

O lugar de Deus em Santo Domingo

Vítor Galdino Feller

Os documentos de Medellín e Puebla criaram uma tradição pastoral e teológica na América Latina caracterizada pelo método ver-julgar-agir. Nas suas linhas mais gerais, essa tradição poderia ser sintetizada no seguinte raciocínio: a realidade do Continente é de pobreza e miséria; ora, essa situação contraria o projeto de Deus que, segundo a Bíblia, sempre tomou o partido dos oprimidos; logo, a Igreja deve optar preferencialmente pelos pobres, lutando contra a pobreza. Nessa perspectiva fica evidente a ligação fé-realidade, a que subjaz uma visão unitária do ser humano como ser religioso e ser político. Também fica clara a relação entre o ser de Deus como Amor e o seu projeto como Reino de Amor.

No documento preparatório para a IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, a ser realizada em Santo Domingo em 1992, essas correções não aparecem tão explícitas. Antes, tem-se a impressão de terem desaparecido. Faz-se uma opção pela fé, sem o peso da realidade. Faz-se uma opção por Deus, sem o peso do seu projeto. Defende-se a Deus, sem defender os pobres. À luz de 1Jo 4,20, tal pastoral e tal teologia revelam-se esquizofrênicas.

Por isso, se evangelização em uma nova cultura significa a proclamação de Deus e de seu Reino, é preciso perguntar pelo lugar de Deus na Conferência de Santo Domingo.

O presente artigo quer responder a essa questão, abordando quatro subtemas inter-relacionados: o plano das intenções e dos valores da evangelização; a realidade de pecado, de que o Evangelho deve libertar-nos; a imagem de Deus a ser proclamada; a imagem da Igreja a ser construída.

1. A busca do mais profundo

A identidade latino-americana com seu conteúdo e substrato católicos (n.ºs 832-834 e 843) é o ponto de partida da "iluminação teológica" do documento preparatório para a Conferência de Santo Domingo. Nesse sentido oferece continuidade com Medellín e Puebla. Com efeito, já em Puebla, os bispos latino-americanos quiseram ver a realidade do Continente a partir da alma do povo, na sua religião, na sua história, na sua cultura, naquilo, enfim, que o constitui como povo não somente deste tempo, desta década, mas de todo um arco de história que se estende por quase 500 anos. Com isso se afirma que os valores religiosos, históricos e culturais, por serem de menor mutabilidade que as características sociais, econômicas e políticas, têm maior peso na formação de nosso povo e naquilo que o identifica como tal¹. No plano das intenções, o documento de Puebla visa, portanto, à religião, à história, à cultura, que, por serem valores mais profundos, constituintes, estruturais, se revelam mais determinantes do que os valores sócio-político-econômicos, mais contingentes, situados, conjunturais, condicionantes sim, mas anteriormente determinados pelos primeiros.

Esta distinção de níveis e a escolha do episcopado em favor do primado religioso-histórico-cultural foi percebida por Hernán Alessandri. Comentando Puebla, ele afirma que, neste nível das intenções e dos valores, os bispos se sentem em um campo mais conatural à Igreja, por se tratar, à diferença dos valores sócio-econômico-políticos, de uma categoria humana e de fé, que toca um conjunto de desafios a serem analisados e enfrentados à luz de uma antropologia cristã e do próprio Evangelho. Na América Latina é, aliás, a mesma Igreja que está na fonte de muitos desses valores religioso-histórico-culturais e que incentiva sua prática. Com efeito, comentava Mateo Perdía, na época presidente da CLAR:

"Desde uma perspectiva social, a Igreja está consubstanciada com a história de nossos povos. Estes encontram em sua fé a motivação mais dinâmica para lutar e esperar e depositam sua confiança na Igreja. Esta, por sua vez, sente o desafio de ser latino-americana em sua consciência, em sua pastoral e em seu pensamento, sem deixar de ser, ou melhor, para ser católica"².

