

## **NOVOS DESAFIOS PARA UM NOVO MILÊNIO**

### **REFLEXÕES EM TORNO DA TEOLOGIA E DA PASTORAL LATINO-AMERICANAS**

*Claudio de Oliveira Ribeiro*

#### ***Introdução***

As transformações ocorridas na sociedade, tanto em âmbito mundial como continental, desafiam fortemente as igrejas e os cristãos, em especial em relação às formulações teóricas e às práticas inovadoras que se destacaram nas últimas décadas. A teologia e a pastoral latino-americanas não ficaram isentas dos impactos proporcionados pelas mudanças sócio-econômicas e políticas simbolizadas pela queda do "muro de Berlim". Em função disso, novos referenciais precisam ser descobertos para que a produção teológica latino-americana possa ser aprofundada e adquira novos estágios cada vez mais relevantes.

Para refletir sobre os atuais desafios que se apresentam à teologia e à pastoral no contexto latino-americano é necessário pressupor, ao menos, três aspectos. O primeiro deles trata-se das já referidas transformações nos campos político, social, econômico e cultural ocorridas na virada para os anos de 1990. Este pressuposto evidenciou um segundo aspecto, já engendrado desde os anos de 1980, relacionado com uma certa crise teórica em setores da Teologia da Libertação (TdL). O terceiro pressuposto reside no fato de que as práticas pastorais sobrevivem, indubitavelmente, sob impasses de diferentes naturezas e carecem de novos referenciais para um processo de renovação.

Após a apresentação destes pontos, estarão indicados alguns aspectos que desafiam a conjuntura pastoral e teológica. Trata-se de questões em torno da metodologia teológica, da dimensão ecumênica no fazer teológico e pastoral e de novas tematizações que respondam ao novo contexto social. São indicações preliminares, modestas, que não visam identificar todos os pontos em torno desta problemática, mas, a partir de pontos considerados cruciais, abrir caminhos para o debate teológico.

## ***I - Pressupostos***

### *1. As transformações sociopolíticas e econômicas ocorridas na virada para os anos de 1990*

A tensão entre compreender e transformar o mundo não ficou isenta de simplificações para todos aqueles que temos trabalhado com a herança do marxismo. O entusiasmo pelos esforços de transformação social impediu fortemente uma percepção mais definida de que o mundo mudou.

De maneira sucinta, é possível elencar três principais características na nova ordem econômica internacional<sup>1</sup>. Primeiramente, a globalização da economia. Esta perspectiva relativiza as fronteiras nacionais que perdem a importância política, com o debilitamento do Estado. Segundo, a revolução tecnológica. Com ela houve um deslocamento do eixo central de acumulação de capital da propriedade privada para uma apropriação do conhecimento técnico e científico, denominado por alguns como propriedade intelectual. E, por fim, o deslocamento do eixo do Atlântico Norte, como bloco econômico hegemônico, para o Pacífico, em especial, o Japão.

Esse conjunto de mudanças fez com que a contradição entre capitalismo e socialismo — básica na ordenação política internacional nas últimas décadas — perdesse o sentido. Portanto, as análises sociais precisam pressupor a reordenação internacional já referida, o fim do socialismo real e as mudanças no capitalismo internacional, em especial por suas propostas e ênfases totalizantes e hegemônicas.

<sup>1</sup> Cf. JUNG MO SUNG, A luta contínua, *Tempo e Presença* 17(279), jan-fev/1995. Do mesmo autor veja: Estranhas inversões do mercado, *Tempo e Presença* 15(268), mar-abr/1993; El Dios de la vida y la division social del trabajo, *Pasos* (35), mai-jun/1991 e Luta contra a dívida externa: crítica profética ou apocalíptica, *RIBLA* (5-6), 1990. Ainda sobre esta temática, veja os livros de PAULO R. SCHILLING: *O fim da história ou o colapso da modernização?*, São Paulo: Cedi/Koinonia, 1994; e *Brasil: a pior distribuição de renda do planeta. Os Excluídos* (idem).

Esse novo estágio do sistema capitalista, o neoliberalismo, acentua a desvalorização da força de trabalho em função da automação e da especialização técnica e em detrimento das políticas sociais públicas. Forma-se, portanto, um enorme contingente de massas humanas, excluído do sistema econômico e destinado à situações desumanas de sobrevivência ou passíveis de ser eliminado pela morte. Contraditoriamente, em meio ao processo de globalização da economia e da informação, emergem com maior intensidade os conflitos étnicos, raciais e regionais no mundo inteiro.

Diante desse quadro, todos os agrupamentos que direta ou indiretamente tinham como referência as experiências e utopias socialistas chegaram, pelo menos, a duas constatações: a primeira trata da ausência de um projeto global alternativo ao neoliberalismo; e a segunda refere-se ao conjunto de perplexidades em diferentes campos do conhecimento que, usualmente, passou a ser denominado por "crise dos paradigmas". Todos esses aspectos são arestas correlacionadas de um mesmo quadrilátero.

## 2. O contexto de crise da Teologia da Libertação

Por mais de vinte anos, a metodologia teológica latino-americana se fundou na intenção de "ser reflexão crítica sobre uma práxis, especialmente política"<sup>2</sup>. Consideravam-se o contexto das práticas de libertação em curso no Continente e a inserção dos cristãos nesse quadro, buscando uma relação entre fé e ação política.

Todavia, há que se ressaltar a distinção entre o objeto de reflexão teológica e o *a priori* da teologia latino-americana. Enquanto o primeiro tem sido a práxis concreta de libertação — conforme já indicado —, o segundo possui maior amplitude, é menos conjuntural e com caráter mais intencional, firmado nos ideais libertadores que surgem do contexto opressivo e excludente vivido no Continente<sup>3</sup>. Devido às fortes transformações sociopolíticas e econômicas vivenciadas nos últimos anos, torna-se inevitável destacar e aprofundar essa distinção.

<sup>2</sup> Cf. ALPONSO GARCIA RÚBIO, *Teologia da Libertação: política ou profetismo?*, São Paulo: Loyola, 1983.

<sup>3</sup> "O *a priori* fundamental da teologia ibero-americana da libertação é a intuição global da situação latino-americana como resultante de uma opressão. A idéia, pois, da contradição no seio da sociedade, entre o ideal e a realidade, transforma-se no ponto de convergência da reflexão teológica sobre a mensagem cristã, da qual derivam os motivos de inspiração determinantes para julgar profeticamente a realidade, sob o *ius divinum* dos imperativos da caridade evangélica". (FÉLIX A. PASTOR, *O Reino e a História: problemas teóricos de uma teologia da práxis*, São Paulo: Loyola, 1982).

Em sua proposta metodológica, a TdL considerou um círculo hermenêutico<sup>4</sup> partindo das perguntas oriundas da experiência prática dos cristãos. Estas deveriam passar pelo crivo da crítica, identificando sua validade e ajudando a enquadrá-las na realidade sociopolítica — a qual necessitava ser compreendida. Os teólogos da libertação denominaram este primeiro momento como “mediações sócio-analíticas”<sup>5</sup> e privilegiaram o marxismo como instrumental científico para as análises. Seguiam-se os momentos hermenêutico, prático/pastoral e de verificação na própria vida da comunidade dos pobres (a práxis).

Percorrer esse círculo hermenêutico só faz sentido a partir de uma postura de suspeita de que as respostas dadas num momento anterior não necessariamente sejam válidas no seguinte. Cabe perguntar se o conjunto de perguntas e respostas com o qual a TdL trabalhava há sete ou oito anos é compatível com as necessidades da produção teológica nos dias de hoje.

As motivações utópicas inerentes à TdL — referenciadas indiretamente às experiências do socialismo — indicavam uma passagem para a esfera política. Como decorrência, era formulada uma seqüência de perguntas no campo das relações entre fé e política. Estarão tais perguntas, ainda hoje, em sintonia com a experiência dos cristãos pobres, ou são necessárias novas sínteses?

