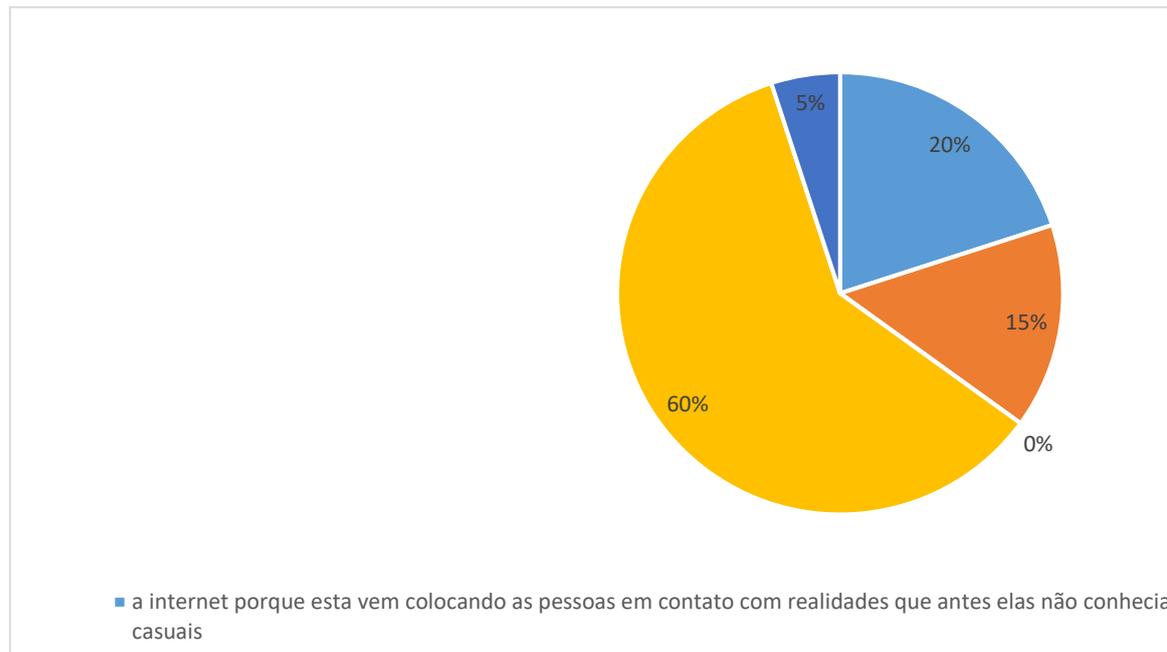
mais ampla participação da Igreja está bem desenvolvida no que diz respeito às exigências das Pastoral Familiar pois

É preciso empregar todas as forças para que a pastoral da família se afirme e desenvolva, dedicando-se a um sector verdadeiramente prioritário, com a certeza de que a evangelização, no futuro, depende em grande parte da Igreja doméstica. A solicitude pastoral da Igreja não se limitará somente às famílias cristãs mais próximas, mas, alargando os próprios horizontes à medida do coração de Cristo, mostrar-se-á ainda mais viva para o conjunto das famílias em geral e para aquelas, em particular, que se encontram em situações difíceis ou irregulares. Para todas a Igreja terá uma palavra de verdade, de bondade, de compreensão, de esperança, de participação viva nas suas dificuldades por vezes dramáticas; a todas oferecerá ajuda desinteressada a fim de que possam aproximar-se do modelo de família, que o Criador quis desde o «princípio» e que Cristo renovou com a graça redentora. (JOÃO PAULO II. 1981. n.65).

Torna-se visível a partir deste confronto da realidade expressa nas respostas dos participantes com os ensinamentos oficiais o fato de que em muitos aspectos, cabe à Igreja uma participação mais efetiva no que tange a vivência do matrimônio e este desafio se torna intensamente maior à medida em que se constata o formato equivocado de vários casamentos que se mantêm apesar das possibilidades de sua nulidade conforme propomos acima.

Ao questionamento acerca da indissolubilidade do matrimônio, seguiu-se uma pergunta sobre os desafios inerentes à fidelidade matrimonial e como os participantes observam essa realidade e quais seriam as maiores dificuldades encontradas para que dentro do casamento, possam estar cumprindo as promessas matrimoniais como se verá no gráfico 5, abaixo.

Gráfico 5: Ao se falar sobre a indissolubilidade do matrimônio é indispensável a compreensão da fidelidade matrimonial. São muitos os desafios para a vivência da fidelidade matrimonial. Entre os que seguem, qual o que você destaca como maior desafio?



Fonte: LIMA, C E.C. de. Pesquisa de campo, 2020.

Dentre as respostas apresentadas uma está enquadrada na perspectiva da liberdade sexual. Reproduziu-se na alternativa uma percepção de liberdade sexual que corresponde a um senso quase coletivo dentro do cenário católico. De maneira mais tradicional, os católicos tendem a entender liberdade sexual como uma vivência absoluta e desenfreada do ato sexual sem qualquer padrão. Devido a essa percepção, essa resposta teve uma boa aceitação dos participantes de modo que a liberdade sexual é percebida como obstáculo à fidelidade matrimonial.

Esse discurso bastante divulgado em núcleos mais conservadores pode ser polemizado porque o movimento que dentro da estrutura eclesial é chamado de Revolução Sexual em tom crítico, é visto a partir de outra ótica por seus defensores e participantes. O grande problema de toda esta questão é que alguns dos objetivos desejados se opunham ao posicionamento moral católico. Como afirma Barros:

Alguns reclamavam das repressões externas; outros, pela repressão interna que não permitia que eles fizessem as coisas que queriam fazer. Então eu acho que esse foi o grande impacto e a transformação de comportamento nessa área de sexo, acho que foi a mais profunda que houve naquela época. Porque até esta fase da contracultura, os costumes sexuais eram inteiramente repressivos mesmo! A mulher não podia casar se não fosse virgem, porque isso era um escândalo! Mil coisas que hoje não tem a menor importância, tinha uma importância incrível na época! Então foi uma coisa assim libertadora, que aliviou muita gente (BARROS, 2007, p. 79).

A expressão liberdade sexual pode ter sido inadequadamente entendida por nossos participantes como um tipo de quebra das promessas matrimoniais. Como não temos as

devidas condições de alcançar tal resposta, resta-nos a percepção de que o termo está construído na visão católica de modo equivocado. Uma definição de liberdade sexual mais adequada afirma que se trata da:

Possibilidade dos indivíduos em expressar seu potencial sexual. No entanto, aqui se excluem todas as formas de coerção, exploração e abuso em qualquer época ou situação da vida. Desta maneira, a liberdade sexual corresponde à livre vontade de se relacionar, pensar e exprimir sua vontade sexual, e opinião, longe de qualquer tipo de preconceito ou discriminação. (WAS, 2000, s.p.)

Na base desta apresentação do que venha a ser a liberdade sexual se encontra a afirmação de limites na relação e estes são postos a partir da alteridade e da liberdade pessoal que deve ter conscientemente uma palavra ativa quanto à forma de se viver a sexualidade. A este trabalho, sobre este tema, cabe apenas uma delimitação que consideramos adequada para o debate, sendo ao conteúdo integral deste projeto uma necessária ilustração acerca de quão espinhoso sempre será o tema da moral sexual.