Também Dom Antonio Quarracino, então secretário geral do CELAM, faz a mesma distinção entre os dois níveis ao situar na trilogia *religiosidade popular — cultura — história* a maneira como Puebla valorizou a Igreja-Povo de Deus, ao contrário de Medellín que se situara no nível imediato e direto, porque mais urgente, do sócio-econômico-político. Ao tratar do encontro com a cultura, Quarracino explica:

¹ Cf. Juan Carlos SCANNONE, in Rosino GIBELLINI, *La nueva frontera de la Teología en América Latina*, Salamanca 1977, 199-222; Hernán ALESSANDRI, in O. G. de CARDEDAL — J. R. de la PEÑA (org.), *Puebla. El hecho histórico y la significación teológica*, Salamanca 1981, 83-149; aqui: 124s.

² Mateo PERDÍA, in O. G. de CARDEDAL — J. R. de la PEÑA, ob. cit., 36-49, aqui: 185.

"Por muitos motivos, nossas Igrejas tinham pouca consciência da história e da evolução da cultura latino-americana. Para elas foi mais acessível em Medellín tomar mão das visões e considerações econômico-sociais, por serem mais urgentes. Veio em seguida a *Evangelii Nuntiandi* trazendo coisas de enorme importância. Em primeiro lugar, punha o centro da evangelização na cultura, entendendo por cultura a totalidade da ação e produtos históricos. Contribuiu a desembaraçar as vacilações da própria *Gaudium et Spes*; podia centrar-se agora sua leitura adequadamente. Também reivindica a religiosidade popular e com isso preenche uma ausência do próprio Concílio: a *Lumen Gentium* não havia falado da religiosidade popular"³.

Esta perspectiva fica clara no próprio documento de Puebla ao reconhecer os valores ligados à religião como inspiradores de todas as ordens culturais (familiar, econômica, política, artística etc.), "enquanto as libera para a ordem do transcendente" (Puebla 389).

Escolhendo como plano de intenções o nível dos valores religiosos, históricos e culturais, Puebla assumiu em seu bojo a corrente da Teologia da Libertação mais ligada aos ambientes argentinos, liderada por teólogos euro-latino-americanos, como Lúcio Gera, Juan Carlos Scannone e Methol Ferré, avaliados pela presidência do CELAM na pessoa de López Trujillo. Esta corrente é, aliás, dentre tantas, a mais tolerada por Roma. Ela valoriza o povo como sujeito comunitário de uma história e de uma cultura, e não o povo como sujeito da história, povo majoritariamente pobre e simples que conserva os valores da cultura tradicional impregnada pelo Evangelho e vive a abertura para Deus, a solidariedade comunitária, a esperança e a alegria ainda que em meio a duras situações. Adotando tal perspectiva, ela dá fundamentos sólidos à corrente ético-pastoral, representada pelo ensinamento do Magistério episcopal do Continente⁴ e com esta se interliga sem problemas. Em Puebla, não teve vez a corrente brasileiro-peruano-centro-americana, nascida no bojo das preocupações sócio-econômico-políticas de Medellín, representada pelos irmãos Boff, por Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino e outros. Esta teologia aparece no documento de Puebla, porque entrou pela janela⁵. Mas, graças a ela, Puebla conseguiu dar continuidade a Medellín. A passagem de um plano de intenções a outro, ainda que gerando conflitos durante Puebla e no imediato pós-Puebla, foi sendo conduzida com decisão e coragem a partir daqueles textos de Puebla que refletem a realidade de pobreza e confirmam a opção pastoral pelos pobres.

Nesse sentido, houve continuidade e aprofundamento de Medellín a Puebla. Também em Santo Domingo, o empenho por uma evangelização que leve em conta as culturas do Continente em sua relação com a cultura massificante da modernidade não pode passar ao largo dos valores mais permanentes e perenes da história, da cultura e da religiosidade do povo. Caso contrário, estaremos

³ Antonio QUARRACINO, ib., 15-35; aqui: 32s.