Alguns aspectos apontam uma alteração para o processo de produção teológica e de novas orientações pastorais. Em primeiro lugar, as práticas dos pobres (cristãos ou não-cristãos) não têm se constituído em um processo de libertação. Hoje, na América Latina, existem manifestações de práticas libertadoras, todavia sem representar um projeto articulado. Predominam nos setores populares o desânimo, a desmobilização e uma frustração e apatia diante dos processos políticos. Embora haja práticas de resistência — inegáveis —, o que prevalece são as de reajuste; e nestas se encontra a maioria do povo pobre.

Portanto, as perguntas feitas, como passo metodológico inicial, não são orientadas ou formuladas num contexto de práticas libertadoras, mas de reajuste, de sobrevivência. A nova expressão “excluídos”, comum nos ambientes pastorais nos últimos anos, não pode simplesmente ser mera substituição de “oprimidos” e tornar-se um novo jargão de militantes cristãos. Há que se aprofundar os processos de análise

<sup>4</sup> Cf. GUSTAVO GUTIERREZ, O círculo hermenêutico (mimeo.) citado por Júlio de Santa Ana em *Análise da conjuntura teológica*, *Papós* 3(5), jan/1991.

<sup>5</sup> Entre a produção dos teólogos brasileiros, a obra exemplar de distinção dos passos metodológicos foi: CLODOVIS BOFF, *Teologia e Prática: teologia do político e suas mediações*, Petrópolis: Vozes, 1982.

da realidade e superar, desta forma, as anomalias que marcaram o desenvolvimento da TdL<sup>6</sup>.

Ainda sobre a compreensão da realidade, há um outro aspecto. As análises de corte teórico marxista demonstraram não ser suficientes para as mediações sócio-analíticas da produção teológica. Tais análises, ao partir de contradições que se dão em plano sócio-econômico, encontram dificuldades em desvelar outros aspectos da realidade, em especial, os marcados pela dinâmica cultural. Soma-se a isso na América Latina o crescimento de importância dos conflitos sociais que não são de classes, como os étnicos, os raciais e os de gênero. Isso parece indicar a necessidade de se complementarem as análises marxistas com elementos da teoria sistêmica, das ciências antropológicas e da psicologia social. Essas discussões, já na primeira metade da década de 1980, eram travadas por diversos teólogos e cientistas e podem ser revisitadas e ampliadas<sup>7</sup>.

Diversos esforços de revisão metodológica e ampliação temática têm sido realizados no continente latino-americano. Isto deverá redundar em um aprimoramento a fim de que as respostas teológicas às diferentes demandas do contexto opressivo vivido na América Latina possam manter sua relevância.

### 3. Os impasses na pastoral popular

No campo da pastoral, a perplexidade foi o sentimento predominante no contexto de crise teológica e pastoral no qual os anos de 1990 se principiaram. De um lado, encontra-se o crescimento e o fortalecimento institucional/eclesiástico das expressões religiosas de caráter intimista e massificante — como os movimentos avivalistas, carismáticos e o pentecostalismo autônomo<sup>8</sup>. Quanto ao vertiginoso crescimento do pentecostalismo<sup>9</sup>, de maneira especial as organizações

<sup>6</sup> Cf. JUNG MO SUNG, *Teologia e Economia: repensando a Teologia da Libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994.

<sup>7</sup> Cf. RUBEM CESAR FERNANDES, Qual a medida da ferramenta marxista?, *Comunicações do ISER* 2(6), out 1983. Como reação a este texto, surgiu um conjunto de artigos de renomados teólogos e cientistas sociais aprofundando a questão.

<sup>8</sup> "A proposição religiosa do Pentecostalismo Autônomo alicerça-se numa tríade: cura, exorcismo, prosperidade. Nele conjugam-se fatores sócio-religiosos que responderiam à interpretação simbólica que as classes populares realizam de suas adversidades existenciais, geralmente de forma inconsciente ou difusa". (JOSÉ BITTENCOURT FILHO, Remédio Amargo, *Tempo e Presença* (259), set-out/1991, 31). A maior expressão do pentecostalismo autônomo é a Igreja Universal do Reino de Deus, liderada por Edir Macedo. Veja, do mesmo autor, *Do Protestantismo Sincrético: um ensaio teológico-pastoral sobre o pentecostalismo brasileiro*, publicado em JOSÉ OSCAR BEOZZO (org), *Curso de Verão VII*, São Paulo: Paulus, 1993.

<sup>9</sup> Para uma visão de conjunto sobre o tema, veja a obra: *Nem anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis: Vozes, 1994.

autônomas, é necessário afirmar que essas igrejas têm sido portadoras de sentido para parcelas consideráveis da população pobre, não obstante as suspeitas de charlatanismo, ideologização da fé e exploração religiosa por parte de líderes. O fato é que elas têm demonstrado forte capacidade de mobilização da população pobre e atendido necessidades existenciais e religiosas do povo — não expressas por ele racionalmente. Embora, dentro do campo religioso brasileiro, essa expressão religiosa concorra fundamentalmente com matizes das religiões afro-brasileiras, não tem sido rara a transferência de participantes das CEBs ou de outras Igrejas para as pentecostais autônomas<sup>10</sup>.

De outro lado, encontra-se o enrijecimento das burocracias eclesásticas e o cerceamento de propostas pastorais, tanto católicas como protestantes, relacionadas direta ou indiretamente à TdL<sup>11</sup>. Um dos aspectos que mais sofre refluxo é a perspectiva ecumênica das igrejas. Não somente a Igreja Católica Romana<sup>12</sup>, mas no universo de Igrejas protestantes vivem-se processos internos de involução das propostas oficiais no tocante à questão ecumênica. Diante deste quadro, novos referenciais teológicos precisam ser buscados, pois os modelos atuais — devido aos reducionismos que sofreram — não mais atendem aos atuais desafios pastorais. É necessário analisar a realidade sob a luz de um novo princípio.

Como se sabe, os últimos trinta anos foram marcados, na América Latina, por fortes transformações nas esferas de ação das Igrejas e da produção teológica. A Igreja Católica Romana, motivada por mudanças ocasionadas pelo Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-65), expe-

<sup>10</sup> "Insatisfação, vazio, desencanto, são sinônimos de vulnerabilidade, fragilidade emocional. E essa vulnerabilidade é terreno fértil para a sedução, que pode vir com sedução do Sagrado. (...) Nossas igrejas, com seu aparato institucional, sua hierarquia solidamente estruturada, seu bem preciso código de ética, suas liturgias pouco ou nada participativas parece que perderam sua capacidade de sedução (...)" (MARIA CLARA L. BINGEMER, A sedução das seitas, *Jornal do Brasil*, 24/6/1990). Veja, da mesma autora, A Sedução do Sagrado, *Religião e Sociedade* 16/1-2, nov/1992.

<sup>11</sup> JOÃO BATISTA LIBANIO utilizou a expressão "inverno da igreja" em título de artigo publicado em *Tempo e Presença* 12(249), jan-fev/1990. Nele está indicado que "depois de viver o espírito primaveril do Concílio Vaticano II, a Igreja Católica mergulhou, nos anos 80, num rigoroso inverno que reforçou a disciplina interna e a centralização". Nesta mesma perspectiva, está um conjunto de artigos publicados em *Comunicações do ISER* 9(39), 1990, com o título geral de Estação de Seca na Igreja.

<sup>12</sup> "Ao passo que o Concílio Vaticano II (1962-1965) parecia ter limitado a ambição da Igreja a explicitar a presença de Deus num mundo onde não se sabia mais reconhecê-la, o pontificado de João Paulo II, que começou em 1978, é marcado por uma reafirmação da identidade e dos valores católicos. (...) Na segunda metade da década de 70, a Igreja se empenhou num processo de reafirmação da identidade católica que pretendeu dar um basta às incertezas surgidas depois do Concílio. (...) Essa estratégia se choca com a aspiração democrática de alguns católicos. Para estes, neste mundo a expressão da verdade final, da qual a Igreja é depositária, permanece subordinada à busca da liberdade empreendida por todos". (GILES KEPPEL, *A Revanche de Deus*, Ed. Siciliano, 1992, p. 65, 122-3).

rimentou uma nova eclesialidade a partir da formação e da prática das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)<sup>13</sup>. Nos setores protestantes, diversas experiências de renovação eclesial e outras mudanças vêm ocorrendo nas últimas décadas, com ênfases similares.