Para 60% de nossos participantes, o grande desafio para a busca desta fidelidade dentro do matrimônio é a falta de conhecimento do que de fato venha a ser o casamento, suas imensas responsabilidades. Sobre esta percepção somos do parecer de que o não conhecimento tido como uma resposta, pode dialogar com o aspecto da liberdade sexual contestada anteriormente, mas também com outros aspectos como a estrutura patriarcal de sociedade, um dos viéses que sustentam o machismo em sociedade e por meio de uma realidade especificamente católica: a falta de uma preparação mais consistente dentro dos núcleos familiares para a realidade do matrimônio. A necessidade de uma preparação mais adequada está apresentada em *Familiaris Consortio*:

A preparação para o matrimônio deve ver-se e atuar-se como um processo gradual e contínuo. Compreende, de facto, três momentos principais: uma preparação remota, outra próxima e uma outra imediata. A *preparação remota* tem início desde a infância, naquela sábia pedagogia familiar, orientada a conduzir as crianças a descobrirem-se a si mesmas como seres dotados de uma rica e complexa psicologia e de uma personalidade particular com as forças e fragilidades próprias. É o período em que é infundida a estima por todo o valor humano autêntico, quer nas relações interpessoais, quer nas sociais, com tudo o que significa para a formação do carácter, para o domínio e reto uso das inclinações próprias, para o modo de considerar e encontrar as pessoas do outro sexo, etc. É pedida, além disso, especialmente aos cristãos, uma sólida formação espiritual e catequética, que saiba mostrar o matrimônio como verdadeira vocação e missão sem excluir a possibilidade do dom total de si a Deus na vocação à vida sacerdotal ou religiosa. (JOÃO PAULO II. 1981. n. 66)

A maioria dos participantes atestam que uma das dificuldades maiores em relação a este tema é a falta de conhecimento sobre a realidade do matrimônio. Esta percepção insistente atesta uma distância entre o que vem sendo vivenciado na realidade paroquial e aquilo que

aparece no ensinamento oficial. Há uma relação muito íntima entre as famílias e a catequese sobre o matrimônio que reivindica naturalmente um investimento melhor de nossas paróquias no que tange tal formação *remota*. No mesmo número, ocorre um alerta para um outro aspecto da formação para o matrimônio chamada de preparação *próxima* que consiste numa

Preparação mais específica, quase uma nova descoberta dos sacramentos. Esta catequese renovada de todos os que se preparam para o matrimônio cristão é absolutamente necessária, para que o sacramento seja celebrado e vivido com retas disposições morais e espirituais. (OÃO PAULO II. 1981. n. 66)

O último estágio da formação para o matrimônio é aquele que em nossas paróquias é chamada de preparação para os noivos, realidade que distante de uma base catequética adequada se resume a apenas um imenso desengano de consciência paroquial em vista do sacramento. Quando na verdade, esse aspecto catequético chamado de *imediato* por *Familiaris Consortio*:

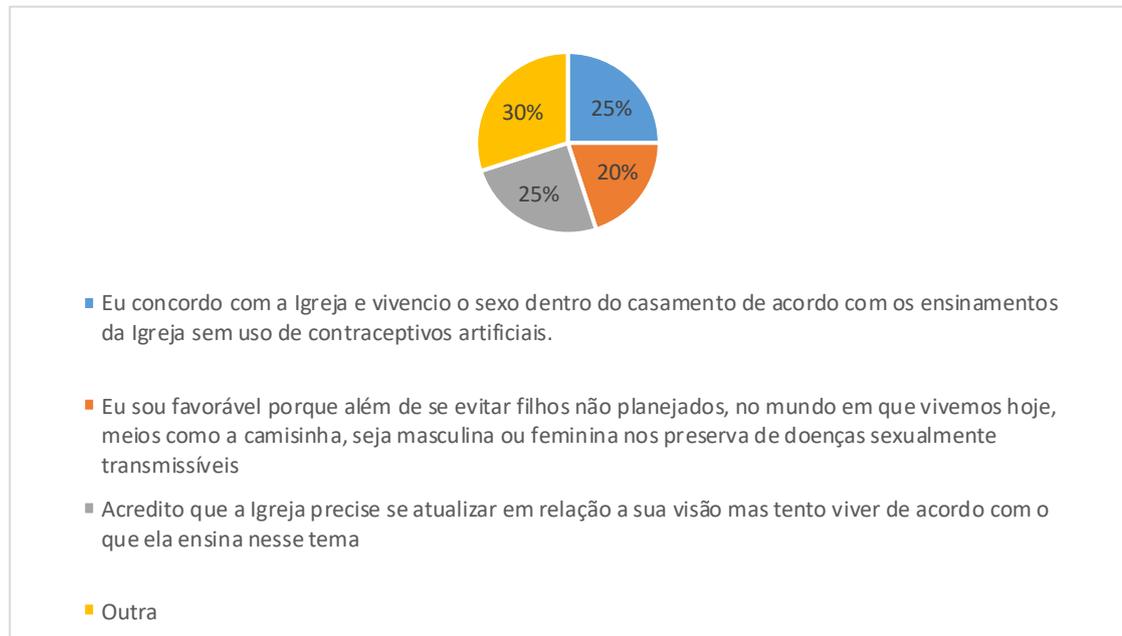
Deve ter lugar nos últimos meses e semanas que precedem as núpcias quase a dar um novo significado, um novo conteúdo e forma nova ao chamado exame pré-matrimonial exigido pelo direito canônico. Sempre necessária em todos os casos, tal preparação impõe-se com maior urgência para aqueles noivos que apresentam carências e dificuldades na doutrina e na prática cristã. Entre os elementos a comunicar neste caminho de fé, análogo ao do catecumenato, deve incluir-se uma profunda consciência do mistério de Cristo e da Igreja, dos significados de graça e de responsabilidade do matrimônio cristão, assim como a preparação para tomar parte ativa e consciente nos ritos da liturgia nupcial. (JOÃO PAULO II. 1981. n.66)

O que os casais participantes apontam como uma falta de conhecimento acerca do matrimônio atesta a superficialidade de nossa catequese eclesial destinada às famílias e a forma simples com a qual interage com o imenso desafio do matrimônio. Neste sentido, o sacramento do matrimônio ao ser tratado de forma inadequada abre a porta para a desintegração da vocação familiar.

Um dos aspectos destacados envolve uma realidade atrelada à internet: o sexo virtual e casual. Aqui entramos em um campo de debate que não se encontra resumido à estrutura eclesial católica porque nestes tempos de Pandemia do Covid 19, o filósofo esloveno Slavoj Žižek apresentou recentemente um artigo falando sobre o impacto do chamado sexo virtual na dimensão psicológica da sexualidade. Então, este aspecto se porta como um imenso desafio para a própria ordem de vivência da sexualidade independente de como a concebamos.

Após a questão que envolve a percepção dos participantes quanto à indissolubilidade do Matrimônio, propomos uma segunda pergunta dentro deste bloco de questões em torno do ensinamento da Igreja acerca do uso de contraceptivos artificiais com o sexto gráfico, abaixo.

Gráfico 6: Um desafio para a Doutrina Moral da Igreja se encontra no debate sobre os contraceptivos artificiais. Como você interpreta o uso destes meios dentro do casamento?



Fonte: LIMA, C E.C. de. Pesquisa de campo, 2020.

Dentre todas as questões apresentadas aos nossos participantes esta se tornou a mais diversa no que diz respeito às respostas. Em nosso questionário duas possibilidades traziam respostas aproximadas, versadas sobre a aceitação do uso de contraceptivos. Uma afirmava que o uso dos contraceptivos poderia conduzir o casal a uma melhor organização de sua vida de modo a definir oportunamente quando se ter filhos e também como possibilidade de proteção contra doenças sexualmente transmissíveis. A outra afirmava que o uso dos contraceptivos poderia permitir uma maior liberdade sexual ao casal. Apenas a segunda foi absolutamente rejeitada.

A expressão liberdade sexual pode ter sido inadequadamente entendida como um tipo de permissividade ou mesmo uma forma de propor uma quebra das promessas matrimoniais. Como não temos as devidas condições de alcançar tal resposta, resta-nos a percepção de que o termo, amplamente questionado em meios católicos pode ter sido a causa para a rejeição a esta alternativa. Uma definição de liberdade sexual, já exposta acima, diz que ela é a:

Possibilidade dos indivíduos em expressar seu potencial sexual. No entanto, aqui se excluem todas as formas de coerção, exploração e abuso em qualquer época ou situação da vida. Desta maneira, a liberdade sexual corresponde a livre vontade de se relacionar, pensar e exprimir sua vontade sexual, e opinião, longe de qualquer tipo de preconceito ou discriminação. (WAS 2000, s.p.).

Esta rejeição a uma resposta que propõe a liberdade sexual pode estar deixando transparecer uma dificuldade na compreensão do que venha a ser esta liberdade. Embora ela campeie às margens do Direito, pode estar sendo interpretada como uma ausência total de limites ou normas. Neste sentido, a liberdade sexual estaria em oposição à doutrina oficial. Em uma outra resposta amplamente defendida em nossa amostra, surge o tema do planejamento familiar e este é um tema desafiador dentro da dinâmica de compreensão católica sobre o matrimônio.