⁴ J. B. LIBÂNIO, *Teologia da Libertação*. Roteiro didático para um estudo. São Paulo 1987, 253-267; aqui: 260.

⁵ Teófilo CABESTRERO, *Los teólogos de la liberación en Puebla*, Madrid 1979.

defendendo e/ou construindo valores sociais, políticos e econômicos que oprimem/oprimirão mais ainda, na medida em que são/serão alcançados sem referência ao primordial, outorgados mais que conquistados, continuando a frustrar as possibilidades de uma transformação mais radical e duradoura. Ciente do que há de positivo nessa perspectiva, a corrente da Teologia da Libertação que insiste mais no âmbito sócio-econômico-político procura agora debruçar-se sobre a religiosidade popular, a cultura das etnias autóctones e/ou marginalizadas, a história dos fracos, as relações antropológicas do ser humano com Deus, com os outros e com a natureza, uma nova relação entre mulheres e homens etc.

O texto preparatório para Santo Domingo, porém, segue a escolha de Puebla desviando-a para a vertente do eclesiástico-institucional. Assim apresenta a Igreja como corpo organizado, integrado a partir da hierarquia, para enfrentar os males da modernidade e acolher em um esquema prévio o que nela há de bom. Há, pois, no plano de intenções, um rompimento entre Medellín-Puebla e este texto. Bem diferente seria se o texto procurasse aprofundar o nível dos valores pessoais, espirituais, eclesiais, com o que poderia enfrentar melhor o secularismo da modernidade e a alienação das seitas. Ou se, em vez de uma opção eclesiástico-institucional na forma de pirâmide dualista que separa hierarquia e leigos, Igreja e mundo, agentes e povo, o texto abrisse pistas para uma preocupação com um institucional mais aberto, circular, integrativo. Poder-se-ia assim pensar em uma Igreja-instituição que, no entanto, não estivesse voltada para dentro de si, mas que pusesse seu poder e saber, sua força institucional, a serviço de uma evangelização libertadora. Estas outras possíveis opções lhe possibilitariam avançar em relação a Medellín-Puebla, levando ainda em conta as contribuições do Sínodo de 85 com sua preocupação por uma Igreja que considere e assuma em sua tarefa evangelizadora a atual volta ao sagrado.

2. A isca do mais miserável

Os n. 839-842 do texto preparatório para Santo Domingo, ao apresentarem os pressupostos e o alcance da tarefa de evangelização, restringem-se a citações da Bíblia, da *Evangelii Nuntiandi*, de João Paulo II, do Sínodo de 85, e não encaram de frente a realidade. Se anteriormente, nos n. 832s, se pusera a identidade latino-americana como ponto de partida para uma nova evangelização, não se poderá agora esquecê-la como pressuposto, pois a realidade a ser evangelizada não é outra, mas esta aqui, concretamente dada. É preciso ainda pressupor que a identidade latino-americana não está pronta, nem pode ser apresentada de maneira idílica, como se bastasse dizer que nosso Continente é predominantemente católico. Deve-se levar em conta que a identidade é dinâmica, encontra-se em constante mutação até em seus elementos mais essenciais, como são sua perspectiva histórica, seu substrato religioso, sua coesão cultural. O texto dá a entender que o Evangelho a ser anunciado é uma semente a ser lançada, custe o que custar, onde quer que seja, sem que seja

necessário estudar as condições dos terrenos, ou seja, das culturas. Aparece no texto um certo temor de que o Evangelho venha a ser deformado no encontro com a cultura, talvez sem reconhecer suficientemente que ele já se deformou demasiado nestes 500 anos de evangelização.

Nesse contexto é preciso lembrar o grande avanço de uma teologia da revelação elaborada na ótica da evangelização libertadora⁶. Pelo método da Teologia da Libertação, toda situação histórica e social é vista a partir da Palavra da revelação que constitui sua chave hermenêutica e, por outro lado, o dado revelado é enfocado a partir do ser humano e da história, aos quais Deus se abre ao revelar-se. É justamente aqui que o nó se torna, para muitos, difícil de ser desvencilhado, pois enquanto alguns puxam a corda por um lado, outros a esticam para o outro, apertando ainda mais o nó.