Essa “nova forma de ser Igreja” esteve vinculada às possibilidades de transformação social e política, cuja referência básica era a busca de uma sociedade igualitária, participativa e firmada nos princípios da justiça social. Era uma contraposição ao modelo econômico capitalista, devido ao seu caráter excludente e concentrador de riquezas em poucas mãos — especialmente com a utilização dos países periféricos em relação aos centrais — e à visão desenvolvimentista surgida nos anos de 1950<sup>14</sup>.

Nesse contexto, a elaboração teórica (Teologia da Libertação<sup>15</sup>) procurava compreender a realidade por meio de mediações científicas, julgá-la mediante a tradição bíblica, com destaque para o aspecto profético, e indicar uma nova inserção dos cristãos.

Essa perspectiva, no campo prático, possibilitou uma nova forma de ser Igreja, expressa de maneira especial nas CEBs e em grupos ecumênicos comprometidos com a transformação da sociedade. Além do aspecto político, ocorreram redefinições em diferentes campos da pastoral, como liturgia e missão. A eclesiologia própria das CEBs (portanto, no campo católico) alimentou a relação teoria e prática, possibilitando novas formulações e êxitos na esfera pastoral<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Sobre as transformações eclesiais a partir do Concílio Vaticano II existe uma vastíssima bibliografia. Para uma interpretação desta temática ver CARLOS PALACIO, A identidade problemática: em torno do mal-estar cristão, *Perspectiva Teológica*, 21(54), mai-ago/1989.

<sup>14</sup> Cf. PAULO FERNANDO CARNEIRO DE ANDRADE, *Fé e eficácia: o uso da sociologia na Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1991.

<sup>15</sup> PAULO CEZAR LOUREIRO BOTAS, em *Esboço para uma Teologia da Proscrição, Contexto Pastoral* 2(7), mar-abr/1992, distingue “duas gerações teológicas” latino-americanas. “A primeira surge na segunda metade da década de 1960 quando teólogos da envergadura de Rubem Alves, Gustavo Gutierrez, Juan Luiz Segundo, Miguez Bonino e outros produziram a Teologia da Libertação. Uma teologia escrita em momentos de exílio, de perseguição e de êxodo. Uma teologia escrita *extra-igreja*, em que a preocupação eram os grandes temas teológicos que respondessem à esperança dos cristãos nos duros momentos do autoritarismo e do militarismo latino-americanos. (...), e viu-se surgir uma segunda geração mais pragmática, de produção teológica *intra-igreja* e que procurou criar uma *Teologia da Libertação Aplicada*, reduzida ao imediatismo político dos anos de 1980”.

<sup>16</sup> Sobre a renovação eclesiológica vivenciada a partir da formação e prática das CEBs existe ampla bibliografia. Para uma visão de conjunto, considerando os aspectos históricos, teológicos e prático-pastorais, ver as obras de FAUSTINO LUIS DO COUTO TEIXEIRA, *A Fé na Vida: um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base do Brasil*, São Paulo: Loyola, 1987; *Comunidades Eclesiais de Base: bases teológicas*, Petrópolis: Vozes, 1988; *A Gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos*, São Paulo: Paulinas, 1988.

Não obstante os avanços em relação à prática tradicional nos quase cinco séculos de catolicismo no Brasil, surgiram, no decorrer do processo, lacunas teológico-pastorais nas questões acerca da espiritualidade e na relação fé e política, incorrendo em influxos na dinâmica desse movimento eclesial. Trata-se de um certo esgotamento que a racionalidade presente na pastoral popular tem provocado, o que ocasiona a perda do "específico religioso". De fato, a vivência das CEBs — mesmo considerando o seu significado para a renovação do catolicismo latino-americano — e a de diversos grupos protestantes com ênfases similares tem encontrado dificuldades para melhor sintonia com a matriz religiosa e cultural do Continente. Esta, como se sabe, é marcada por elementos mágicos e místicos, fruto de uma simbiose das religiões indígenas, africanas e do catolicismo ibérico<sup>17</sup>.

Como desdobramentos concretos, essa racionalidade tem feito — entre outros motivos — com que a pastoral perca sua amplitude popular e deixe, paulatinamente, de estar mergulhada na realidade da imensa maioria da população pobre e marginalizada socialmente. O forte acento messiânico presente nas CEBs tem criado uma identidade de minoria, o que gera um paradoxo, uma vez que são católicas.

Por outro lado, a ressonância que os novos movimentos religiosos têm encontrado no universo existencial, cultural e simbólico do povo desafia os setores da pastoral popular a criarem novas sínteses entre evangelização e cultura<sup>18</sup>. O racionalismo e os modelos rígidos<sup>19</sup> da

<sup>17</sup> Cf. JOSÉ BITTENCOURT FILHO, *Matriz Religiosa Brasileira: notas ecumênicas*, *Tempo e Presença* (264), jul-ago/1992.

<sup>18</sup> Cf. o artigo *Pluralidade e Gratuidade: caminho para o debate entre evangelização e cultura*, *Tempo e Presença* 14(262), mar-abr/1992.

<sup>19</sup> Quanto à análise da sociedade como passo metodológico já consagrado, MARCELO AZEVEDO apresenta algumas críticas em *Entroncamentos & Entrechoques: vivendo a fé em um mundo plural*, São Paulo: Loyola, 1991: "Em geral, o ver-julgar-agir tem sido aplicado em função de problemas imediatos, operativos, definidos por antecipação, em relação aos objetivos de estudos, de reunião e de programação. Quase sempre são breves análises sincrônicas ou prospectivas a curto prazo, em função de planos de ação ou de promoção. Os fatos (ver) são lidos à luz de critérios dos que 'vêm' e já por eles, em geral, previamente estabelecidos, consciente ou inconscientemente" (p. 184). "Penso que boa parte da reflexão teológica, sensível a uma evangelização que liberte o homem todo, se apóia ainda quase que só na análise da sociedade. Tem nela seu referencial teórico, com frequência dominado ou influenciado quase só pela análise de classe e esta, não raro, vazada em categorias de inspiração marxista em múltiplos naipes de variada procedência. Ainda quando se chega por aí a resultados inegáveis e constatações evidentes, é pobre a análise da realidade só nesses termos. No caso concreto do Brasil, ela se torna, por vezes, até mesmo dispensável. Com efeito, dada sua racionalização e simplificação, seu caráter repetitivo, redutor e quase sempre previsível, os resultados de tal análise podem ser facilmente antecipados, antes mesmo de se proceder a ela, de tal modo os fatos são evidentes e clamorosos. Daí a monotonia que caracteriza boa parte da bibliografia, na reiteração de clichês e jargões" (p. 194).

prática pastoral precisam ser revistos a fim de dar lugar a uma compreensão da vida e da fé com um caráter mais ecumênico e plural.

Acompanha esse esgotamento um sentimento de perplexidade diante das transformações sociopolíticas internacionais, especialmente as relações entre capitalismo e socialismo.

Essa postura, por vezes, apresenta-se como reação defensiva, ocultando as simplificações na pastoral popular realizadas nas últimas décadas. É necessário assumir novas atitudes na articulação entre produção teológica e prática pastoral; compreender também que a expressão religiosa trata sobretudo de qualidade na identificação com o universo cultural/existencial do povo; e que há dimensões evangelizadoras em tantos outros, cuja situação de proscricção e exclusão não lhes permite situar-se nos modelos tradicionais de organização popular que referenciavam a pastoral. Todavia, avanços na direção de uma nova eclesiologia continuam presentes na vida das Igrejas na América Latina.

## ***II - Desafios***

### *1. Alargamento de horizontes metodológicos*

A filosofia e a teologia Latino-americanas representam indubitavelmente uma das grandes contribuições ao pensamento contemporâneo nesta segunda metade do século XX. Os centros de formação teológica na Europa e nos Estados Unidos, assim como o Movimento Ecumênico internacional, tiveram os olhos voltados para a produção teológica latino-americana.

Todavia, diante dos impasses desta produção e da necessidade de articulação de novos enfoques metodológicos e de conteúdos, tornam-se saudáveis uma aproximação maior e um diálogo com as teologias produzidas em outros continentes.