Outra posição defendida entre nossos participantes aceita o uso de contraceptivos em vista de *filhos não planejados* e este termo é passível de interpretações a partir da *Familiaris Consortio* em sintonia com *Humanae Vitae* de Paulo VI. Desta maneira,

Partindo da visão integral do homem e da sua vocação, não só natural e terrena, mas também sobrenatural e eterna, que Paulo VI afirmou que a doutrina da Igreja se funda na conexão inseparável, que Deus quis e que o homem não pode quebrar por sua iniciativa, entre os dois significados do ato conjugal: o significado unitivo e o significado procriativo. E conclui reafirmando que é de excluir, como intrinsecamente desonesta, toda a ação que, ou em previsão do ato conjugal, ou na sua realização, ou no desenvolvimento das suas consequências naturais, se proponha, como fim ou como meio, tornar a procriação impossível. (JOÃO PAULO II. 1981, n.32)

A ideia de um planejamento familiar dentro da estrutura católica deve ser sempre mencionada como *natural* e na pergunta exposta neste questionário estava claro que se referia a contraceptivos artificiais. Essa menção é fundamental porque fora do campo natural, exceto por questões de saúde, qualquer meio de regulação da natalidade ou de *prevenção* de gravidez é vista dentro da doutrina católica como uma negação do caráter unitivo/procriativo do ato sexual e conseqüentemente uma afronta ao plano de Deus para o casamento.

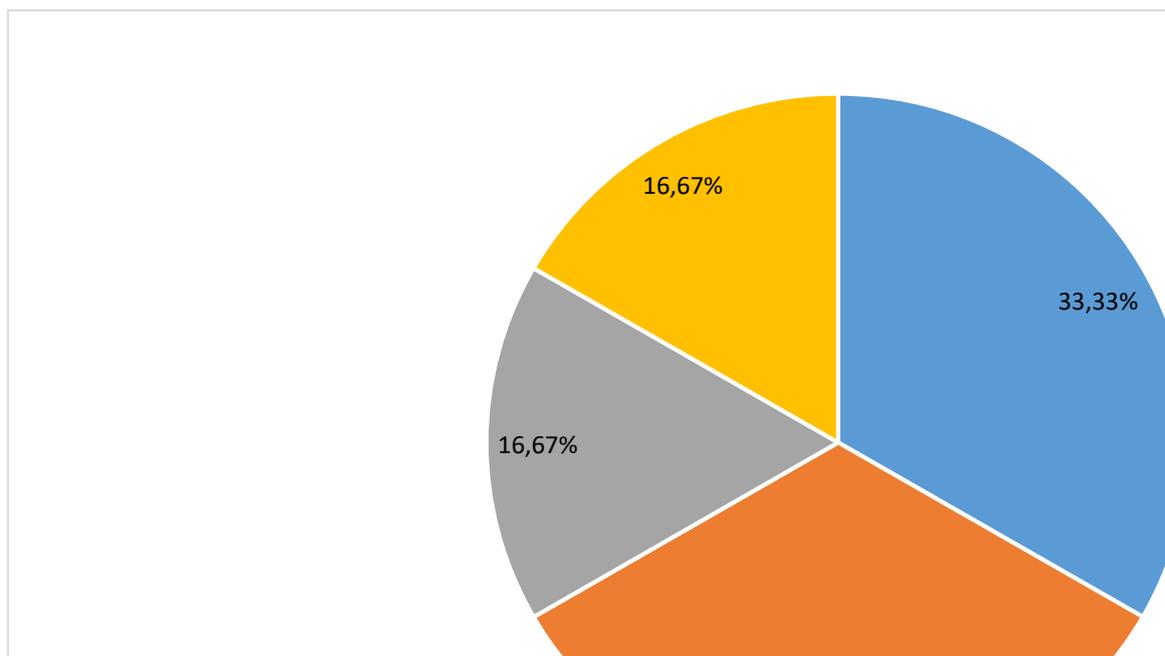
No plano artificial do planejamento, é transmitida a ideia de que o casal possua o poder de decidir sobre a vida. E esta vem sendo uma grande batalha para a Igreja de maneira mais densa desde a liberdade conquistada pela mulher após o surgimento das pílulas anticoncepcionais, fator apresentado nesse trabalho anteriormente, que traz a marca da ruptura com a mentalidade do sexo como algo vinculado com a procriação. Ocorreu ainda uma outra percepção que afirma uma tentativa de adequação da vida conjugal aos ensinamentos da Igreja ao mesmo tempo em que se reconhece que se faz necessário uma *atualização* da visão da Igreja em relação ao uso dos contraceptivos artificiais. Essa parece ser uma posição bastante presente na Igreja posto que como foi relatado neste trabalho, ao falarmos sobre a

Encíclica *Humanae Vitae*, essa era uma das críticas sofridas pelo Papa Paulo VI à época.

Para 25% dos nossos participantes o que a Igreja ensina acerca deste tema é o correto e em seu casamento se vive a sexualidade em acordo com esta realidade. Entretanto, merece um destaque o fato de que essa resposta oscila negativamente em relação aos homens. Esta é uma percepção feminina dentro da sua própria forma de vivenciar a dimensão sexual dentro do matrimônio que precisará ser aprofundada em outra ocasião porque nos coloca em rota de colisão com uma cultura construída a partir da superioridade masculina.

Aquilo que nessa questão aparece com a designação *outras* corresponde a 30% das respostas apresentadas por nossos participantes. De maneira isolada, essa alternativa tem mais prevalência entre os homens do que entre as mulheres e para que possamos adentrar com mais profundidade nesse amplo campo de *outras possibilidades de respostas*, tentamos organizá-las. Desta forma, as respostas podem ser assim agrupadas no gráfico 7, abaixo:

Gráfico 7: Respostas alternativas (Outros).



Fonte: LIMA, C. E. C. de. Pesquisa de campo, 2020.

Entre as outras opções de respostas para esse questionamento prevalecem a da falta de conhecimento acerca do método aceito pela Igreja e a de um exercício de consciência.

Se, portanto, existem motivos sérios para distanciar os nascimentos, que derivem ou das condições físicas ou psicológicas dos cônjuges, ou de circunstâncias exteriores, a Igreja ensina que então é lícito ter em conta os ritmos naturais imanentes às funções geradoras, para usar do matrimônio só nos períodos infecundos e, deste modo, regular a natalidade, sem ofender os princípios morais que acabamos de recordar. (HUMANAE VITAE, n.16).

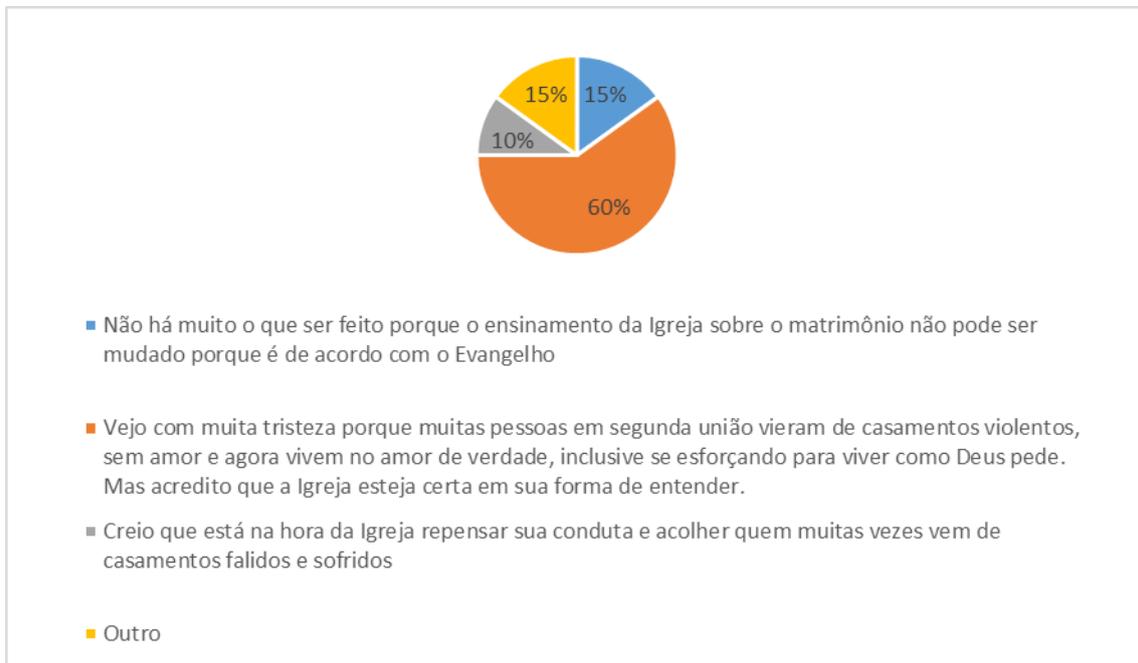
Em *Humanae Vitae*, apresentada anteriormente em nosso trabalho, encontramos a afirmação de como a Igreja se posicionou oficialmente sobre o tema porque no texto acima e em várias reproduções ou variações mínimas do mesmo fica claro que o desafio consiste em observar os períodos naturalmente inférteis para que se defina a regularidade da prática sexual e conseqüentemente se tenha uma forma de preparar adequadamente a vida de filhos que não podemos esquecer são apresentados como parte inerente ao amor matrimonial.

