

Os temas de Santo Domingo

Reflexões a partir da "Secunda Relatio" (fevereiro de 1992)

Alberto Antoniazzi

Em outubro próximo, reunir-se-á em Santo Domingo (República Dominicana) a IV Assembléia do Episcopado Latino-Americano. Os temas, definidos pelo Papa João Paulo II em 12 de dezembro de 1990, são *Nova evangelização — Promoção humana — Cultura cristã*.

Nesta altura (março de 1992), já circularam e foram discutidos dois documentos preparatórios: *Elementos para uma reflexão (ER)*, fevereiro de 1990, precedido por uma primeira versão de circulação restrita) e *Documento de Consulta (DC)*, abril de 1991). As contribuições das Conferências Episcopais e de outros organismos foram reunidas numa síntese, conhecida como *Secunda Relatio (SR)*, fevereiro de 1992). A partir dela, está sendo elaborado o *Documento de Trabalho*¹.

Tendo algum conhecimento das reflexões e debates desenvolvidos até agora, procurarei apresentar mais algumas observações críticas, a partir da situação do Brasil, com a finalidade de aprofundar e ampliar a discussão. Não me deterei nos assuntos já debatidos e nas contribuições sobre as quais já existe consenso. Tentarei levantar algumas questões novas, mais discutíveis, menos voltadas para o passado recente do que para o futuro próximo.

1. O "ver"

A *Secunda Relatio (SR)*, organizando as sugestões das Conferências Episcopais, voltou ao esquema do *ver-julgar-agir*, parcialmente modificado pelo *DC*.

¹ Publicado em junho de 1992 (NdR).

Concentrou numa primeira parte a “Visão pastoral da realidade”, subdividindo-a em três capítulos:

1º Visão histórica;

2º Visão da realidade social;

3º Visão da realidade eclesial.

Concentraremos nossas reflexões sobre o capítulo 2, “A visão da sociedade”.

O “ver”, contrariamente ao que às vezes se acredita entre agentes de pastoral, não é uma empresa fácil. Bastaria recordar quantas vezes, nos evangelhos, Jesus se queixa da cegueira dos próprios discípulos, além da dos seus adversários.

Tampouco parece correto pensar que visão “pastoral” signifique visão simplificada e, muito menos, ingênua. Enquanto *pastoral*, é a visão de pastores que querem descobrir “alegrias e angústias” do povo e caminhos para conduzi-lo (ou acompanhá-lo) na busca das fontes da vida. Mas, exatamente por isso, não pode deixar de ser *visão*, compreensão das situações reais e de suas causas, se quiser realmente levar à sua finalidade.

Na sociedade complexa em que vivemos, cujas mudanças são rápidas, tal visão não pode deixar de recorrer às ciências sociais, mesmo que seu uso exija espírito crítico e que as próprias ciências estejam longe de possuir uma teoria satisfatória a respeito da sociedade atual. Será necessário, inclusive, discutir atentamente em que medida teorias elaboradas em outros contextos se aplicam à América Latina ou ao Brasil ou, em outros termos, qual a evolução real de uma determinada sociedade ou grupo no contexto da crescente interdependência mundial.

Para a compreensão da sociedade latino-americana (com referência à temática específica de Santo Domingo), parece-nos útil tomar das ciências a distinção entre *sistema* e *mundo vital*. Trata-se de duas *dimensões* da sociedade, que operam com relativa autonomia. Sua distinção oferece um instrumento — generalíssimo talvez, mas útil — para compreender um pouco melhor a complexidade da sociedade atual.

Por *sistema*, entende-se o conjunto das atividades voltadas para a *produção* de bens materiais e culturais, através dos quais a humanidade domina o mundo e garante a sua sobrevivência e o desenvolvimento do seu poder. Característica do *sistema* é que muitos dos seus mecanismos de funcionamento não são percebidos pelas consciências e se impõem impessoalmente à própria sociedade.

O *mundo vital*, ao contrário, é o mundo da experiência vivida, onde se produzem o sentido das ações humanas e a comunicação entre as pessoas. Este é o mundo da *cultura*, pressuposto ou pano de fundo que, mediante a linguagem, torna possível a comunicação e a convivência².