Para a produção teológica latino-americana, em especial as temáticas relacionadas à Teologia Feminista e à Teologia Negra — intensamente desafiadoras, como os últimos anos têm revelado —, é de vital importância ouvir e interpelar as vozes asiáticas, africanas e norte-americanas. Essa aproximação necessariamente refletirá e revisará as dimensões consagradas da teologia sistemática e da metodologia pastoral e teológica.

Em relação ao contexto europeu, são inúmeros os esforços de elaboração de uma teologia contextualizada e ecumênica; basta citar as

iniciativas dos teólogos Hans Küng e Jürgen Moltmann entre outros. Tendo em vista o desafio de alargamento metodológico da teologia latino-americana, aqui indicado, uma aproximação com a produção teológica de Paul Tillich (1886-1965)<sup>20</sup> possivelmente seria frutífera e necessária.

Como acima referido, desde a primeira metade dos anos de 1980 já estava indicada, para a produção teológica latino-americana, a necessidade de se articular as análises da realidade a partir de elementos do marxismo com outras teorias como a sistêmica, as ciências antropológicas e a psicologia social, entre outras. Era a tentativa de fugir de um certo “sociologismo” dos setores hegemônicos da TdL e evitar outros reducionismos metodológicos e político-pragmáticos.

Com a aproximação do fim do milênio, novos e numerosos desafios se apresentam para a teologia latino-americana. A compreensão mais apurada da realidade, dada sua complexidade, sobretudo, se impõe. E é neste particular que as teologias de Paul Tillich e da libertação parecem estabelecer pontos frutíferos de contato.

Paul Tillich foi um dos mais destacados teólogos deste século e sua produção teológica e filosófica tem sido objeto de estudos de pessoas renomadas nos campos protestante e católico. A envergadura com que Tillich estabeleceu o diálogo com as ciências é motivação suficiente para atestar sua atualidade, assim como recuperar os referenciais que produziu tendo em vista uma ampliação de horizontes da teologia latino-americana. Como se sabe, Tillich, ampliou o debate da teologia com as ciências sem comprometer essas duas esferas. Dialogou com a sociologia, com a filosofia, com a política, com a história e com a psicanálise, além de outros campos como o das artes. Talvez, por manter esse leque considerável de debates, sua produção teológica fugiu de reducionismos ou de pragmatismos. Daí, a relevância da contribuição para a teologia latino-americana neste momento crucial em que ela vive<sup>21</sup>.

De todas as categorias teológicas que elaborou, o princípio protestante destaca-se como um dos mais apropriados para contribuir com o alargamento necessário e urgente da teologia latino-americana. O significado maior deste conceito e de outros que dele se derivam — como teonomia, realidade demoníaca e *kairós* — são as aplicações para a interpretação da história. Para Tillich, a história havia se tornado um

<sup>20</sup> Cf. o artigo Paul Tillich e a Teologia Latino-americana publicado na *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB) 54(216), dez 1994 e *Fragmentos de Cultura* 4(9), out 1994.

<sup>21</sup> Veja os posicionamentos críticos de JUNG MO SUNG em *Teologia & Economia*, e de Hugo Assmann em *Teologia da Solidariedade e da Cidadania, Notas* 1(2), 1994.

problema central, em especial pelas experiências de catástrofes e de instabilidade vivenciadas após a Primeira Guerra Mundial<sup>22</sup>.

A situação demandava, ao mesmo tempo, interpretação e ação. Era necessária uma análise da situação mundial baseada nesses eventos, observados à luz da crítica à cultura burguesa e com o auxílio de categorias derivadas do princípio protestante, principalmente, sua aplicação para a religião e cultura. Por outro lado, tal análise jamais poderia estar isenta de uma prática política concreta, se realizada sob a ótica do princípio protestante.

Tillich afirmava, em sua época, que o princípio protestante é uma realidade conceitual requerida e sintonizada com a situação dos trabalhadores, fundamentalmente pela dimensão de suas necessidades materiais e o caráter distorcido da existência vital de milhões de pessoas, que dispensa maiores descrições devido a sua obviedade. Esta situação, conseqüência da estrutura econômica, subsiste necessariamente sob um conflito que, em termos teológicos, constitui-se um sistema demoníaco, por falsear a realidade.

Para Tillich, o protestantismo, na luz de seu próprio princípio, deveria ser capaz de compreender essa situação, discernir as implicações demoníacas e agir contrariamente às formas de ideologia que criam no ser humano uma "falsa consciência". Dessa forma, a herança histórico-teológica da Reforma estaria sendo recuperada<sup>23</sup>. Essa contribuição seria ainda mais rica porque poderia conceder aos ideais dos movimentos revolucionários dos trabalhadores uma crítica a qualquer ideologia que pudesse surgir em seu interior no decorrer do processo histórico.

A importância dessa visão para o contexto latino-americano se dá, em especial, pela possibilidade de ser um canal crítico à simbiose entre fé e política que se estabeleceu nos setores da pastoral popular, em especial nos anos de 1980. A frágil distinção destas duas esferas não favoreceu a crítica das ações políticas a partir da fé; o que prevaleceu foram perspectivas de caráter mais pragmáticos no campo político e dogmáticas com respeito à hermenêutica religiosa destas práticas. O princípio protestante é referência teológica importante porque não permite distorções, seja por considerar que o estágio a ser atingido é absoluto — o que não permite antecipações do projeto que se espera — ou que nada mais há de absoluto para ser alcançado — o que elimina o espaço da crítica.

<sup>22</sup> Cf. PAUL TILICH, *The Protestant Era*, The University of Chicago Press, 1957, XXXII

<sup>23</sup> Cf. *ibidem*, 243-6.

Outra questão igualmente profunda para os cristãos consiste na possibilidade de criar formas alternativas. Neste sentido, portanto, urge não ser apenas e completamente uma atitude de protesto contra a forma — o que, nos ambientes orientados com os referenciais da esquerda política, foi usualmente chamado de “quanto pior, melhor”.

Tillich constantemente perguntava como podem conviver o poder formador e o protesto contra a forma? O protesto sempre se refere a uma forma anteriormente estabelecida. Nela ele interfere com seu poder crítico, modifica-a parcial ou radicalmente, o que gera, portanto, uma nova forma. Esta, devido a sua provisoriidade e relatividade, está potencialmente sob o crivo do próprio protesto que a gerou.

No caso das Igrejas, a palavra de protesto — o “não” — está sempre dependente do poder de criar novas formas — a criatividade de seu “sim”. Ela precisa ser incondicionalmente um protesto devido ao caráter incondicional do divino. A forma como a crítica presente na teologia protestante se dirige contra a religião e a cultura ajudaria as experiências da pastoral popular (católicas e protestantes) a fugirem de uma exclusão e sectarismo, por um lado, e do secularismo e insignificância, por outro<sup>24</sup>.

Entretanto, o protesto precisa ser expresso concretamente devido ao caráter concreto de toda situação histórica. Esta união de protesto e criação pode ser chamada de “Gestalt da graça”. E foi desta forma que o advento das CEBs na América Latina foi compreendido: “novo jeito de ser Igreja”, “nova Reforma”, “revolução eclesiológica” e outras descrições de entusiasmo.

Entretanto, o perigo de estabelecimento de uma ortodoxia é sempre presente, pois corporificação, realidade ou forma da graça continuam sendo expressões e conceitos estranhos ao princípio protestante. Graça é algo supostamente inalcançável e impreenchível, enquanto corporificação e forma remontam a algo que pode ser tocado, alcançado. Uma aproximação não apropriada destas idéias pode ser fatal para as igrejas. Aqui reside, especialmente, a crítica ao eclesiocentrismo da TdL<sup>25</sup> e ao alinhamento institucional das CEBs com a estrutura hierárquica católico-romana.

Da aproximação destes elementos teológicos, entre outros, dependem novas possibilidades teológico-pastorais. Busca-se uma elabora-

<sup>24</sup> Cf. crítica de Paul Tillich ao protestantismo contemporâneo, *The Protestant Era*, 206).