Certamente se abrirá um espaço lícitamente crítico a essa percepção, posto o fato de que supondo um período infértil, a Igreja tenha colocado moralmente um peso intenso sobre a mulher e a isto se some o fato de que se moralmente falando a partir da Igreja Católica, é preciso resguarda-se para o período considerado infértil, pode-se atingir a dignidade feminina ao mesmo tempo em que se lhe nega a vivência naturalmente prazerosa do ato sexual. O período infértil varia muito devido a diversas variáveis: hormonal, alimentícia, psíquica, entre outras variáveis científicas. Talvez, versando sobre essa perspectiva é que alguns de nossos participantes tenham deixado claro que entendem a percepção da Igreja, mas por consciência fazem uso de contraceptivos artificiais. No que tange à resposta acerca da paternidade responsável, é interessante que ocorre um direcionamento de consciência em direção a outros textos de João Paulo II como *Evangelium Vitae* ou *Donum Vitae*. Quanto ao desafio imposto pelas condições de saúde, vemos o quanto esse é um assunto ainda delicado dentro do contexto religioso católico. Entretanto, para a Igreja, sua postura segue sendo coerente porque:

Considera lícito o recurso aos períodos infecundos, ao mesmo tempo que condena sempre como ilícito o uso dos meios diretamente contrários à fecundação, mesmo que tal uso seja inspirado em razões que podem aparecer honestas e sérias. Na realidade, entre os dois casos existe uma diferença essencial: no primeiro, os cônjuges usufruem legitimamente de uma disposição natural; enquanto que no segundo, eles impedem o desenvolvimento dos processos naturais. (HUMANAE VITAE, n.16)

O peso sempre desafiador deste tema voltou ao debate após um discurso do Papa Francisco, em 2015, mostrando que a Igreja tem conhecimento acerca de todas as implicações e desafios impostos por suas decisões sobre a forma de vivência da sexualidade por parte de seus fiéis. O passo natural acerca dessa reflexão que está proposta neste trabalho gira em torno dos casais em segunda união. Para nossos participantes foi posta a forma como a Igreja se coloca oficialmente frente a esta situação e como eles interagem com este ensinamento como mostra o gráfico 8, abaixo:

Gráfico 8: Uma imensa dificuldade da vida na Igreja é a situação dos casais em segunda união. Como você compreende essa situação?



Fonte: C. E. C. de. Pesquisa de campo, 2020.

Nas alternativas apresentadas uma pequena parcela dos participantes, 10%, alegou que o ponto fundamental em relação aos ensinamentos sobre os casais em segunda união é a visão da Igreja. Estes propõem, portanto, que o necessário é uma revisão de mentalidade por parte da Igreja em sua doutrina. A alternativa que corresponde a *outra* faz apenas complemento a posições a favor da Igreja porque unanimemente se alegou que embora estejam de acordo com o ensinamento da Igreja, é importante que jamais se esqueça que estes casais devem ser acolhidos para que não se sintam excluídos das dádivas vindas de Cristo e de sua Palavra.

Este posicionamento se encontra refletido em *Evangelii Gaudium* (45) e nota 251 da *Amoris Laetitia* do Papa Francisco. Esta preocupação pode representar um lapso presente na vida paroquial quando o assunto são os casais em segunda união. Embora seja este um tema espinhoso e bastante doloroso para muitas famílias, ressalte-se que não passou despercebido a *Familiaris Consortio*.

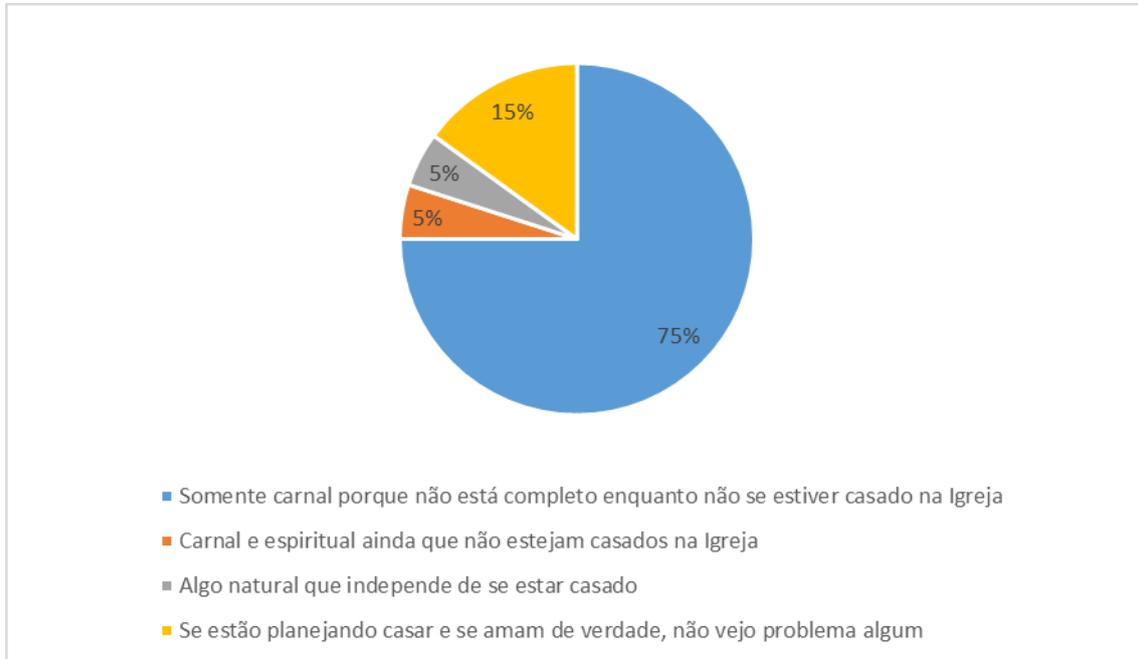
A Igreja, com efeito, instituída para conduzir à salvação todos os homens e sobretudo os batizados, não pode abandonar aqueles que - unidos já pelo vínculo matrimonial sacramental - procuraram passar a novas núpcias. Por isso, esforçar-se-á infatigavelmente por oferecer-lhes os meios de salvação. Saibam os pastores que, por amor à verdade, estão obrigados a discernir bem as situações. Há, na realidade, diferença entre aqueles que sinceramente se esforçaram por salvar o primeiro matrimônio e foram injustamente abandonados e aqueles que por sua grave culpa destruíram um matrimônio canonicamente válido. Há ainda aqueles que contraíram uma segunda união em vista da educação dos filhos, e, às vezes, estão subjetivamente certos em consciência de que o precedente matrimônio irreparavelmente destruído nunca tinha sido válido. (JOÃO PAULO II. 1981 n.84)

A Igreja propõe uma visão de que casais em segunda união devem estar integrados à vida em comunidade, reconhecendo, no entanto, que a participação na comunhão eucarística não pode ser concedida a quem se encontra nesta situação, também condiciona o sacramento da confissão ao arrependimento pela quebra do vínculo matrimonial. Por outro lado, supondo que a participação no mistério da Eucaristia seja a plenitude da vida sacramental, os participantes que afirmam a necessidade de acolhida podem estar apresentando um estranhamento que de fato é um paradoxo eclesial posto que existe uma pertença à comunidade eclesial ainda que fora da comunhão no pão e vinho.