No primeiro momento, que parece óbvio a partir da fé cristã, a dificuldade é encontrar a devida equivalência ao relacionar determinada realidade com determinado dado da revelação, não tomando como chave de interpretação para uma situação o que serviria antes para outra. A dificuldade se resolve através de uma análise sócio-econômico-política da realidade e de uma vontade firme, evangélica, de transformá-la com e desde os componentes histórico-religioso-culturais, com a força de pessoas convertidas e de uma instituição eclesial servidora. Será então a componente política da religiosidade humana a encontrar a Palavra mais adequada para julgar tal ou qual situação.

O segundo momento, que fecha o círculo, abrindo-o, porém, para novas perspectivas, não é assim tão óbvio. Menos óbvio ainda, se se considera que a situação esclarece e atualiza a própria revelação, como a práxis julga a doutrina. E, menos ainda, quando se dá a entender que não é qualquer situação a mais própria para que a Palavra de Deus manifeste a sua plenitude e a sua autenticidade. Ou seja, há realidades em que a proclamação de tal ou qual trecho da Palavra de Deus é impermeável e até contraproducente, na medida em que, no vazio das omissões e lacunas ou no fardo das imposições, criam-se bloqueios para uma fecundação verdadeira entre Evangelho e cultura. Os 500 anos são prova de toda uma gama de bloqueios. Que fazer então? A dificuldade agora se resolve por um estudo científico da Escritura, por uma leitura orante da Palavra e por um desejo sincero de informar toda a realidade com a força da Palavra criadora. Será então a componente religiosa do agir político do cristão a não querer forçar e acelerar os passos e a esperar que o mistério se manifeste sempre como mistério, a deixar que Deus seja Deus. De qualquer maneira, enquanto a Palavra de Deus permanece para sempre, enquanto mistério e enquanto Escritura, e a ela se poderá ter acesso sempre e a qualquer momento (respeitados os terrenos, as culturas), não é assim com as situações de nossa vida pessoal e social. As situações passam, e se não forem iluminadas pelo Evangelho em sua particularidade e concreção próprias e, mais, se não ilumi-

⁶ Vitor Galdino FELLER, *O Deus da revelação. A dialética entre revelação e libertação na teologia latino-americana*, São Paulo 1988, 35-101; aqui: 46s.

narem os corações para um melhor entendimento da Palavra e até de Deus, perder-se-á para sempre uma ocasião de trazer Deus para mais perto da humanidade, de trazer uma boa notícia aos homens e mulheres desta época e desta cultura.

Na captação do dado da realidade há, ainda, uma outra opção a ser feita. Por onde começar a evangelizar a cultura, por onde começar a transformá-la? Pelo material ou pelo espiritual? O texto preparatório para Santo Domingo prefere preocupar-se com a crescente falta de fé, com o desinteresse pelos valores religiosos e éticos, com o fenômeno avassalador do secularismo. Mas aqui é preciso pôr em pauta algumas correlações ainda não bem trabalhadas no espírito de muitos cristãos do Continente. É urgente captar a realidade pela isca do mais miserável, ir ao fundo do mais pecaminoso, lá onde a pessoa humana deixa de ser gente, se desumaniza, se anti-humaniza. Diz-se popularmente que pecar é humano. Na verdade, porém, o pecado não faz parte do projeto original de Deus sobre a pessoa humana. É humano na medida em que só a pessoa humana é capaz do pecado. Mas não é humano enquanto, rompendo relações com Deus, com os irmãos e com a natureza criada, estorva a realização de cada pessoa em particular e da sociedade como um todo. O pecado é desumano, inumano, anti-humano. Trata-se, pois, de encontrar o maior pecado, a isca do que é mais miserável em nossa realidade, e, a partir daí, elaborar o projeto de uma nova evangelização que busque a conversão dos corações e a transformação eficaz das estruturas sociais.