<sup>25</sup> “No Brasil, a Teologia da Libertação foi basicamente catolicocêntrica. O distanciamento progressivo da ampla visão ecumênica, por parte do setor mais eclesiocêntrico da Teologia da Libertação, foi um equívoco fatal”. (Hugo Assmann, op. cit., 7).

ção teórica que contemple um não-favorecimento de posturas dogmáticas. Possivelmente, uma integração adequada das diferentes contribuições e contextos seja um proífico caminho.

Estas indicações retomam a necessidade de revisão do círculo hermenêutico, próprio da metodologia teológica latino-americana. Trata-se de um aprimoramento teórico que inclui como tarefa primordial a formulação de perguntas que estejam coerentes com a dinâmica da realidade social. As possibilidades que se apresentam com este refazer do círculo hermenêutico incidem justamente em uma melhor adequação à realidade. A relevância da reflexão teológica, em especial sobre a realidade de exclusão social decorrente do neoliberalismo, depende diretamente desse esforço.

## 2. A radicalidade ecumênica<sup>26</sup>

A perspectiva ecumênica é algo fundamental para todo e qualquer esforço teológico-pastoral. Esta visão, quando vivenciada existencialmente e/ou assumida como elemento básico entre os objetivos, altera profundamente o desenvolvimento de qualquer projeto, iniciativa ou movimento. A teologia ecumênica tem formulado novas perspectivas teológicas<sup>27</sup>. Em todos os campos da teologia, o dado ecumênico suscita novas e desafiantes questões.

No campo pastoral, à medida que as igrejas, nas bases, nas atividades e em encontros, contam com a participação de irmãos e irmãs de outras confissões, elas vão mergulhando cada vez mais no universo plural que a sociedade hoje representa. E mais do que isso, aprendem a fugir das respostas rápidas e unívocas e descobrem a existência de formas diferentes de compreender o mundo, a vida e a missão — igualmente válidas.

<sup>26</sup> Cf. o artigo CEBs e Ecumenismo: uma discussão a partir da dimensão ecumênica do Oitavo Intereclesial, publicado em *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB) 52(208), dez/1992.

<sup>27</sup> "Mabel Filippini empregou um termo que pareceu sumamente adequado e pertinente: 'transconfessionalidade'. Nas experiências ecumênicas que temos vivido, as pessoas não estão de maneira alguma menosprezando suas raízes confessionais. Não há sentido em fazê-lo, pelo contrário, buscamos nas raízes da confessionalidade os elementos positivos, as contribuições permanentes e as singularidades. Ao mesmo tempo descartamos aquilo que foi contingente ou já se encontra superado. Na experiência ecumênica na América Latina, não se trata de justapor denominações nem de articular confissões. Em verdade tem sido uma tentativa de empreender uma busca coletiva aos valores da fé bíblica, e nesta busca são transpostas as fronteiras confessionais e denominacionais". (JOSÉ BITTENCOURT FILHO, *Análisis socio-político de la Marginalidad desde la perspectiva latino-americana, Consulta-Evaluación del Proceso São Paulo, Lago-Yojoa-Honduras*, dez 1992).

## 2.1. Algumas bases teológicas e pastorais

A presença do "outro" é a dimensão interpeladora da prática ecumênica. Esta presença é desafiadora em diferentes aspectos. O primeiro ponto é a pluralidade. Embora cultuada, é possível assumir as dificuldades que todos os que temos trabalhado com a herança teórica do marxismo e com os referenciais da esquerda política encontramos nesse aspecto. Os reducionismos teóricos e metodológicos de expressiva parcela de agentes de pastoral e teólogos, em especial no "ver-julgar-agir" da pastoral popular, têm sido, muitas vezes, um exemplo de estar "pouco à vontade" nesse ponto.

O segundo significado importante da presença conjunta de evangélicos e católicos nos espaços da pastoral popular relaciona-se com as questões da mulher, motivado especialmente pela presença de pastoras. As teologias elaboradas na ótica da mulher têm enfatizado a existência de uma sensibilidade própria do fazer teológico feminino<sup>28</sup>. Por outro lado, é notório que para as pessoas, em especial os homens, se aproximarem da temática também é necessária uma peculiar sensibilidade. A questão ecumênica situa-se em plano semelhante. As pessoas que somam em sua trajetória uma experiência ecumênica, regra geral acrescentam aos eventos ou projetos uma sensibilidade distinta de abertura, afetividade e criatividade. Também o aprofundar da vivência ecumênica exige um reordenamento de sentidos e de sensibilidade aos fatos. Trata-se, como as mulheres, de possuir uma outra forma de ver o mundo, a Igreja e Deus.

É nessa confluência que a presença das pastoras adquire forte valor. As mulheres que exercem o ministério ordenado sinalizam outras possibilidades de participação eclesial e eclesiástica na vida das igrejas. Trabalhar em projetos comuns, conviver fraternalmente nas bases ou em encontros de natureza ecumênica fazem emergir perguntas teológicas sobre a questão ministerial. A participação de pastoras evangélicas nos espaços católicos ou em esforços comuns tem possibilitado, nos planos simbólico e de argumentação, que leigas e religiosas sintam-se reforçadas em suas lutas por mais espaço na vida eclesial, até mesmo pelo ministério ordenado.

O terceiro aspecto é o dado eclesiológico. Os fundamentos da presença protestante nos espaços da pastoral popular católica e vice-versa não se encontram num pragmatismo ecumênico. Além dos apelos

<sup>28</sup> Cf. IVONE GEBARA, MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER, *A mulher faz teologia*, Vozes, 1986); ANA MARIA TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, Vozes, 1990); ELSA TAMEZ, Fazendo teologia da perspectiva da mulher, in *O mistério de Deus na mulher*, ISER, 1990); MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*, Vozes, 1991.

bíblico-teológicos para a unidade dos cristãos, há elementos eclesiológicos que aproximam CEBs e Igrejas evangélicas. Os aspectos fundantes do protestantismo encontrados na experiência da Reforma do século XVI indicaram outra relação Igreja & Povo, qualitativamente distinta do clientelismo medieval. Esse “espírito” estruturante de comunidades está presente hoje, ainda que fragmentariamente, nas igrejas evangélicas, e foi identificado nitidamente no advento das CEBs na América Latina.

As igrejas evangélicas, não obstante desvios verticalistas e repressivos do protestantismo brasileiro<sup>29</sup>, trazem a presença do “espírito” que faz, a todos, sacerdotes. Esta é outra forte aproximação teológica com as CEBs: comunidade de iguais, espaço horizontal de participação, partilha e de encontro com Deus.

Faz sentido, no campo da pastoral popular, o encontro de evangélicos e católicos das CEBs, uma vez que a Bíblia tem sido a base da vivência eclesial de ambos. Para eles, é desafio concreto viver e pregar uma fé intensamente bíblica que possa ter os olhos diretamente voltados para as experiências do povo de Deus no passado (em todas as suas dimensões) assim como para o presente, para interpretá-lo, discerni-lo e reunir as melhores condições possíveis a fim de enxergar e caminhar para o futuro.

A primazia da fé e a experiência da gratuidade — dimensões caras ao protestantismo — formam outra realidade que legitima a presença conjunta de evangélicos e católicos na pastoral popular. Embora quase sempre ausentes das cartilhas e textos de apoio elaborados por agentes intermediários, é impressionante como esses elementos são constitutivos da vivência das CEBs. E isso demarca, de fato, para católicos e evangélicos, uma nova forma eclesial de ser.

Outro significado teológico da vivência ecumênica é a referência utópica. A presença conjunta de evangélicos e católicos nas atividades eclesiais aponta para o futuro e, necessariamente, precisa estar deslocada do real. Quando comunidades populares, ainda que de forma incipiente, começam a se unir em torno de uma proposta transformadora e comum, isso se torna uma ação política e profética. A unidade é, portanto, uma tarefa evangélica.

---

<sup>29</sup> RUBEM ALVES, na obra *Protestantismo e Repressão*, São Paulo: Ática, 1979, analisa como a ideologia liberal no protestantismo pode esconder componentes autoritários, como é o caso brasileiro.