Para uma parcela dos participantes o ensinamento da Igreja está correto, mas considera com tristeza a situação dos casais em segunda união, alegando que algumas situações das primeiras uniões justificariam a decisão por ruptura do matrimônio e a vida atual da pessoa em segunda união é uma constante busca de harmonia com Deus. Esta resposta pode encontrar respaldo no que foi mencionado sobre as possibilidades de nulidade matrimonial. E para 60% dos participantes não há o que ser feito devido a imutabilidade da doutrina eclesial. Esse pensamento encontra respaldo em uma longa tradição de ensinamentos, muitos destes apresentados em nosso trabalho.

Encerrando esse bloco de questões nossos participantes foram interpelados sobre a forma como interagem com a vivência do ato sexual fora do matrimônio, cujo gráfico 9 está abaixo:

Gráfico 9: Quando alguém próximo a você e que não é casado na Igreja diz que tem uma vida sexualmente ativa com o (a) namorado (a), noivo (a), como você pensa essa forma de viver a relação sexual?



Fonte: C. E. C de. Pesquisa de campo, 2020.

Três alternativas mostram uma flexibilização da compreensão moral dos participantes e se percebe uma crescente nesta visão moral. Primeiramente há um grupo que afirma que isto é natural independente do vínculo matrimonial, numa visão desprendida da compreensão religiosa. Outro grupo apresenta a visão de que essa vivência tem um formato carnal e espiritual independente de se estar ou não vinculados pelo matrimônio. Essas duas visões sem que se perceba relativiza a necessidade do sacramento.

Aos olhos da Igreja, ambas posições apresentam um profundo desacordo posto que são reflexos daquilo que nessa mesma pesquisa foi refutado pelos casais como liberdade sexual. Uma consideração possível acerca dessas alternativas repousa no fato de que a objeção à liberdade sexual está sendo feita sem o devido conhecimento acerca do que de fato se está querendo dizer quando se evoca essa expressão.

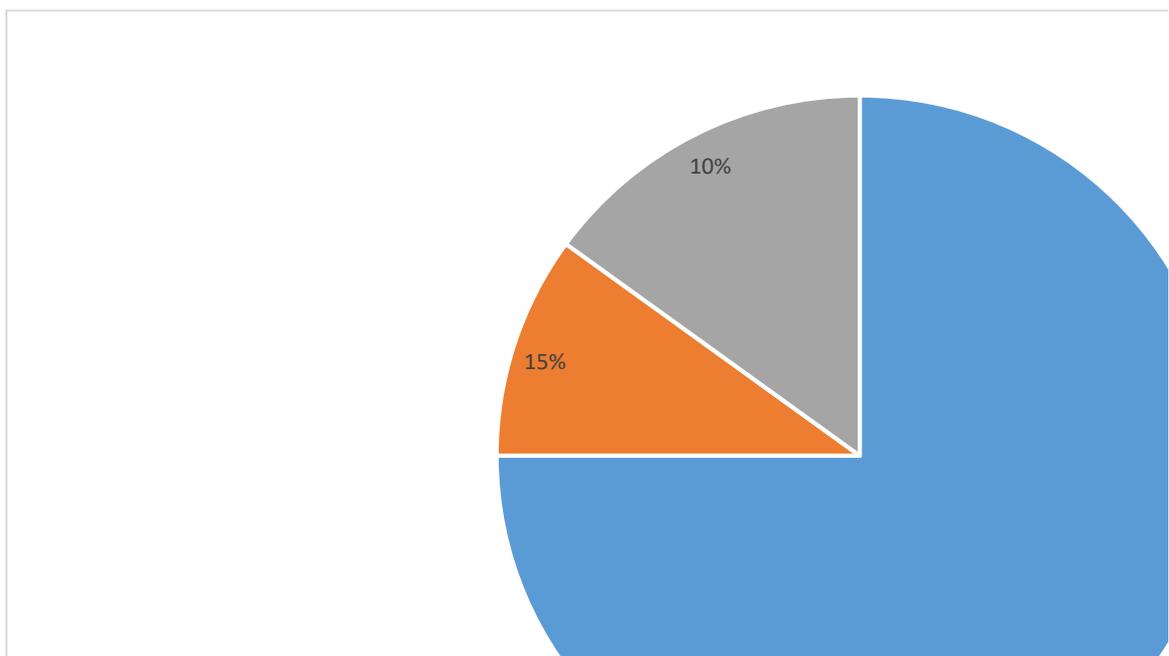
Uma alternativa condicionou a aceitação desta realidade a partir de uma proximidade do casamento. Importante destacar que embora possa parecer estranho encontra respaldo em algumas vertentes de construção histórica acerca do papel da mulher e da sexualidade. Neste aspecto, a virgindade, um dos dons a serem reservados ao matrimônio passa a ser

desconsiderados, posto o fato de serem construções históricas. Com isso, segundo Souza, vê-se que

[...] A honestidade do homem era analisada a partir do trabalho, pois um homem honesto era aquele considerado um bom trabalhador, [...] a honestidade da mulher passava pelos seus comportamentos (da sua família e as testemunhas) perante a sociedade e referia-se à virtude moral no sentido sexual. (SOUZA, 2012. p.10).

E por fim, os participantes que afirmaram uma percepção de que esse ato fora do casamento estava desprovido da verdadeira finalidade da sexualidade, sendo apenas expressão carnal. Estes se coadunam com o ensinamento da Igreja amplamente apresentado neste trabalho acerca da realidade e das obrigações inerentes ao Matrimônio. O último bloco de questionamentos fala sobre a forma como na vida paroquial nossos participantes estão tendo acesso ao tema da sexualidade. Descartaram em absoluto o fato de terem formações específicas sobre a sexualidade e ensinamentos que apresentam a sexualidade como algo pecaminoso, cujo gráfico 10 mostra claramente.

Gráfico 10: Em sua vida paroquial, você acredita que esteja tendo acesso à totalidade da Doutrina sobre sexualidade?



Fonte: C. E. C de. Pesquisa de campo, 2020.

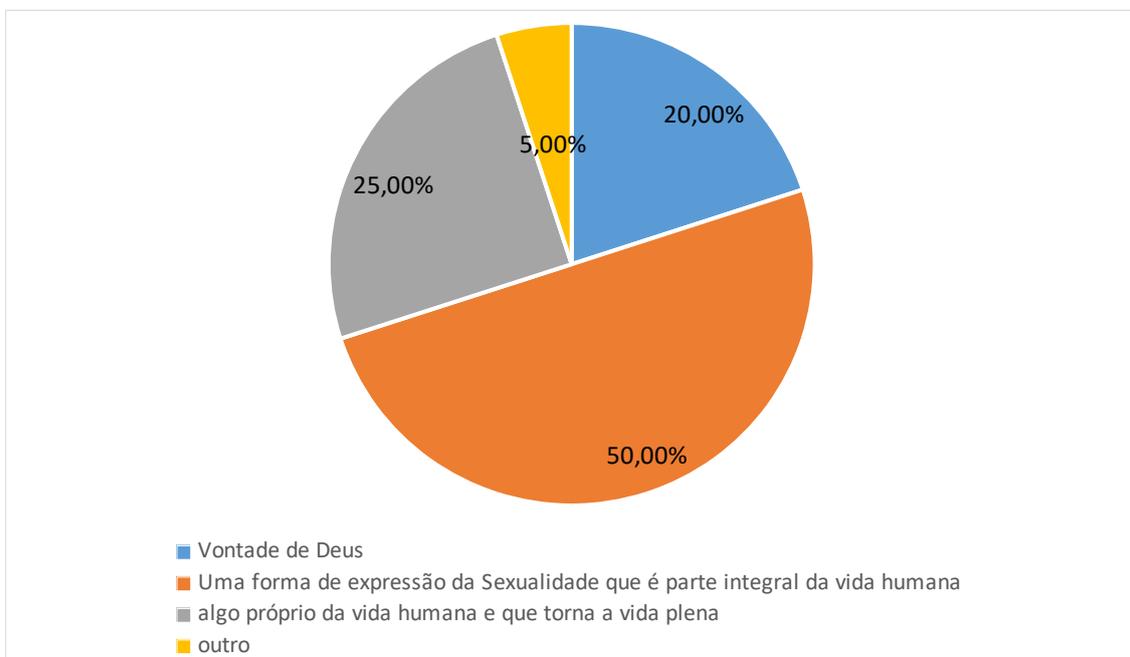
Uma possibilidade ambígua de resposta se encontra na alternativa *outras* porque na percepção dos participantes, sexualidade não é um assunto de interesse dos paroquianos. Supondo que a pergunta era sobre o acesso e isso pode denotar que embora seja oferecido,

não faça parte dos interesses dos paroquianos. Para outra parte dos participantes, na paróquia eles não possuem qualquer acesso a formações sobre este tema.