Nesse sentido, faz-se necessário rever a relação espiritual-material, levando em consideração que, assim como há um materialismo anti-evangélico, há também um espiritualismo anti-evangélico. E assim como se deve aceitar um espiritualismo cristão que vê o ser humano como filho e imagem de Deus, chamado ao diálogo com seu Criador, no desenvolvimento de seus instintos espirituais e religiosos, do mesmo modo se deve admitir um materialismo cristão que vê o ser humano como irmão dos outros e senhor do mundo, chamado a tratar dos bens da criação de maneira tal que possa viver, fazer viver e dar de viver. Por isso, é muito cinismo da parte de alguns cristãos não aceitarem a "intromissão" da Igreja em tarefas sociais e políticas, insistindo em que sua missão é tipicamente religiosa. Tanto maior é o cinismo quanto eles mesmos têm o necessário — quando não o supérfluo — para viver, e são até mesmo detentores de bens sociais, políticos e econômicos. Na verdade, não estão defendendo só a sua "espiritualidade", mas também e sobretudo seu materialismo, tornando-se dramaticamente dualistas: tão espiritualistas quanto materialistas, de um espiritualismo e um materialismo anti-evangélicos.

Muitos cristãos esquecem que, se a maior miséria física ou material é morrer de fome — o que não lhes (nos) é possível experimentar! —, a maior miséria espiritual ou moral é deixar morrer de fome. Ou seja, é impossível viver a espiritualidade, não se pode viver segundo o Espírito, sem defender e promover os bens materiais necessários para a vida dos irmãos, que são quase sempre bens primários — casa, comida, roupa, trabalho, terra, saúde. A materia-

lidade se torna critério da espiritualidade. Naturalmente, uma materialidade já captada por uma preocupação evangélica.

Reaparece aqui a passagem do juízo final de Mt 25, em que os pobres materialmente falando serão juizes da espiritualidade de todos. No juízo final se há de provar uma vida segundo o Espírito através das obras de misericórdia tipicamente materiais, como dar de comer, de beber, de vestir, de morar, de gozar a liberdade de filhos de Deus, justamente aos mais carentes desses bens, ao pobre dos bens materiais que se tornou o lugar em que se encarna o apelo da Palavra que liberta. A própria Palavra escondeu-se aí para, desde aí, clamar em alta voz em todas as latitudes e todos os tempos: *fora da carne não há salvação* (Santo Irineu), *fora da matéria não há espiritualidade*! E este materialismo cristão — já está mais do que confirmado — não pode contentar-se com assistencialismo a indivíduos, mas deve armar-se com os instrumentos da mudança das estruturas, tornar-se macrocaridade, articular-se como política da caridade.

Portanto, o mais miserável pode ser, sim, o pobre de Deus, a pessoa sem fé, o homem secular que busca nas seitas e nos gnosticismos modernos a dimensão do sagrado. Tudo isso é, sem dúvida, uma grave lacuna na realização do homem moderno, é o pecado da modernidade. Mas a conversão deste pecado não acontece teoricamente. Tal seria uma reconciliação de paninhos quentes, de água com açúcar. A conversão desta miséria moral e espiritual passa pelo reconhecimento da presença de Deus nos pobres materiais, no compromisso solidário para libertá-los de sua condição de inumanidade.

O texto preparatório para Santo Domingo foge à realidade, porque não articula a saída libertadora para a grande miséria da América Latina. *Saber detectar a miséria fundamental é o primeiro caminho para uma nova evangelização*. Como Deus, que desceu para libertar seu povo da escravidão, assim deve agir todo cristão. Como Jesus Cristo, que morreu defendendo os pobres, sendo condenado pelos poderosos da religião farisaica e da política opressora de seu tempo, assim deve viver e morrer todo cristão.