² Cf. Manfredo Araújo de OLIVEIRA, “A dinâmica atual da cultura brasileira e os desafios da evangelização”, *Convergência* 25 (1990) 304-320 (especialmente 304-306 e a bibliografia aí citada).

O fenômeno religioso pode ser abordado segundo os dois enfoques: da *experiência vivida* (e da interpretação cultural que pressupõe) e da *dimensão sistêmica* (ou institucionalizada)³. Uma visão mais completa da religião, mesmo cristã, exige — do ponto de vista sociológico (o “ver” que procuramos aqui) — que seja considerada a relação dialética ou de interação entre a dimensão da experiência vivida e a da instituição religiosa, que se insere como um subsistema específico no âmbito do sistema social.

Nas *sociedades tradicionais* (cujo modelo continua presente em alguns agentes de pastoral, quando pensam a relação religião-sociedade), a religião constituía o eixo central da sociedade e a ela, de algum modo, subordinavam-se os outros aspectos.

Nas *sociedade modernas*, não há mais um eixo central ou, pelo menos, este lugar não é mais ocupado pela religião⁴. O *sistema social* se diferenciou em instituições ou subsistemas especializados (economia, política, ciência, técnica, meios de comunicação em massa, etc.), cada um reivindicando sua autonomia e se desenvolvendo segundo leis próprias, rejeitando (em princípio) as interferências dos outros subsistemas.

Quais as repercussões dessas mundaças sistêmicas sobre o “mundo vivido” e a cultura? Em linhas gerais e simplificadas, pode-se afirmar, antes de tudo, que — contrariamente às primeiras previsões — a influência do sistema não tem gerado uniformização ou homologação cultural das sociedades modernas, mas antes tem favorecido o pluralismo cultural. A sociedade moderna, com seu sistema concebido apenas como funcional ou instrumental, tem perdido o sentido de valores comuns referenciais para toda a sociedade, enfraquecendo a dimensão ética do agir humano e deixando as opções éticas, religiosas e culturais à decisão dos indivíduos. Gera-se assim uma situação contraditória, que está se tornando mais evidente na formulação dos pensadores ditos pós-modernos.

Inicialmente, a modernidade se apresenta — face à sociedade tradicional, onde os papéis são rigidamente predeterminados — como a sociedade da liberdade individual, onde cada indivíduo pode escolher sua profissão, seu partido, sua religião e seus valores. O individualismo e o pluralismo, porém, levados ao extremo, solapam as bases da própria convivência social e trazem de volta, ao menos nos indivíduos mais conscientes, a questão ética e dos valores comuns, como condição de uma sociedade democrática, que não se destrua a si mesma ou degenera em mera administração tecnoburocrática de bens e serviços.

O mesmo resultado de degeneração do mito moderno do progresso e do bem estar generalizado se revela, de forma ainda mais aguda, no desequilíbrio de recursos entre países do Norte e do Sul (o *SR* fala de uma desproporção na riqueza da ordem de 25:1) e, dentro do mesmo país, entre as diversas classes

³ Cf. Stefano MARTELLI, *La religione nella società post-moderna...*, Bologna: EDB, 1990 (sobre a dimensão sistêmica, cf. cap. I; sobre a experiência religiosa, cap. II).

⁴ A *modernização* ou o processo de passagem de uma sociedade à outra é — sob o ponto de vista religioso — denominado *secularização*, termo que gerou infindáveis discussões.

sociais (no Brasil, em 1989, a renda dos 10% mais ricos era cerca de 90 vezes superior à dos 10% mais pobres).

As diferenças — tanto institucionais quanto no interior dos países da América Latina — acentuaram-se nos últimos dez ou quinze anos. Que forças sociais podem lutar no sentido de maior justiça ou menor desigualdade? As mudanças econômicas e políticas recentes enfraqueceram o movimento sindical e os partidos políticos que lutavam nesse sentido. Novos movimentos sociais, porém estão emergindo, para a defesa e promoção de direitos humanos fundamentais, que se impõem acima dos interesses particulares de grupos, classes, culturas, corporações... Podemos citar: o movimento que reivindica igualdade de direitos para a mulher, superando as numerosas discriminações de que é objeto; o movimento ecológico, que luta contra a poluição do ar, água e terra, reivindicando a preservação da natureza e dos bens indispensáveis à sobrevivência humana; o movimento pacifista, que combate a guerra e as diversas formas de violência, pregando a autodeterminação dos povos e das minorias étnicas ou culturais.