Outra parcela dos participantes coloca o conhecimento que eles tem sobre sexualidade a partir da doutrina da Igreja como resultado do trabalho das pastorais dos noivos. Isso corresponderia ao que apresentamos em outra questão sob o nome de preparação *imediata* o que seria um dos aspectos possíveis dentro de uma estrutura de catequese familiar sobre o matrimônio.

A última questão analisada versa sobre a educação sexual dos seus filhos e filhas. As respostas estão apresentadas no gráfico 11, abaixo.

Gráfico 11: O que você entende por educação sexual dos filhos e filhas?



Fonte: C. E. C de. Pesquisa de campo, 2020.

Todos os participantes veem como fundamental a educação sexual de seus filhos e filhas. Na opção *outra*, a afirmação consistiu no fato de que a pessoa se sentia representada por todas as alternativas. Nessa perspectiva, eles se alinham com a grande preocupação vinda de *Familiaris Consortio*:

Diante de uma cultura que “banaliza” em grande parte a sexualidade humana, porque a interpreta e a vive de maneira limitada e empobrecida coligando-a unicamente ao corpo e ao prazer egoístico, o serviço educativo dos pais deve dirigir-se com firmeza para uma cultura sexual que seja verdadeira e plenamente pessoal. A sexualidade, de fato, é uma riqueza de toda a pessoa - corpo, sentimento e alma - e manifesta o seu significado íntimo ao levar a pessoa ao dom de si no amor. (JOÃO PAULO II. 1981. n. 37).

Todas as preocupações expostas nos revelam que nesse aspecto a visão dos participantes zela pelo diálogo com os filhos e filhas, pelo auxílio na compreensão das mudanças típicas da vida pessoal e atenção aos riscos, vindos de aspectos do mundo que violentam e banalizam a dignidade da pessoa.

Deste balanço realizado a partir da participação destes casais, é possível grandes considerações acerca da forma como o ensinamento moral católico, mais precisamente postulado por João Paulo II, encontra-se com a vida dos casais. Também se abrem portas importantes no que tange uma prática pastoral paroquial mais adequada aos inúmeros desafios enfrentados pelas famílias nos tempos de hoje.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que haja um consenso sobre a importância da Instituição familiar e este seja um ponto comum entre os que professem ou não uma fé, muitos são os desafios em torno da compreensão da família e de como esta articula sua vida e a vivência de sua sexualidade. Nesta pesquisa procuramos analisar como a doutrina de João Paulo II buscou responder aos desafios impostos à família. Entretanto, como se faz comum no fechamento de um trabalho, há mais perguntas e inquietações do que respostas de nossa parte.

Certamente muitas coisas foram ditas, analisadas e algumas considerações podem ser apresentadas e ainda assim, veremos adiante um horizonte vasto e infinitamente maior do que nossos esforços. Nesta pesquisa, buscou-se com o primeiro capítulo revisitar e aprofundar a percepção acerca dos relatos sagrados presentes no Gênesis sobre a criação do homem e da mulher. Consideramos que a análise crítica das interpretações constituídas sobre as narrativas sagradas nos coloca em condição de acessar mais elementos da riquíssima palavra de Deus, jogando luzes sobre a nossa realidade familiar, sobre a percepção do sexo, da sexualidade e de como a família pode se fortalecer ao ser observada refletida na Palavra de Deus, despida das ideologias que em muitos momentos a reveste.

A necessidade de um urgente diálogo com a realidade contemporânea nos colocou em debate com os avanços oriundos dos estudos psicanalíticos e do construtivismo crítico de Foucault como elementos basilares acerca de nossa compreensão sobre a sexualidade. Esta opção pela psicanálise deveria ter tido o acréscimo da noção de *prazer*, uma realidade bastante presente nos diversos debates atuais. Este

tema parece mais urgente pelo fato deste trabalho mencionar a quebra do vínculo entre a relação sexual e a procriação. A nossa omissão se justifica pelo fato de que na psicanálise freudiana, a negação do prazer era uma marca de um modelo de sociedade, em nosso tempo, o prazer é uma das marcas da sociedade. Evitamos o tema para nos manter alinhados com os objetivos fundamentais de nossa pesquisa. No que tange a opção pelo construtivismo, ressaltamos o conhecimento sobre o quanto minado se apresenta este terreno ao mesmo tempo em que consideramos que nossa travessia se deu sem grandes problemas. No

segundo capítulo poderíamos ter traçado um itinerário mais curto, porém, a opção feita pela compreensão mais ampla da história, inclusive buscando encontrar elementos que antecederam o Concílio Vaticano II, enriquece a compreensão de tensões presentes no seio da Igreja anteriores a João Paulo II. Essa insistência se deve ao fato de se precisar desfazer a falsa ideia de que João Paulo II é responsável por recuos doutrinários ou teológicos.

Este caminho histórico aqui percorrido nos revelou que o Concílio Vaticano II se dá em meio a tensões vindas de perspectivas eclesiais bastante distantes que sequer foram geradas no século XX. Destacou-se que Paulo VI, o Papa que direcionou o Concílio Vaticano II promoveu uma perspectiva doutrinal de ruptura com a dinâmica hermenêutica abraçada pelo Concílio destacado. Este ponto se constitui como espinha dorsal para este trabalho posto que os ensinamentos de João Paulo II se alinham com esta mesma perspectiva exposta por Paulo VI de modo a se vislumbrar, não obstante a singularidade de ambos, uma continuidade entre *Humanae Vitae* e *Familiaris Consortio*, texto base de nossa análise.

Por fim, no capítulo terceiro, foram analisadas as respostas dadas pelos casais da Pastoral Familiar da Arquidiocese da Paraíba. Estas respostas revelam o alcance da doutrina exposta em *Familiaris Consortio* ao mesmo tempo em que apontam alguns limites. Por meio destas respostas foram apresentados desafios inerentes à compreensão do Povo de Deus sobre a vocação familiar, sobre o casamento e sobre a vivência da sexualidade.

Os limites de alcance apresentados nas respostas longe de representarem motivos de desencanto, são sinais de esperança por mostrarem a necessidade de um novo desdobramento doutrinal e daqui, encontramos os esforços do Papa Francisco, realidade que desejamos aprofundar em uma nova e oportuna jornada acadêmica.