3. A busca do mais divino

A escolha do plano de intenções no nível dos valores eclesiástico-institucionais tem como objetivo primeiro fortalecer a Igreja como corpo social capaz de responder ao acelerado secularismo da modernidade e ao avançado fenômeno das seitas. Dessa maneira, o texto preparatório para Santo Domingo (cf. acima 2) escolhe privilegiar o problema espiritual de nosso Continente, a falta de fé, esquecendo o sério problema material, a pobreza e injustiça social que matam nosso povo. Seria, pois, de perguntar: por que não encontrar um meio de articular ambos os problemas numa só resposta? É o que se faria, perguntando que imagem de Deus deve ser anunciada de modo a que se mantenha o impulso de uma ação que crie justiça, sem cair no perigo de um secularismo

que abandone de vez tanto a idéia de Deus como a perspectiva de um encontro com ele.

A resposta que o texto preparatório a Santo Domingo dá ao secularismo está, paradoxalmente, no mesmo nível da resposta que lhe dão as seitas: a pregação de um Deus distante da realidade político-social, o fortalecimento de uma hermenêutica funcionalista, o anúncio de uma reconciliação abstrata que passa por cima das brechas e dos conflitos sociais. Já o Documento de Consulta em preparação para Puebla punha a mesma questão e respondia do mesmo modo. Nos seus n. 357-391, apresentava uma imagem de Deus de tal modo providente que ao ser humano pouco restava fazer, senão aceitar que continuasse a situação criada pela assim chamada civilização ocidental cristã. Sugeria um reconhecimento maior da ação de Deus na história, uma percepção do sagrado da natureza, um lugar maior para a adoração, a contemplação e a oração (DC 384; 386; 388). Apresentadas como particular esforço da tarefa evangelizadora da Igreja, estas sugestões carecem do confronto com a realidade mais urgente do Continente, a realidade da miséria física e moral: a fome e a omissão diante dela.

O atual texto em vista de Santo Domingo volta à questão do secularismo, oferecendo como resposta aos seus perigos as mesmas sugestões de há dez anos atrás, agora porém com matizes de atualidade: o discernimento em face da cultura adventícia, a valorização da positividade da secularização, a constatação da fome atual do sagrado e do valor dado à religiosidade popular, a reação às seitas, o programa da civilização do amor e da solidariedade (n. 843-895). Também aqui não aparece a questão imediata da realidade, o dilema vida-morte em que se debatem os pobres. Não seria inútil, aliás, tentar uma comparação, no que se refere ao conteúdo teológico, entre o texto em análise e o Documento de Consulta para Puebla, rejeitado na época! As idéias são as mesmas. Talvez também os autores que, não tendo conseguido fazer passar suas idéias à época de Puebla, voltam novamente à carga!

Claro está que todas as sugestões dadas no citado Documento de Consulta e no texto em análise são justas e terão sua eficácia, se postas em prática. Mas somente se vistas a partir de uma relação fundamental com a realidade conflitiva que se vive no Continente. A questão da justiça social e da opção pelos pobres se tornaria assim a ótica central, o campo de reflexão e de ação onde se há de enfrentar o perigo do secularismo. Mesmo porque um verdadeiro anúncio de Deus só pode ser dado e renderá frutos num processo de encarnação, de inserção na realidade. Esse é o risco da nova evangelização: *buscar o mais divino no mais humano!*

Dessa maneira, o fenômeno do secularismo não é visto no seu lado teórico como falta de fé, mas no seu lado prático como idolatria, adoração de falsos deuses, dos ídolos do capitalismo ocidental, do materialismo a-teu, a-humano e a-ecológico da civilização ocidental. Na adoração desses ídolos, exigem-se vítimas. E os sacrificados são os pobres, as crianças abandonadas, os favelados,

os sem-terra, os anciãos desamparados. Se há, portanto, que defender os direitos de Deus (se é que Deus precisa de defensores!), isto não pode ser feito sem defender os direitos dos pobres. "*A glória de Deus é a vida do pobre*" (Dom Oscar Romero parafraseando Santo Irineu). Por aqui passaria a linha continuadora da tradição Medellín–Puebla, sem descartar as preocupações trazidas pelo texto preparatório de Santo Domingo.