Será tarefa de um "ver" mais perspicaz e de uma análise mais aprofundada discernir as possibilidades e perspectivas desses movimentos modernos, no contexto latino-americano, e suas possíveis alianças com os movimentos populares, com raízes nas culturas tradicionais e nas lutas sociais das últimas décadas.

Certamente, ao menos no contexto do Brasil e de outros países da América Latina, não se pode subestimar o avanço da modernidade, mesmo que tenha efeitos desastrosos, e sonhar com a conservação de uma sociedade tradicional, que perde progressiva e rapidamente suas bases econômicas e sociais.

Mesmo no plano cultural e religioso as conseqüências são evidentes, embora diferenciadas e não uniformes.

No plano da experiência vivida, da *religiosidade* de pessoas e grupos, avança uma *nova sensibilidade*, que privilegia o desejo de auto-realização, de experiência pessoal, de opção individual.

O fenômeno penetra até nas Igrejas e religiões tradicionais, mas pode chegar a uma religião invisível, feita apenas de crenças ou convicções interiores, sem práticas comunitárias; pode também revestir-se de formas orientais (hindus, budistas ou japonesas), em que a meditação e a busca da paz interior, da descoberta do eu profundo tomam o lugar do encontro com Cristo ou com o outro, o próximo ou o irmão.

Em reação à modernidade, não faltam contudo formas opostas de integralismo, tradicionalismo, sectarismo. A segurança que a modernidade não oferece é garantida por grupos fechados, com liderança autoritária e regras estritas de comportamento.

Em outros casos, mesmo entre profissionais ligados ao mundo técnico-científico, multiplicam-se os recursos à magia, à astrologia, ao esoterismo.

No plano sistêmico, a secularização continua. Contudo, a religião não encontrou somente um (inesperado?) despertar no mundo vital das pessoas e no

âmbito das culturas. Encontrou também um espaço, dentro da sociedade, para a sua atuação como instituição ou como Igreja. É sabido o relevante papel da Igreja Católica na América Latina, durante as décadas de 70 e 80, na defesa dos direitos humanos e na caminhada para a democratização.

A análise das atuais e futuras condições sócio-políticas deverá mostrar mais claramente os caminhos de atuação da Igreja, num contexto por muitos aspectos mais difícil do que no passado recente. Provavelmente, tais caminhos passam pela capacidade de a Igreja suscitar um consenso amplo ao redor de uma nova ética social e de um projeto de reconstrução da solidariedade social, duramente atingida pela modernização recente.

A problemática que acabamos de acenar, salvo engano, está pouco presente na *SR* (onde não há nenhuma análise da nova religiosidade) e no *DC* (que é sensível ao problema da desintegração social e da violência⁵, mas se limita à descrição dos fatos, sem apontar mais atentamente as causas; o *DC* dedica também alguns números à "fome do sagrado" e às "seitas" [cf. 287-301]).

2. O "julgar"

A reflexão ou "iluminação teológico-pastoral" (cf. II parte da *SR*; IV parte do *DC*), se quiser ser fiel ao método ver-julgar-agir, não pode limitar-se a justapor ao "ver" considerações doutrinárias, mesmo que válidas e vigorosas. É preciso que a reflexão se exerça a partir da realidade discernida no "ver" e, à luz de critérios teológicos, aponte para o "agir".

Objetivos de Santo Domingo são a nova evangelização, a promoção humana e a cultura cristã.

Convirá, portanto, começar pelo tema da *evangelização*. A questão, porém, não é a evangelização de todos os tempos, mas a de hoje e de amanhã, do futuro que se descortina desde o nosso horizonte. É claro que nossa abordagem pode levantar apenas alguns questionamentos sobre um tema tão amplo, onde estão em discussão hoje tanto a análise da realidade quanto os pressupostos teológicos.