REFERÊNCIAS

- ARTUSO, Vicente. **A Teoria documentária do Pentateuco: Aplicação e limites na análise de Nm 16-17**. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21667/21667.PDF>. Visitado em 03 de janeiro de 2020
- AGOSTINHO, Santo. **Dos bens do Matrimônio**. São Paulo: Paulus. 2007
- _____. **Comentário ao Gênesis**. São Paulo: Paulus. 2005
- _____. **Confissões**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017
- AZEVEDO, W. O. de. **Família: lugar hermenêutico de confluência**. In: PETRINI, J. C.; MOREIRA, L. V. de C.; ALCÂNTARA, M. A. R. de.; (org.). *Família XXI: Entre pós-modernidade e cristianismo*. São Paulo: Companhia Ilimitada, 2003.
- BARROS, Patrícia Marcondes de. **A revolução sexual nos anos 70 e o pensamento contracultural de Rosie Marie Muraro**. 2017. Disponível em <file:///C:/Users/patym/AppData/Local/Temp/506-Texto%20do%20artigo-1367-1-10-20170911.pdf>. Visitado em 10 de julho de 2020
- BEE, H. **A criança em desenvolvimento**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996
- BENSION, Ariel. **O Zohar: o livro do esplendor**. São Paulo: Polar, 2006.
- BRIGHENTI, A. **Contribuição do Catolicismo Social para a reconciliação da Igreja com o mundo moderno**. Revista Medellín, Medellín: ITEPAL/CELAM, n. 82, v. XXI, jun. 1995. Suplemento
- CANDIOTTO, Jaci de Fátima. **A teologia da criação na perspectiva das relações de gênero**. Estudos de Religião, v. 24, n. 39, 214-234, jul./dez. 2010. Disponível em <file:///C:/Users/Patr%C3%ADcia/Downloads/Dialnet-TeologiaDaCriacaoNaPerspectivaDasRelacoesDeGenero-6342698.pdf>. Visitado em 03 de janeiro de 2020
- _____. **As mulheres e o pecado: uma leitura não-sexista da criação**. Recife: Paralellus. v. 6, n. 12, p. 91-104, jan./jun.2015. Disponível em <http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/568>.
- CARMO, Paulo Sérgio do. **A ideologia do trabalho**. São Paulo: Moderna, 2005
- CNBB. **Diretório da Pastoral Familiar**. São Paulo: Paulinas. 2004

_____. **Estudos da CNBB 65: Pastoral Familiar no Brasil**. São Paulo: Paulus, 1993

DESSEN, M. A. & Costa Junior, A. L. (Orgs.) (2005). **A ciência do desenvolvimento humano: tendências atuais e perspectivas futuras**. Porto Alegre: Artmed

DIAS, Rodrigo Bernardes. **O sexo e o direito: a história de uma relação muito íntima**.

2016. Disponível em

http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/Rtrib_n.964.02.PDF. Visitado em 10 de

julho de 2020

FILHO, Ciro Marcondes. **No diálogo com o outro, a crisálida pode tornar-se borboleta, a comunicação tem chance de acontecer. 2008**. Disponível em

<https://seer.ufrgs.br/EmQuestao/article/view/4960/3754>. Visitado em 03 de janeiro de 2020

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

GONÇALVES, Humberto Maiztegui. **Uma abordagem teológica-antropológica da sexualidade na Bíblia**. Em: CALVANI, Carlos Eduardo (org). *Bíblia e Sexualidade – Abordagem teológica, pastoral e bíblica*. São Paulo, Fonte Editorial, 2010

HORTAL, Jesús. **O que Deus uniu: lições de Direito Matrimonial Canônico**. São Paulo: Loyola, 2012.

HORTAL, Jesús. **Código de Direito Canônico comentado e anotado**. São Paulo: Loyola, 2001.

JOÃO PAULO II. **Homem e mulher os criou: catequeses sobre o amor humano**.

Organização de J. C. Petrini e J. M. da Silva. Bauru: Edusc, 2005. (Ciências da Família).

_____. **Mulieris Dignitatem**. 1988.

_____. **Familiaris Consortio**. 1981

LADARIA, Luis. **Introdução à antropologia teológica**. São Paulo: Loyola, 2005

LEERS, Bernadino. **Teologia Moral e a práxis dos casais católicos**. 2004. Disponível em

<file:///C:/Users/patym/AppData/Local/Temp/420-Texto%20do%20artigo-1590-2-10-20141211.pdf>. Visitado em 10 de julho de 2020

LINDBERG, C. **Uma breve história do cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2008.

MELO, José Setembrino. *Leitura Cristológica da Familiaris Consortio*. 2006. disponível em <https://livros01.livrosgratis.com.br/cp023751.pdf>. Visitado em 03 de janeiro de 2020

MELLO, Vico Denis S. de; DONATO, Manuella Riane A. **O Pensamento iluminista e o desencantamento do mundo: Modernidade e a Revolução Francesa como marco paradigmático**. 2011. Disponível em <http://beneweb.com.br/resources/O%20Pensamento%20Iluminista%20e%20o%20Desencantamento%20do%20Mundo.pdf> visitado em 03 de janeiro de 2020

MENDES, Vitor Hugo. **Vaticano II: a modernidade da Igreja em um contexto de mudanças**. 2011. Disponível em <file:///C:/Users/patym/AppData/Local/Temp/192-370-1-SM.pdf> visitado em 03 de janeiro de 2020.

MOSER, Antônio. **Planejamento familiar na Igreja Católica: do ruído estrondoso a um silêncio perturbador**. In: SANCHES, MA (Org.). *Bioética e planejamento familiar: perspectivas e escolhas*. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ. 2014.

NETO, Willibaldo Ruppenthal. **A Vida Humana no Antigo Testamento**. *Protestantismo em Revista*. 2016. Disponível <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp>> Visitado em 03 de janeiro de 2020

NEUENFELDT, Elaine Gleci. **Fertilidade e infertilidade na Bíblia: Suspeitas a partir da teologia feminista**. Disponível em https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20I/4_3.pdf. Visitado em 03 de janeiro de 2020

NUNES, C. A.; SILVA, E. **A educação sexual da criança: subsídios teóricos e propostas práticas para uma abordagem da sexualidade para além da transversalidade**. Campinas: Autores Associados, 2000.

OLIVEIRA, Luciana Garagnani de. **Gênero e sexualidade na perspectiva da diversidade sexual**. 2016. Disponível em http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2016/2016_16_pdp_hist UFPR_lucianagaragnani.pdf. Visitado em 03 de janeiro de 2020

OLIVEIRA, Renato Alves de. **A Antropologia da Imagem de Deus: uma aproximação bíblico-teológica**. *Interações: Cultura e Comunidade*, vol. 8, núm. 13. 2013. <https://www.redalyc.org/pdf/3130/313028475006.pdf> . Visitado em 03 de janeiro de 2020

PALÁCIO, C. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2001.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Paulus. 7ª ed, 2010.

PLATÃO. **Diálogos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PONTES, Antonio Ivemar da Silva. **A “influência” do mito babilônico da criação Enuma Elish em Gênesis 1, 1- 2, 4 a 2010**. Disponível em http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/886/2/dissertacao_antonio_ivemar.pdf. Visitado em 03 de janeiro de 2020

REIS, José Dinarte de Jesus. **Uma leitura antropológica e sacramental da Teologia do Corpo de São João Paulo II**. Disponível em https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/17993/1/Disserta%C3%A7%C3%A3oMIT_Jos%C3%A9Dinarte.de.JesusReis_Janeiro2015.pdf visitado em 03 de janeiro de 2020

SANCHES, Mário Antônio et al. **Influência católica no planejamento familiar: estudo sobre parentalidade responsável**. 2018. disponível em <file:///C:/Users/patym/AppData/Local/Temp/Dialnet-InfluenciaCatolicaNoPlanejamentoFamiliar-6584015.pdf>. Visitado em 03 de janeiro de 2020

SARTI, Cyntia A. **A família como espelho – um estudo sobre a moral dos pobres**. Campinas, Autores Associados, 2005

SCHNEIDER, T. **Manual de Dogmática**, vol. II, Petrópolis: Vozes, 2001.