Esta seria também a melhor resposta ao fenômeno das seitas. Em vez de analisá-las como efeito da demasiada preocupação da Igreja Católica pelo social e do abandono do especificamente religioso, como alguns o explicam, é preciso vê-las, sim, como resposta ao secularismo, como satisfação do retorno ao sagrado, mas não necessariamente — pelo contrário: de jeito nenhum — como desgosto com o acento social. Tanto o pessoal, salientado nas seitas, como o social, acentuado na pastoral atual da Igreja, precisam ser vistos de modo unitário. Por isso, se em Santo Domingo se continuasse Medellín–Puebla, aprofundando na linha do pessoal–espiritual e do religioso-institucional-serviçal, estaríamos no caminho certo de uma Igreja que faça resplandecer entre os homens a comunhão trinitária, que anuncie a verdadeira imagem do Deus libertador dos pobres e, a partir deles, salvador de toda a humanidade. Esta seria a Igreja capaz de absorver os valores da modernidade, vencendo o secularismo sem cair na alienação das seitas.

4. Na escolha do mais eclesial

Se quiséssemos analisar trinitária e eclesiologicamente o texto preparatório para Santo Domingo, poderíamos dizer que a escolha em favor do nível dos valores religioso-institucionais demonstra uma oculta "*religião do Pai*", que corresponde a uma Igreja do Pai, em que os positivos da verticalidade, segurança, estabilidade, sentido da origem, da tradição e da autoridade, são encobertos pelos negativos do patriarcalismo, paternalismo, clericalismo, tradicionalismo, integrismo⁷.

Há uma ausência marcante no texto: a pessoa e a atuação do Filho e, mais ainda, do Espírito Santo.

Uma relação mais viva e dinâmica com o Filho daria à Igreja uma perspectiva pastoral mais ligada com os valores sociais, políticos e econômicos, enquanto é próprio do Filho o processo de encarnação em meio a um mundo de conflitos. Com efeito, uma Igreja encarnada, no seguimento do Filho, é uma Igreja organizada para ser povo, não para ser massa; para ser circular, não para ser piramidal; para ser luz, sal, fermento, semente, bom pastor. É uma Igreja que cria raízes no mundo do trabalho, da terra, da saúde, da educação, da política. É possível que numa Igreja que se ingere assim nessas questões, se caia no risco de uma "*religião do Filho*", marcada pelos negativos do secula-

⁷ Félix A. PASTOR, *Semântica do Mistério*, São Paulo/Rio de Janeiro 1982, 65ss.

rismo e do igualitarismo, que são, aliás, os perigos maiores que o texto em estudo quer enfrentar. O igualitarismo provém da ideologia totalitária do socialismo autoritário, onde só conta o líder, o partido, o Estado, o grupo de conscientização, os agentes que sabem, a preocupação polarizada no social. Um inimigo que não existe mais para a Igreja do Ocidente. Talvez agora ela tenha mais coragem para perceber o inimigo escondido na ideologia massificante do capitalismo liberal, onde só conta o indivíduo e sua vontade independente, que pode usar e abusar da religião, dos outros e da natureza. O secularismo ou, diríamos melhor, a idolatria, como frutos naturais do capitalismo, são tão assumidos na Igreja que, ou se esquece o conteúdo da evangelização — *Deus mesmo, como Amor* —, ou se esquecem os seus destinatários — *os pobres, prediletos de Deus*.

Por isso mesmo não basta o anúncio pueblano do Pai, com os valores religioso-histórico-culturais da origem e da verticalidade, e do Filho, com os valores sócio-político-econômicos da encarnação, da justiça e da horizontalidade. Seria agora a hora de, em vez de desintegrarmos a Igreja, fortalecendo o eclesiástico-institucional, abrirmos espaço para o Espírito Santo, com os valores pessoais, espirituais, existenciais, de um lado, e comunitário-eclesiais, de outro. Na Igreja do Espírito, a evangelização há de levar em conta a profundidade do ser pessoa em comunidade.