Podemos formular um primeiro questionamento através da comparação entre os conceitos de *anúncio* e *testemunho*.

A evangelização é freqüentemente identificada com o anúncio de Jesus Cristo ou, pelo menos, este anúncio é considerado o primeiro passo da evangelização (cf. *SR*, item 7.7.1, p. 107).

Mesmo na América Latina, a falta de evangelização de muitos que se dizem ainda católicos, suscita o problema de uma nova ou segunda evangelização (cf. *Redemptoris Missio*, nº 33). Muitos insistem sobre a necessidade de um primeiro anúncio ou *kérygma*.

⁵ Cf. III parte, itens 2.3 e 2.4, nº 252-281; 3.2 e 3.6, nº 368-383; 415-419.

Uma observação mais atenta do Novo Testamento oferece, porém, um critério matizado para iluminar os desafios atuais. Na primeira geração cristã, é clara a predominância do anúncio do Evangelho, da dimensão querigmática da missão cristã. Mas na segunda geração o acento já é outro. A ênfase se desloca do anúncio para o testemunho⁶. Basta examinar a Primeira Carta de Pedro, que pede aos cristãos da Osia um testemunho irrepreensível que impressione os pagãos, e a disposição “a prestar contas da esperança que está em vós (cristãos)” (1 Pd 3,15).

A questão a ser levantada é da *analogia* entre nossa situação e a da segunda geração cristã. Nos dois casos, depois do primeiro anúncio, estaríamos no momento em que o Evangelho já foi pregado e sua novidade é conhecida. Diante dele, já houve uma tomada de posição — favorável ou não — a partir de disposições abertas ou de preconceitos.

Até os próprios cristãos — com suas virtudes e fraquezas — influenciaram essas primeiras tomadas de posição⁷. *Mais do que procurar um renovado anúncio*, tratar-se-ia, em suma, de *aprimorar a qualidade evangélica* das comunidades cristãs, ou de tornar a Igreja Católica um *testemunho* mais crível do Evangelho de Jesus⁸.

Uma segunda razão para acentuar o *testemunho* (de preferência ao anúncio) é a situação atual de pluralismo religioso. Nesse contexto, a evangelização — mais que começar pelo anúncio — culmina nele. O primeiro passo do evangelizador é a inserção no ambiente a evangelizar, a solidariedade ativa com “as alegrias e esperanças, tristezas e angústias” da humanidade (GS 1), o serviço aos outros, o empenho pela justiça e a libertação, o diálogo inter-religioso e a partilha da oração. Todas essas atitudes são verdadeira evangelização e preparam o anúncio explícito e completo da mensagem cristã⁹.

Após estas observações metodológicas, é preciso aprofundar a questão do *conteúdo* da evangelização.

⁶ Cf. J. P. JOSSUA, “Testimonianza”, *EncTeol*, 1108-1119.

⁷ Na América Latina, os 500 anos de cristianismo não são para todos, igualmente, “boa nova”. Para indígenas e descendentes de africanos escravizados, para pobres e marginalizados, podem significar uma *mensagem* que merece mais crédito do que seus *seguidores*, um Cristo mais digno de fé que sua Igreja.

⁸ A *SR* aponta “fortalecimento e aprofundamento da fé” como um dos objetivos da nova evangelização — cf. item 7.5. A primeira versão dos *ER* insistia, com base em *Puebla* 273, que a comunidade eclesial deveria ser “modelo” da nova sociedade.

⁹ Cf. o importante documento do SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS, “A Igreja e as outras religiões”, de 10 de junho de 1984, que apresenta como passos da evangelização: presença e testemunho vivo da vida cristã; empenho concreto ao serviço dos homens e toda a atividade de promoção social e luta contra a pobreza e as estruturas; a vida litúrgica, a oração e a contemplação; o diálogo; o anúncio e a catequese, quando se proclama a boa notícia do Evangelho. “Tudo isso faz parte do conceito amplo de missão”. *SEDOC* 18 (1984) 387-399 (390, nº 13). Cf. *Igreja, comunhão e missão* (*Doc. CNBB* nº 40), 116, nota 67. Cf. também *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja do Brasil 1991 — 1994* (*Doc. CNBB* nº 45), nº 53-56.