SENEN, Cleiton Jose & CARAMASCHI, Sandro. **CONCEPÇÃO DE SEXO E SEXUALIDADE NO OCIDENTE: ORIGEM, HISTÓRIA E ATUALIDADE**. Disponível em <file:///C:/Users/patym/AppData/Local/Temp/6420-47190-1-PB.pdf> . Visitado em 03 de janeiro de 2020

SILVA, Dalmo Radimack da. **Família e Escola: a instrumentalização do conceito de Família Tradicional como elemento da Política de direita no Brasil / UFPB - João Pessoa**, 2019. Disponível em <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/18932> visitado em janeiro de 2020

SOUZA, Alexandre Bueno Salomé de. **A Mulher serve do diabo: A interpretação da mulher na Idade Média**. 2015. Disponível em <https://docplayer.com.br/28815533-A-mulher-serva-do-diabo-a-interpretacao-da-mulher-na-idade-media.html> . Visitado em 03 de janeiro de 2020

SOUZA, Bruno Barbosa de; MEGLHIORATTI, Fernanda Aparecida. **Uma reflexão a respeito dos conceitos de sexo biológico, identidade de gênero e identidade afetivo-sexual**. Disponível em <http://www.sies.uem.br/trabalhos/2017/3178.pdf>. Visitado em 03 de janeiro de 2020

SOUZA, Sandra Izabel de. **Entre promessas e seduções. Comportamentos amorosos e relações de gênero nos processos-crime de Recife (1900-1912)**. XI encontro regional de história da ANPUH – RIO. Rio de Janeiro. 2012

STRAUSS, Claude Levy. *As Estruturas elementares do parentesco*; Petrópolis, Vozes, 2003

SUSIN, Luiz Carlos; PAGOT, Talis. *A prostituição feminina e o significado espousal do corpo: um diálogo com o pensamento de Karol Wojtyla*. 2014. Disponível em <file:///C:/Users/patym/AppData/Local/Temp/7139-11618-1-SM.pdf> visitado em 03 de janeiro de 2020

VIDAL, Marciano. **Moral do Matrimônio**. Vozes- Petrópolis- RJ, 1992

WAS. World Association for Sexology **Declaração Universal dos Direitos Sexuais**. 2000
Disponível em: <<https://lbnacional.wordpress.com/tag/xv-congresso-de-hong-kong/>>.
Visitado em 10 de julho de 2020

WOJTYLA, K. **El don del amor**. Madrid: Palabra, 2005.

_____, **Amor e Responsabilidade** (Braga: Editorial A.O. 1979).

Apêndice

QUESTIONÁRIO ANÔNIMO DE OPINIÃO PÚBLICA (QAOP)

A- DADOS SOCIODEMOGRÁFICOS:

1-Gênero: M () F ()

2- Idade: ___ anos.

3- Escolaridade: Analfabeto () Primário () Secundário () Universitário ()

4- Estado civil: Solteiro () Casado () Separado () Divorciado ()

União estável ()

B- QUESTIONÁRIO ANÔNIMO DE OPINIÃO PÚBLICA (QAOP)

5. De uma maneira geral qual seria a melhor definição de sexo?

a) Vontade de Deus ()

b) Uma forma de expressão da sexualidade que é parte integral da vida humana ()

c) Algo próprio da vida humana e que torna a vida plena ()

d) Resultado do pecado da humanidade e por isso ofensa a Deus ()

e) Outro: ()

Qual: _____

6. Em sua opinião qual a finalidade da prática sexual na vida do casal?

a) O prazer ()

b) A distração ()

c) Unicamente para a procriação ()

d) Demonstração de amor que une o casal e que tem a procriação como finalidade ()

e) Outro: ()

Qual? _____

7. Quando alguém próximo a você e que não é casado na Igreja diz que tem uma vida sexualmente ativa com namorado (a), noivo (a), como você pensa essa forma de viver a relação sexual?

- a) Somente carnal porque não está completo enquanto não estiverem casados na Igreja. ()
- b) Carnal e espiritual ainda que não estejam casados ()
- c) Algo natural que independe do fato de estar casado ()
- d) Se estão planejando se casar e se amam de verdade, não vejo problema algum ()
- e) Outro: ().

Qual? _____

8. Em sua opinião qual a forma mais adequada de se vivenciar o ato sexual?

- a) Segundo o desejo humano porque se os dois consentem em manter uma relação, eles definem como irão vivenciar o ato sexual ()
- b) De acordo com a vontade do casal porque ninguém pode interferir na intimidade de outras pessoas ()
- c) Dentro do sacramento do Matrimônio e unicamente assim. ()
- d) Se estiverem planejando casar, eles podem viver sexualmente ativos porque o amor garante a plenitude do ato. ()
- e) Outra ()

Qual? _____

9. A Igreja Católica, ensina que o casamento é indissolúvel por isso, uma vez que um casal se une sacramentalmente esse casamento só se encerra com a morte de um dos cônjuges. Como você interage com esse ensinamento?

- a) Eu concordo porque o ensinamento da Igreja se encontra em sintonia plena com o que Jesus ensinou nos Evangelhos ()
- b) Concordo em partes porque muitas vezes as pessoas não sabem o que de fato significa o casamento e terminam sendo infelizes na vida a dois ()
- c) Eu não concordo porque acredito que esse ensinamento não está plenamente em acordo com o ensinamento dos evangelhos. ()
- d) Eu não concordo porque acredito que há razões muito claras que mostram que alguns casamentos não deveriam ser mantidos porque na prática o casal já se encontra separado ()
- e) Outra ()

Qual? _____

10. Um imenso desafio para doutrina moral da Igreja se encontra no debate sobre os contraceptivos artificiais. Como você interpreta o uso destes meios contraceptivos dentro do casamento?

- a) Eu concordo com a Igreja e vivencio o sexo dentro do casamento de acordo com os ensinamentos da Igreja sem uso de contraceptivos artificiais. ()
- b) Eu sou favorável porque além de se evitar filhos não planejados, no mundo em que vivemos hoje, meios como a camisinha, seja masculina ou feminina nos preserva de doenças sexualmente transmissíveis ()
- c) Eu sou a favor do uso de meios contraceptivos para que o casal possa ter mais liberdade sexual e assim possam viver mais plenamente o sexo no casamento ()
- d) Acredito que a Igreja precise se atualizar em relação a sua visão mas tento viver de acordo com o que ela ensina nesse tema ()
- e) Outra ()

11. Sabe-se que uma imensa dificuldade da vida na Igreja é a situação dos casais em segunda união. Como você compreende essa situação?

- a) Não há muito que ser feito porque o ensino da Igreja sobre o Matrimônio não pode ser mudado porque é de acordo com o Evangelho ()
- b) Vejo com muita tristeza porque muitas pessoas em segunda união vieram de casamentos violentos, sem amor e agora vivem um amor verdadeiro e inclusive se esforçam para viver o que Deus pede. Mas acredito que a Igreja esteja correta em sua forma de entender ()
- c) Eu acredito que apesar da Igreja não considerar a segunda união como válida, o importante mesmo é estar vivendo um amor verdadeiro e diante de Deus isso basta. ()
- d) Creio que está na hora da Igreja Católica repensar sua conduta e acolher quem muitas vezes vem de casamentos falidos e sofridos ()
- e) Outra ()

12. Na sua vida paroquial você acredita que esteja tendo acesso à totalidade da Doutrina sobre sexualidade?

- a) Acredito que sim porque na minha paróquia existem cursos específicos sobre a vivência da sexualidade ()
- b) Em parte apenas porque tudo que se fala sobre sexualidade se resume ao curso de noivos ()
- c) Acredito que não porque toda vez que se fala sobre sexualidade se parte do princípio do pecado ()

d) De forma alguma ()

e) Outro ()

Qual? _____

13. O que você entender por educação sexual dos filhos e filhas?

a) Acredito que seja ensinar os filhos e filhas a entenderem como a sexualidade é parte integrante de nossas vidas e ajudá-los a entender as mudanças relativas ao seu desenvolvimento como pessoa ()

b) Vejo como fundamental para que nossos jovens sabem interpretar os sinais em sua própria vida e evitem cair nas armadilhas sexuais como abusos, prostituição ()

c) Vejo que a educação sexual seja algo a ser feito de forma natural com conversas francas sobre o que está sendo vivenciado pelos nossos filhos ()

d) A sexualidade é algo natural então não há nada a se ensinar ()

e) Outra ()

Qual? _____

14. Ao se falar sobre indissolubilidade do matrimônio é indispensável a compreensão da fidelidade matrimonial. São muitos os desafios para a vivência da fidelidade. Entre os que seguem, qual você destacaria como maior desafio?

a) Um imenso desafio é a internet porque esta vem colocando as pessoas em contato com realidades que antes elas não conheciam como sexo virtual, encontros e sexos casuais ()

b) A liberdade sexual tão divulgada que faz com que as pessoas não percebam a necessidade de limites e assim, mesmo mantendo o casamento escondem relações extraconjugais, muitas vezes com outras pessoas igualmente casadas. ()

c) A ideia de que é instintivo no homem o desejo de ter várias parceiras ()

d) A falta de compreensão do que de fato seja o casamento porque se soubessem mesmo não se deixariam perder em relações fora do casamento. ()

e) Outro ()

Qual? _____