## 2.2. *Missiologia e pedagogia do agir ecumênico*

As perspectivas bíblico-teológicas indicam que a missão precisa ser realizada ecumenicamente. Essa concepção supera o evangelismo, tratando-se, de fato, da missão em seu sentido amplo, relacionada às dimensões do Reino de Deus. Essa prática evidencia a distinção dialética entre os níveis eclesial e eclesiástico<sup>30</sup>, imprescindível para a discussão ecumênica. As iniciativas ecumênicas - sejam nos níveis de serviço, celebrativo, de estudos ou outros — ajudam a refazer, constantemente, a compreensão da missão e vêm ao encontro dos objetivos da pastoral popular.

É preciso abrir caminhos, dar sinais proféticos de unidade, ainda que pequenos, superando posturas já cristalizadas perante o ecumenismo, como aquela caracterizada por um otimismo festivo que considera a prática ecumênica em estágio avançado e pouco está atenta às limitações e diferenças dos diversos grupos. Ou, como outra postura, marcada por um pessimismo exigente que não considera os avanços do ecumenismo e não valoriza as pequenas iniciativas e possibilidades. A alternativa que se busca visa enxergar a unidade cristã numa dimensão histórica: valorizando seu desenvolvimento, limitações e possibilidades.

Os encontros e iniciativas que se dão nas bases das igrejas confirmam, em sua dimensão ecumênica, a convivência fraterna e de coresponsabilidade nas exigências político-sociais do Evangelho entre evangélicos e católicos. O plano formal das igrejas não dá conta dessa experiência, por isso novas formas de articulação dos cristãos precisam ser estabelecidas a partir de suas realidades locais. Essa perspectiva está em sintonia com os ideais de autonomia, descentralidade e de ter a realidade como ponto de partida — características das comunidades de base.

As pessoas que atuam ecumenicamente na pastoral, especialmente no campo popular, na grande maioria vivem sua fé por vezes de maneira inédita e fora dos padrões próprios das igrejas. Na verdade, muitos pagam elevado ônus pela radicalidade ecumênica e por seus compromissos políticos, nem sempre bem acolhidos pelas ferrugens

<sup>30</sup> "Preferimos falar de eclesiástico e eclesial para aludir à dialética permanente entre a dimensão institucional de nossa fé, sem a qual esta fé não adquire expressão histórica e que portanto é imprescindível, mas que não esgota a vitalidade, nem as funções ministeriais e testemunial do Evangelho. É preciso manter essa dialética entre instituição e movimento. Ver o cristianismo não como uma religião institucional, mas como uma proposta de vida, como o seguimento de Jesus, que muitas vezes entra em contradição e em confronto com os interesses institucionais". (JOSÉ BITTENCOURT FILHO, *Análisis socio-político de la Marginalidad desde la perspectiva latino-americana*, op. cit..

da dimensão eclesiástica. Alguns são cristãos evangélicos em diáspora<sup>31</sup>, outros proscritos, todos buscando o novo, como expressão do seguimento de Jesus.

Outro aspecto é a fragmentação das experiências. Não há, ainda, elementos de articulação das iniciativas ecumênicas. No Brasil, elas têm sido vividas por todos os cantos do País, todavia de forma diversa, modesta, às vezes embrionária, outras vezes com dimensão política mais acentuada. Algumas experiências conseguem continuidade, outras fragilizam-se com a mudança do pastor ou do padre. Umhas têm caráter mais eclesial e gratuito, muitas estão em torno de grupos para estudo da Bíblia. Em alguns lugares, têm-se implementado projetos comuns de formação pastoral e em outros, projetos econômicos.

Dois aspectos dessa diversidade e fragmentação da vivência ecumênica precisam ser ressaltados. Em primeiro lugar, aqueles que questionam a autenticidade do ecumenismo nas bases, por estar, muitas vezes, calcado somente na figura do pastor, da pastora ou do padre ou num pequeno grupo de leigos, precisam considerar que isso pode ser extremamente significativo devido ao caminhar histórico das igrejas. Em segundo lugar, é preciso olhar de forma especial e atenta para poder visualizar as vivências ou potencialidades ecumênicas nos diferentes espaços de atuação. Para os teólogos, assessores e lideranças e agentes da pastoral popular está colocada a tarefa de motivar esse novo olhar, com a sensibilidade necessária para este empreendimento teológico e profético.

### 2.3. *Ecumenismo, fé e cultura*

No Brasil, anos atrás, a temática do Oitavo Encontro Intereclesial de CEBs (Santa Maria-RS, 1992) interpelou profundamente católicos e protestantes<sup>32</sup>. Não obstante a clássica distinção entre ecumenismo e diálogo inter-religioso, o Encontro forçosamente ampliou, se não o conceito de ecumenismo, ao menos o leque de questões em torno da

<sup>31</sup> “Todavia, o próprio ecumenismo está a exigir uma reinvenção. Os modelos até aqui postos em prática estão, em grande parte, insuficientes ou esgotados. As novas formas de ser Igreja na América Latina ensinaram comunidades a nascerem sem um vínculo direto com a institucionalidade eclesiástica, sem, contudo, prescindir dela. É preciso reconhecer que o cristianismo histórico encontra-se cada vez mais afastado, quer ideológica, quer geograficamente, dos pólos de poder. Assistimos, conforme preconizara Richard Shaull há quase trinta anos, a uma nova diáspora do povo de Deus em meio à culturas que lhe são hostis. Contudo, o mesmo teólogo reconhecia nesta diáspora um movimento do próprio Espírito”. (JOSÉ BITTENCOURT FILHO, Crítica teológica da economia política - Notas Pastorais, *Contexto Pastoral* (18), jan-fev/1994, suplemento *Debate*).

<sup>32</sup> Veja o conjunto de artigos Culturas Oprimidas e Evangelização, em *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB) 52(208), dez 1992.

discussão ecumênica. O eixo da negritude na relação evangelização e cultura revelou que não se pode tratar de ecumenismo, no espaço da pastoral popular, sem fazer referência às religiões afro-brasileiras.

É certo que essa situação não é consensual nas bases das CEBs, como também não o foi entre os participantes do referido encontro. As referências aos cultos afros têm sido reivindicação quase estrita dos agentes de pastoral negros (APNs), e suas posturas nos diferentes fóruns de discussão e encontros têm facilitado enormemente a colocação da questão, todavia, não necessariamente, o aprofundamento dela.

Há carência de referenciais teóricos, em especial teológicos, para encaminhar mais adequadamente a perspectiva ecumênica que se abre com as aproximações entre CEBs e religiões afros. É natural que o momento seja mais de perguntas e perplexidade do que de formulações precisas, mas ainda está no horizonte um ambiente mais dialógico, no qual APNs e teólogos negros possam ultrapassar o nível da denúncia e, com criatividade, buscar novos e melhores caminhos para a aproximação desejada. Na questão ecumênica, portanto, outro grande desafio é um aprofundamento da relação teologia e culturas negras.

Entre as muitas questões — das quais boa parte vivida mais intensamente no plano existencial do que no racional pelos APNs —, é possível elencar, em primeiro lugar, a identidade religiosa. Como atingir uma prática ecumênica — a qual pressupõe distinção, pois sem ela não pode existir diálogo — se as perspectivas apresentadas para a questão da negritude não têm contemplado a distinção catolicismo & religiões afros, em especial o candomblé? Ou seja, quais têm sido as possibilidades concretas de aproximação e diálogo entre grupos católicos e candomblecistas, assumindo, cada qual, sua identidade religiosa? Essa questão parece ser relevante para o ecumenismo, enquanto o caminho sincrético tem sido forma de harmonizar interesses conflitantes — tanto no nível pessoal como no institucional. Em segundo lugar, situa-se a dimensão ética da fé. Como articular os imperativos éticos próprios das propostas pastorais orientadas pela TdL, principalmente a participação construtiva das pessoas e comunidades como forma de intensificar os sinais do Reino de Deus, com a mundividência que atribui aos orixás, por exemplo, a destinação efetiva da vida humana?