Diante da modernidade, desde o século passado, primeiramente na teologia evangélica, mais tarde também no campo católico, delinearam-se duas tendências principais (aqui apresentadas apenas esquematicamente, como estímulo à reflexão):

— a primeira, conhecida em alguns países como liberal, interpreta a mensagem evangélica em harmonia com (ou em função de) a modernidade, fazendo de Jesus um precursor dos ideais modernos de liberdade, fraternidade, igualdade e o profeta de um Deus Pai de todos os homens, que garante uma ética universal;

— a segunda, conhecida como teologia dialética, acentua a novidade de Cristo e a inconciliabilidade entre mensagem evangélica e ideais ocidentais e burgueses, chegando — em algumas expressões — a condenar também as religiões como idolatria.

Trata-se de saber se é possível uma outra posição que, sem “reduzir” o conteúdo do Evangelho nem suprimir a sua novidade, possa acolher os valores do mundo moderno, através de um discernimento crítico.

Algo semelhante foi tentado — de uma forma que alguns julgaram ingênuo ou pouco maduro — pela Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*¹⁰. Ela tem, ao menos, o mérito de apontar questões teológicas de grande relevo para a avaliação da modernidade e, conseqüentemente, da missão da Igreja na América Latina dos próximos anos:

— a questão do valor da *criação*, essencial para fundar a *autonomia* das realidades terrestres e, hoje, a ser relida à luz da questão ecológica, superando uma concepção estreita ou até equivocada do domínio do homem sobre a natureza; neste sentido, textos patrísticos e orientais sobre a dimensão cósmica do plano de Deus, desenvolvendo a teologia das Cartas aos Colossenses e aos Efésios, poderiam enriquecer uma tradição ocidental demasiadamente centrada no homem e no pecado¹¹;

— a questão do valor da *história* e da avaliação das obras humanas, das diversas culturas, vistas não apenas como manifestação passageira de um mundo que se dissolve (“*solvet saeculum in favilla*”!¹²), mas como expressão definitiva — no bem e no mal — da liberdade humana, que tem uma dimensão escatológica no presente e não apenas no futuro; questão teológica de extremo relevo, apesar do desencanto pós-moderno com o progresso e a história; questão mal resolvida pela teologia cristã, mesmo na *Gaudium et Spes*, que não foi além de uma metafísica personalista, incapaz de articular organicamente as observações — mesmo preciosas — sobre família, economia, cultura, política¹³;

¹⁰ A Constituição *Gaudium et Spes* do Vaticano II (1965) foi, numa certa medida, criticada pela *Relatio finalis* do Sínodo de 1985, que apontou várias complementações.

¹¹ Sobre as recentes tendências da teologia da Criação, cf. A. GANOCZY, “Creazione”, *EncTeol*, 157-163; Pedro TRIGO, “Creación y mundo material”, *MyLib* II, 11-48; J. FANTINO et alii, *Théologie de la Création*, *RSPHTh* 75 (1991) 651-665.

¹² Seqüência *Dies irae*, da missa de defuntos: “o mundo desfaz-se em cinza” (*NdR*).

¹³ Cf. Antonio ACERBI, *La Chiesa nel tempo*. Milano, Vita e Pensiero, 1979, 182-272.

— a questão do *específico cristão* ou da novidade absoluta e única de Cristo, manifestação do amor gratuito de Deus Pai e chamado a uma nova dimensão da existência humana, que pode gratuitamente atingir sua expressão mais plena (cf. GS 22).

Uma compreensão maior do conteúdo da evangelização passa, necessariamente, por uma compreensão mais profunda da figura de Cristo ou da cristologia.

Ora, a compreensão corrente da figura de Cristo parece demasiadamente carregada por uma *visão apocalíptica* do Reino e da história. O presente é — mais ou menos conscientemente — desprezado, na expectativa de um futuro iminente, diante do qual o mundo atual não tem valor. Seja na forma atribuída a Jesus ou a Paulo, de um Reino de Deus essencialmente vindouro, seja nas formas secularizadas de uma visão da história que condena radicalmente a sociedade presente e aguarda sua transformação total em uma nova sociedade, não há um reconhecimento efetivo dos valores da terra e do tempo que vivemos.