Pois, se o Pai atrai o cristão para o alto, para o amor a Deus acima de tudo, e se o Filho o impele para os lados, para o amor aos irmãos..., o Espírito Santo o leva para dentro de si mesmo, para o amor de si próprio, para uma conversão interna ao Evangelho. A opção por Cristo e seu Evangelho não pode acontecer de maneira forçada, numa massa anônima protegida por uma instituição ou num grupo ideologizado protegido pela onda da novidade, mas deve ser assumida como própria por cada cristão. Assim, ao valorizar o singular de cada pessoa, a Igreja do Espírito criará a pluralidade, a diversidade dos carismas e ministérios, das vocações e serviços, das expressões étnicas, culturais, regionais. Entram aqui os valores das ciências do Pessoal, a psicologia, a psicanálise, o acompanhamento vocacional, a direção espiritual, o sentido da individualidade, tão ausentes em nossas pastorais e teologias. Também aqui os exageros resultariam numa "*religião do Espírito*", com os pecados do sectarismo, da anarquia, do individualismo, da alienação, dos fanatismos, dos entusiasmos de fogo fá-tuo, dos pentecostalismos vazios, tão próprios das seitas, nos setores populares, e de movimentos católicos transnacionais, nos setores de classe média. Uma boa articulação, portanto, dos valores da pessoa com os da comunidade eclesial de seu bairro ou povoado ou ambiente, eis o que o Espírito sugere hoje à Igreja! Essa é a hora do Espírito, a hora de entrar na escola do mais eclesial!

A redução de Deus a uma só das três Pessoas divinas traz, pois, graves consequências à vida pessoal, eclesial e social. É preciso ver sempre as três Pessoas juntas, salientar a missão de cada uma das Pessoas numa visão integrada com as outras duas. O mistério de Deus esclarece assim o mistério da

Igreja, o mistério do ser humano, o mistério da história e o mistério da nova evangelização.

Concluindo: *o futuro da Igreja na América Latina dependerá do lugar que se dê a Deus em Santo Domingo. Buscar o mais divino no mais humano, no mais social, no mais eclesial, no mais pessoal... eis o desafio da nova evangelização.* Como em Deus, a dinâmica da vida interpessoal se manifesta num redemoinho de vida, liberdade e amor⁸ conhecido sob o termo pericorese (isto é, intercomunicação, intercomunhão, estar e ser uma Pessoa na outra, para a outra, pela outra, com a outra...), assim também na obra da nova evangelização diante de uma nova cultura deverá haver sempre a pericorese entre comunhão e missão, unidade e diversidade, singular e plural, feminino e masculino, local e universal. É necessária a comunhão entre as Igrejas cristãs, entre as Igrejas particulares católicas, entre as culturas, as etnias, entre os ministérios, as vocações, as diversas pastorais, as comunidades eclesiais de base, os movimentos eclesiais. É preciso que se instaure um movimento de vida que se inicie lá onde ela está mais ameaçada. *Fazer da vida um dinamismo trinitário*: o que é de um é de todos, o que é de todos é de cada um. A pericorese trinitária se revelaria na pericorese eclesiológica, na pericorese pastoral, na pericorese evangelizadora.

Vítor Galdino Feller é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Professor de Teologia Sistemática no Instituto Teológico do Estado de Santa Catarina (ITESC) e diretor do mesmo Instituto. Publicou: *O Deus da Revelação. A dialética entre revelação e libertação na teologia latino-americana*. São Paulo, Edições Loyola, 1988.

Endereço: ITESC – Caixa postal 5041 – 88041 **Florianópolis** – SC

⁸ Leonardo BOFF, *A Trindade, a Sociedade e a Libertação*, Petrópolis 1986, 169-192.