A teologia latino-americana deparou-se no início dos anos de 1990, com grandes e novos desafios. Um deles foi justamente, a articulação da prioridade do político que caracterizou toda a formulação da TdL com a dimensão cultural reivindicada por diferentes grupos de pastoralistas e teólogos. Isso se dá, todavia, com variações, uma vez que o protestantismo brasileiro não fincou bases na cultura nacional,

constituindo-se como subcultura<sup>33</sup>. Nesse sentido, os resgates culturais que as CEBs vêm fazendo trazem questões para o avanço do ecumenismo. Quando as ênfases da aproximação ecumênica concentravam-se na afinidade política e/ou na leitura da Bíblia, por exemplo, constituía-se para os evangélicos um caminho mais acessível e, pedagogicamente, mais favorável para a disseminação da proposta ecumênica nas bases. Assim como a valorização da religiosidade afro-brasileira tem acrescentado questões para as CEBs, os protestantes que advogam a causa ecumênica também deverão debruçar-se sobre esses novos pontos.

#### 2.4. *Por uma mentalidade ecumênica*

Para a pastoral popular e para a produção teológica latino-americana, criar uma cultura e mentalidade ecumênicas é algo que se impõe, uma vez que os novos desafios políticos e culturais têm rejeitado as formulações redutoras. A realidade é plural e fragmentada; portanto, os instrumentos de análise deverão ser múltiplos, seus resultados observados sob variadas perspectivas, e o agir, embora coordenado, deve oferecer diferentes opções. A referida dialética eclesial & eclesiástico se impõe com esta nova visão, não somente porque ilumina a temática fé e cultura, como situa as questões eclesiológicas das CEBs e de outros grupos do universo da pastoral popular.

A fé, o mundo e a missão que articula essas duas realidades precisam estar mergulhados nessa perspectiva plural e ecumênica. Como se sabe, toda renovação é árdua e dolorosa, o que significa que se a primavera voltar após o “inverno” — mencionado inicialmente — será de flores e espinhos.

### 3. *Novas tematizações*

#### 3.1. *A crítica teológica da economia política*<sup>34</sup>

As profundas mudanças no sistema capitalista estabeleceram, como já referido, a mais recente e sofisticada etapa deste sistema econômico: o neoliberalismo. Seguindo a própria lógica sistêmica, foram geradas, nos últimos anos, massas consideráveis da população, excluídas do mercado de trabalho e das possibilidades de aquisição de bens mate-

<sup>33</sup> Cf. JOSÉ BITTENCOURT FILHO, JORGE ATÍLIO IULLIANELLI, *Igrejas e Movimentos Sociais*, *Contexto Pastoral* 2(7); mar-abr/1992.

<sup>34</sup> Cf. JOSÉ BITTENCOURT FILHO, *Crítica teológica da economia política - Notas Pastorais*, op. cit.. Esta temática tem sido uma das ênfases programáticas de KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço.

riais, até mesmo os de natureza básica para a sobrevivência. Em função deste novo aspecto da realidade, os círculos teológicos e pastorais tiveram que se debruçar sobre a temática dos “excluídos do sistema”<sup>35</sup>. Com isso, novos desafios de compreensão da realidade surgiram, uma vez que os referidos círculos, no contexto latino-americano, em regra geral, utilizavam como referência o binômio dominador/dominados para compreender a realidade. A crítica teológica da economia política representa, portanto, um salto de qualidade nas reformulações necessárias da TdL<sup>36</sup> especialmente em função das transformações sócio-políticas e econômicas já referidas.

A reflexão teológica sobre a economia se dá num contexto de confronto entre dimensões que reivindicam sacralidade. O discurso e a prática do neoliberalismo remontam a exigências de sacrifícios humanos, a perspectivas absolutistas e globalizantes e a promessas de retribuição dos investimentos e de prosperidade, o que possibilitou cunhar a expressão deus-mercado. Não há necessidade de legitimação religiosa para esse sistema, pois ele, em si, é religioso.

A perspectiva cristã indica que nada é religioso em si mesmo. No plano bíblico, os sacrifícios humanos são relativizados pela Graça divina, os sacrifícios rituais são até mesmo abominados quando deixam de ser expressão da justiça.

Do ponto de vista pastoral, urge reforçar as ações de solidariedade e de afirmação da dignidade humana, uma vez que a lógica sistêmica considera tais ações como empecilho ao funcionamento auto-regulador do mercado. Ou seja, as ações humanas de solidariedade e de luta pela dignidade impedem a “mão invisível” do sistema.

O segundo aspecto, trata de uma elucidação, a mais transparente possível, do Reino de Deus como a referência utópica-escatológica

---

<sup>35</sup> Nos ambientes pastorais, a expressão “excluídos” tem obtido destaque. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, da Igreja Católica Romana, lançou como tema de sua Campanha da Fraternidade de 1995, realizada nacionalmente todos os anos, a “Fraternidade e os Excluídos”. Outros grupos, católicos e protestantes, têm trabalhado sob esta temática. Um primeiro conjunto de textos sobre o assunto foi organizado na revista *Tempo e Presença*, sob o título “Os excluídos do sistema” (nº 268, mar-abr/1993).

<sup>36</sup> A relação entre teologia e economia vem sendo trabalhada por diversos autores. Veja, entre outras, as obras de FRANZ HINKELAMERT e HUGO ASSMANN, *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*, Petrópolis: Vozes, 1989; de HUGO ASSMANN, *Desafios e Falácias: ensaios sobre a conjuntura atual*. São Paulo: Paulinas, 1991, e *Crítica à lógica da exclusão: ensaio sobre teologia e economia*, São Paulo: Paulus, 1994); de JULIO DE SANTA ANA, *O amor e as paixões: crítica teológica à economia política*, Aparecida: Santuário, 1989; e de JUNG MO SUNG, *Teologia e Economia: repensando a Teologia da Libertação e utopias*, Petrópolis: Vozes, 1994, e *A idolatria do capital e a morte dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 1989.

para todos os projetos. Isso ganha destaque, especialmente em função de confusões e simplificações no contexto da pastoral popular entre Reino de Deus e projetos históricos. Há de se retomar o Reino como o grande e único horizonte para as ações políticas e pastorais.

### 3.2. Proscrição<sup>37</sup>

A temática da proscrição tem sido uma retomada de princípios e intuições presentes nos primórdios da TdL e que não foram priorizados posteriormente. Ela indica a necessidade de crítica a todo e qualquer dogmatismo, autoritarismo e preconceito, além de uniformidades e imediatismos políticos, e aponta “para a grande utopia do reino e a provisoriade e transitoriedade dos modelos políticos”.

Um esboço desta perspectiva teológica, considera como referencial teórico, em primeiro plano, a vertente da utopia, conforme a tradição bíblico-teológica em especial o profetismo. A segunda vertente, trata do *kairós*. A lógica do “tempo oportuno”, ao ser vivenciada por qualquer pessoa ou grupo, gera uma ruptura criativa com as lógicas formais. E a terceira vertente representa a crítica a toda e qualquer falsa segurança e idolatria. Dessa forma, busca-se responder às indagações existenciais que superam os dogmatismos e ortodoxias das instituições, sejam elas quais forem<sup>38</sup>.

O protótipo do proscrito é Jesus Cristo. A rejeição sofrida por ele (Cf. Jo 1,10-11) atesta essa condição. A sedução e o apelo trazido por Cristo motivam as pessoas a um outro tipo de vivência fora dos padrões institucionais e hegemônicos. Essa radicalidade evangélica gera a proscrição e a exclusão.

---

<sup>37</sup> A temática da proscrição é original e deverá ser aprofundada. Ela tem sido elaborada ensaisticamente pelo frei PAULO CEZAR BOTAS, assessor de KOINONIA Presença Ecológica e Serviço. Veja os artigos do autor: Esboço para uma Teologia da Proscrição, op. cit.; Proscrição: a radicalidade evangélica, *Tempo e Presença* 15(268), mar-abr/1993; O sinal da proscrição: Caím para os homens, Abel para Deus, *Tempo e Presença* (166), mar 1981, 15-8; e de JOSÉ BITTENCOURT FILHO, Desafios da Pastoral nos anos de 1990: um enfoque ecumênico, *Contexto Pastoral* 1(4), out-nov/1991.