É provável que as duas concepções da escatologia — que simplificada-mente distinguimos como escatologia presente e escatologia futura — correspondam a duas situações diferentes da Igreja. Na primeira geração cristã e ao redor dos acontecimentos que culminaram na destruição do templo de Jerusalém (ano 70 d. C.), a escatologia futura e a expectativa da parusia iminente levam a desprezar o “mundo que passa”. Outra geração cristã, longe da Palestina e das expectativas apocalípticas, começou a viver a fé no contexto das cidades helenísticas e a ver com outros olhos as obrigações cotidianas do matrimônio, do trabalho, da vida cívica. João, de uma forma particular e talvez insuperável, mostrou a *escatologia presente*, no Reino já realizado em Cristo e na comunidade dos discípulos.

Contrariamente a uma exegese apressada e unilateral, embora amplamente difundida no século XX, Jesus não é apenas o portador da escatologia futura. A moral da responsabilidade histórica, desenvolvida por Paulo e outros autores do NT, tem fundamento no próprio ensinamento de Jesus¹⁴. O ensinamento sapiencial de Jesus ressalta a manifestação da vontade de Deus Pai na *criação*, na *experiência humana* (na história) e na própria *experiência*, única e gratuita, de Jesus¹⁵.

Se estas pistas, ainda pouco exploradas, revelarem-se adequadas, elas podem levar a uma reflexão teológica mais ampla e fecunda para iluminar a missão evangelizadora da Igreja no contexto da modernidade latino-americana. É o que tentaremos apontar brevemente numa terceira e última secção.

3. O “agir”: Promoção humana e inculturação do Evangelho

Os objetivos de Santo Domingo são definidos como três. Adotamos, como hipótese, que o objetivo mais geral (a *nova evangelização*) se concretize nos

¹⁴ Cf. Leonhard GOPPELT, *Teologia do Novo Testamento*, Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1982, vol. II, 435-437; cf. vol. I, 137-145.

¹⁵ Cf. Giuseppe SEGALLA, “La triplice funzione dell’esperienza nell’etica sapienziale di Gesù”, *Teol.* 16 (1991) 101-146.

dois outros: a *promoção humana* (que, desde o Sínodo dos Bispos de 1971, a Igreja reconhece como aspecto integrante da evangelização¹⁶) e a *inculturação do Evangelho* (expressão que a SR, acolhendo as observações das Conferências Episcopais, prefere a "evangelização das culturas" ou a "cultura cristã"¹⁷).

Sempre com a finalidade de apenas estimular a reflexão, adotamos provisoriamente um esquema que nos permita ligar estas últimas considerações sobre o "agir" com a análise feita no momento do "ver". Lá tínhamos apontado a utilidade de distinguir a dimensão *sistêmica* e a dimensão *cultural* da sociedade. Agora, situamos algumas reflexões sobre a *promoção humana* na perspectiva do sistema social e outras, sobre *inculturação do Evangelho*, nas condições atuais das culturas latino-americanas, especialmente onde é mais acentuada a influência da modernidade.

1. O tema da *promoção humana* (muitos prefeririam: da libertação) deve ser situado aqui enquanto aspecto da missão da Igreja. Parece-nos que pode ser encarado como o tema da *presença pública* da Igreja na sociedade, enfocada em primeiro lugar como sistema social. Tal enfoque deveria permitir uma visão global e objetiva da complexidade social assim como um discernimento mais exato da função específica da Igreja¹⁸.

A função da Igreja, à luz dos mais recentes documentos do magistério social, pode ser situada principalmente no plano *ético*. A Igreja pode e deve contribuir para que a sociedade encontre valores referenciais sem os quais, ao menos a longo prazo, não pode subsistir nem satisfazer às expectativas de indivíduos e grupos sociais.

Não se trata, porém, de simplesmente repetir uma doutrina social cristã elaborada em outro contexto e até em oposição à modernidade. Trata-se de, sem perder a carga crítica, desenvolver uma ética social mais fundamental, que enfrente explicitamente não apenas a questão operária ou do desenvolvimento, mas a questão dos fundamentos mesmos de uma sociedade democrática. Além disso, considerando a diferenciação dos diversos subsistemas da sociedade (ciência, técnica, economia, política, comunicação de massa...), é preciso contribuir para o desenvolvimento de éticas especiais, específicas de cada subsistema. Isso exige, evidentemente, que a elaboração da ética social ou das éticas especiais seja feita por um magistério eclesial (assistido por seus teólogos ou especialistas) *em diálogo* com os peritos ou expoentes dos diversos campos do saber e dos diversos subsistemas, à procura de uma verdade que deve obter reconhecimento público, consenso. A Igreja, em outras palavras, neste momento de crise da modernidade, em lugar de isolar-se na oposição radical a tudo que julgar inadequado ou incompatível com sua tradição, deve buscar *formas de entendimento e cooperação* com todos os movimentos sociais que buscam

¹⁶ Cf. DC nº 304-318; SR, II parte, item 8, p. 111-116.

¹⁷ Cf. SR, II parte, item 9, p. 116-121.

¹⁸ Já dissemos que tal discernimento deve ser operado com a maior atenção. Também é necessário tomar consciência mais clara dos novos mecanismos que regem a política ou os meios de comunicação social, superando uma visão meramente descritiva ou voluntarista dos fenômenos.

uma sociedade mais justa e humana. Em tudo isso, a Igreja, segundo uma ampla tradição do catolicismo, que tem sua raiz no ensinamento e na práxis de Jesus e das primeiras gerações cristãs, é guiada pela busca da vontade de Deus que se expressa na *criação*, na *experiência histórica* da humanidade e na *revelação* do amor do Pai, que privilegia gratuitamente os pobres e marginalizados, fazendo por isso da opção preferencial pelos pobres o teste de autenticidade da Igreja.

2. O tema da *inculturação do Evangelho* deve ser situado no contexto do atual pluralismo cultural. A tradição católica, mesmo na América Latina, impôs no passado uma só cultura — a ocidental — como estritamente conexa com o Evangelho. Na época contemporânea, a Igreja Católica — particularmente desde o Sínodo dos Bispos de 1974 até a recente encíclica *Redemptoris Missio* — tem-se aberto à inculturação e à consideração das diferentes culturas. A perspectiva, porém, que predomina nessas reflexões e nos documentos preparatórios de Santo Domingo, é a da *inculturação do Evangelho numa cultura tradicional*, com identidade bem determinada, inclusive pela longa experiência histórica. O problema mais desafiador, entretanto, nas áreas metropolitanas da América Latina, onde a modernidade penetrou mais acentuadamente, é o da *fragmentação cultural* ou de uma nova forma de pluralismo, onde se misturam elementos de diversas tradições culturais e produtos dos meios de comunicação, deixando pessoas e grupos culturais em situações incertas, confusas, nas quais associações e sínteses são provisórias e móveis.

Nesse contexto, a inculturação do Evangelho se acha diante de múltiplos desafios, que podem ser brevemente apontados, tais como:

— atenção à busca de *auto-realização das pessoas*, traço característico da modernidade, que penetra mesmo na religiosidade e nas culturas tradicionais;

— necessidade, na sociedade urbana complexa e fragmentada, de *promover comunidades eclesiais de dimensões humanas*, onde as pessoas se sintam acolhidas e valorizadas;

— necessidade de *respeitar as diversidades culturais* e de promover expressões litúrgicas e catequéticas diferenciadas;

— necessidade também de *promover o diálogo intercultural* e a afirmação dos valores que transcendem as diferenças culturais e fundamentam uma sociedade em que o pluralismo não encubra desigualdades e discriminações.

Dessa forma, a inculturação do Evangelho pode contribuir para a promoção humana e para a transformação da sociedade.

Alberto Antoniazzi é doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Milão. Professor (1966-1986) e Chefe (1977-1986) do Departamento de Filosofia e Teologia da PUC/MG (Belo Horizonte). Vice-Reitor da mesma Universidade (1987-1991). Diretor do INP (Instituto Nacional de Pastoral). Coordenador do projeto pastoral "Construir a esperança", da Arquidiocese de Belo Horizonte.

Endereço: Caixa postal 417 — 30161-970 Belo Horizonte-MG