<sup>38</sup> Cf. PAULO CEZAR BOTAS, A santidade da proscrição: escândalo e loucura, Mimeo. “Novos paradigmas estão sendo vivenciados para responder à totalidade pneuma, psiquê e soma (I Ts 5,23), num confronto ideológico e político permanente, em que o proscrito é sempre sinal de contradição (Jo 9). A advertência profética contra os totalitarismos, o conflito entre os valores da existência e os valores do dinheiro e o amor à humanidade pelo que ela deveria ser - um organismo livre e sem limitações - são elementos fundantes da sua proscrição”. Em sua esperança o proscrito aprende a rir e a exercer a sua irreverência como sinal de acolhimento das diferenças e dos diferentes, afirmando que viver é sempre plural. (idem).

### 3.3. Gratuidade e libertação<sup>39</sup>

Introduzir a gratuidade nas reflexões da teologia latino-americana tem sido árdua tarefa, considerando que a lógica racional que se encontra em sua base, na maioria das vezes, tornou-se instrumental e dogmática. Assim, a ânsia ou indicação da gratuidade na espiritualidade e vivência eclesial foi considerada como pertencente ao reino do supérfluo, do ineficaz, do arbitrário. Outras vezes, até identificou-se na espiritualidade do gratuito um “desvio pequeno-burguês”, por desfocar as lutas políticas e sua busca da “espiritualidade do conflito”.

A vivência eclesial necessita superar constantemente o predomínio da razão organizativa em relação à dimensão especificamente religiosa. A pregação evangélica deve suscitar os potenciais de bondade, amor e justiça de cada pessoa, além de observar as dimensões de informalidade, fervor religioso e afetivo presentes na matriz cultural brasileira. Quando a espiritualidade transforma-se em racionalidade pastoral, as pessoas não encontram correspondência em sua expectativa de vivência da fé. Por outro lado, se a espiritualidade é o canal de “troca” com Deus, de auto-salvação do ser humano, ainda que responda à expectativa de multidões, deve ser questionada.

No caso da experiência eclesial do protestantismo brasileiro, historicamente, as expressões de gratuidade próprias da espiritualidade bíblica não foram favorecidas. As comunidades possuíram — em sua maioria ainda possuem — uma vivência religiosa marcada por artificialismos e exclusivismos. Essas marcas não favorecem uma prática libertadora (nos moldes dos desafios apresentados pela TdL nas últimas décadas) nem a dimensão da gratuidade (fundamental nas raízes teológicas da tradição protestante). A espiritualidade “de resultados”, própria do moralismo pietista (teologia da retribuição), mistura-se agora a outra também de “resultados”, como gravar discos, fazer shows, ascender socialmente (teologia da prosperidade). Esta realidade tão fortemente presente nas Igrejas evangélicas necessita ser objeto de reflexão teológica e pastoral.

A gratuidade é uma grandeza autônoma, importante em si, que dispensa instrumentalizações (Gálatas 2). Acima de tudo, é possível viver a gratuidade gratuitamente, como um “clima” que envolve a vivência humana.

O Sermão da Montanha indica, sobre as bem-aventuranças (Mateus 5,1-12), que a pureza de coração é, especialmente, esvaziamento dos dogmatismos e imposições. A humildade é estar radicalmente envol-

<sup>39</sup> Cf. o artigo *A espiritualidade entre a libertação e a gratuidade*, publicado em *Contexto Pastoral* (24), jan-fev/1995.

vido nos processos políticos libertadores, todavia com um sentimento de “servo inútil” e pecador. Trabalhar pela paz é não fazer da luta o fim último, compreendendo-a apenas como meio provisório sem construir uma mística da luta e sim da paz e da conciliação.

A eclesiologia que possa advir das experiências de gratuidade remonta às aproximações humanas desinteressadas, destitui de valor a lógica utilitarista presente na sociedade, especialmente a moderna. Também abre perspectivas para a dimensão transcendental, ao romper com os racionalismos exacerbados. A gratuidade é experiência de despojamento e de abertura ao mistério<sup>40</sup>.

No plano das consciências pessoais e os conseqüentes relacionamentos comunitários, políticos ou institucionais, a experiência de despojamento significa não se apegar aos totalitarismos, mas abrir-se ao outro. A “opção pelos pobres”, que caracteriza a teologia e a prática latino-americana, deve estar ao lado da “opção pelo outro”, constituindo-se numa alteridade capaz de revisar e auto-revisar todos os projetos. Valorizar somente os aspectos que encontram identificação exata e homogênea consigo mesmo não é valor evangélico. É preciso uma abertura ao imprevisível e uma busca incessante do inesgotável.

### ***Conclusão: Por uma nova linguagem***

Nos momentos de perplexidade e de busca de novos referenciais, cabe ao exercício teológico ouvir as perguntas da fé e procurar explicitar o conteúdo dela vivenciado por milhões de pobres e marginalizados — conforme é a vocação da teologia latino-americana. Urge retomar, após décadas, os constantes questionamentos do teólogo protestante Richard Shaull, um dos precursores da TdL: “Onde Deus está agindo?”.

Não se trata de colocar em questão a opção pelos pobres, presente no contexto pastoral e teológico latino-americano. É necessário manter esta opção, mas abandonar as generalidades e perceber que os pobres têm legitimado o reajuste sócio-político e econômico, não sendo elementos de libertação. Uma análise mais apurada da sociedade precisa apontar canais mais férteis de ações libertadoras e indicar também uma pastoral de alianças — embora a expressão, apropriada da linguagem política, não seja a mais adequada.

<sup>40</sup> Como afirmou o teólogo Karl Barth: “A Igreja possui, assim como todos os trabalhos divinos, uma base eterna na livre e graciosa auto-determinação de Deus. A primeira palavra em relação à doutrina da Igreja necessariamente será sua eleição eterna”. (*Church Dogmatics*, Vol IV, 2. Edinburgh: T. & T. Clark, 1958).

Em relação à experiência eclesial dos pobres, talvez seja possível ampliá-la a partir de vivências mais produtoras de felicidade e mais fortemente marcadas pela gratuidade. Vivenciar a devocionalidade da fé, fortalecendo um senso comunitário de expressão religiosa, que construa, até mesmo, uma alternativa ao utilitarismo e ao individualismo presentes na religiosidade popular — pentecostal, católica ou não-cristã. Trata-se de buscar novas sínteses entre gratuidade e eficácia, fé e política, que respondam aos anseios do povo.

No campo da pastoral popular, é impressionante a precariedade na qualidade de vida das pessoas. Deus tem ouvido o sofrimento do povo (Exodo 3) e atuado como consolador e sedutor (Lucas 5,23). Todavia, a racionalidade da pastoral popular tem dificultado fazer o mesmo. Como escutar o povo se ele não fala? Os pobres, para manifestarem sua resistência, o fazem a partir de uma produção simbólica - esta é a linguagem do oprimido.

Os projetos de conscientização estarão destinados ao insucesso se não mergulharem na tensão com a produção simbólica popular. É preciso descobrir constantemente as “passagens secretas” entre a produção simbólica e a prática material.

As manifestações da cultura não podem ser reduzidas pelo olhar ortodoxo das ciências ou da pastoral. Isso já ocorreu com os modelos de organização popular e redundou em sérios danos à prática política dos grupos de esquerda, à produção teológica e à pastoral popular. As festas, a ruptura irônica e criativa com os padrões sociais, as celebrações, o prazer, as devoções, o cotidiano — sofrido e alegre — revelam o papel da dimensão lúdica na existência humana. E tal é a novidade (Evangelho) — sem a necessidade de instrumentalização —, que surge daí: reforço de identidade, socialização e um refazer da vida com novas utopias e dignidade.

Esse é um processo árduo e com poucos caminhos trilhados. Requer escutar falas não-ditas ou “mal-ditas”, sem respostas previamente determinadas, sem dogmatismos. Talvez por isso seja inseguro. Como tarefas teológicas estão colocados: refazer o círculo; ouvir novamente as questões, mergulhar na análise da sociedade como os peixes (e não o olhar superficial das aves) e, humildemente, contribuir para o seu reverso.

Endereço do Autor:  
Rua Emília Nunes Costa, 282 / 202  
25010-210 Duque de Caxias — RJ