
ARTIGOS

Persp. Teol. 17 (1985) 293-323

A IGREJA DA AMÉRICA LATINA, A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A INSTRUÇÃO DO VATICANO: UM DISCERNIMENTO

Carlos Palácio S.J.

Há um ano a *Instrução* da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação" era notícia nos jornais. As reações, como era previsível, não se fizeram esperar. Dentro e fora da Igreja. Mas a voragem do tempo se encarregou de reconduzir rapidamente o acontecimento (junto com as "circunstâncias" que o acompanharam) às suas devidas proporções.

Com esta constatação não se pretende minimizar a importância do documento nem pleitear o seu esquecimento. A passagem implacável do tempo não produz unicamente efeitos devastadores. Tem, entre outras, uma função purificadora: a decantação das idéias, ao mesmo tempo que das paixões. E este terá sido, sem dúvida, um dos resultados nada desprezíveis da publicação da Instrução romana. O debate aberto estimula a reflexão e nos obriga a passar do nível das suspeitas incontratáveis ou das adesões e repulsas viscerais ao nível da racionalidade sóbria e ponderada das argumentações.

É longo ainda o caminho a ser percorrido nessa direção e exige uma vigilância constante. Porque *logos* e *pathos* andam sempre muito emaranhados. E não só quando se trata de defender a Teologia da Libertação (TdL). Também quando ela passa para o banco dos réus. Os meses que nos separam da publicação da Instrução são a melhor prova. O argumento de autoridade não pode ignorar as normas, mais elementares da hermenêutica que protegem, de alguma forma, a interpretação e o bom uso do documento. As adesões *incondicionais* (filhas prematuras muito mais do "pathos" do que do "logos") nem sempre são o melhor serviço que se pode prestar a um documento desta índole. Em nome da fé e do bem da comunidade eclesial. Respeito e obediência ao magistério ordinário, por honestidade, não podem ser confundidos com submissão cega e passiva. A Instrução não nos dispensa do discernimento. Para ele pretendem contribuir estas reflexões.

I. AS VICISSITUDES DE UMA "RECEPÇÃO"

O clima que se criou como preâmbulo para a divulgação do documento romano não favorecia uma acolhida serena e objetiva¹. Nem por parte dos que o temiam nem por parte dos que por ele suspiravam. A infeliz coincidência da sua publicação com o "processo Boff", o tratamento sensacionalista que os meios de comunicação imprimiram aos dois acontecimentos e o recurso polêmico ao próprio texto como uma espécie de ultimátum (*à prendre ou à laisser!*) que demarcaria definitivamente as fronteiras da "fidelidade" e da "ortodoxia" eclesiais, em nada contribuíram para o diálogo intra-eclesial que a própria Instrução inaugurava ao reconhecer a TdL como interlocutor respeitável, resgatando-a assim de uma certa "semiclandestinidadade" teológica aos olhos do magistério².

As primeiras reações estiveram marcadas por esse clima. As tomadas de posição iniciais configuraram o que poderíamos chamar uma *leitura apologética* — conservadora ou progressista — do documento. Por meio de uma exegese "interessada", presa da materialidade da letra, cada grupo buscava argumentos no texto para justificar a própria posição³. Foi a fase do "fetichismo do texto". Um texto que — como não seria difícil mostrar através de uma crítica interna — carregava as marcas da

- (1) Basta lembrar, por um lado, a intervenção pessoal do Card. Ratzinger numa reunião reservada da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé e o eco que esse texto teve imediatamente na imprensa internacional através da revista italiana *30 Giorni*, n. 3, março de 1984, pp. 48-55. Por outro lado, em julho do mesmo ano, o Card. Rossi fez uma espécie de "avant-première" para o Brasil num tom premonitório que nada deixava esperar de bom.
- (2) Não teria sentido preocupar-se com os "desvios e perigos de desvio" da TdL a não ser que nela se reconhecesse uma verdade necessária e fundamental para a própria experiência cristã. É o que marca a distância entre uma *Instrução* (consciente dos riscos e dificuldades que a TdL deve enfrentar, mas aberta ao diálogo construtivo) e uma *declaração dogmática* que, pela sua mesma natureza, introduz um ponto final no debate e exige adesão incondicional. Apesar da violência verbal que assume por vezes o texto da Instrução é inegável que ela deseja manter aberta a discussão, mesmo porque é uma palavra provisória à espera de outro documento.
- (3) O texto de P. Richard, divulgado por diversas revistas, é um exemplo claro desta exegese. Independentemente de toda boa intenção do autor, resulta excessivamente ingênuo dizer que existe uma "identificação fundamental com a Instrução", que ela é "acolhida com esperança", que nos alegra, etc. Como ficam, então, os problemas que, aos olhos da Congregação romana, justificam as graves advertências da Instrução? Ver o texto em: *REB* 176(1984)749-755.

sua obscura e acidentada pré-história⁴. Mas a objetividade exige uma distância crítica que só o tempo torna possível. Sem um mínimo e indispensável recuo, as reações iniciais eram obrigadas a brandir, na sua materialidade, um documento mal digerido. Mesmo não intencional, esse tipo de leitura é uma instrumentalização do texto — segundo a cor dos interesses — que impede finalmente *pensar*.

Passado o fragor da primeira explosão e uma vez consumida ritualmente a notícia na sua face mais efêmera, foi possível, num segundo momento, um reencontro mais objetivo com o texto. Porque ele se apresentava muito mais matizado do que desejariam alguns e do que davam a entender as interpretações de outros, embora suficientemente claro como para não deixar lugar a concordismos fáceis. Esta fase terá permitido, pelo menos, desqualificar como inconsistentes as *leituras sectárias* do documento, i.é. as tentativas de todos os que quiseram apoderar-se *com exclusividade* da Instrução, constituindo-se assim em herdeiros únicos e universais da intenção e do sentido da mesma.

Tentação que ameaça primordialmente, como é natural, os adversários da TdL. Mas além de indevida, esta apropriação é inconsiderada porque, apesar da seriedade das advertências, não houve condenação (nem global nem definitiva) da TdL. E o fato mesmo de se reafirmar sem hesitação — contra qualquer interpretação desmobilizadora — a opção pelos pobres e a luta pela justiça como parte integrante e essencial da missão da Igreja, se constituía indiretamente numa espécie de recepção eclesial da própria TdL⁵. É o que não parecem ter percebido os que, numa fulminante “cruzada teológica”, quiseram transformar o documento na bandeira definitiva e incontestada do grupo inconformado com a evolução da Igreja na América Latina⁶. A Instrução romana não

(4) Esse aspecto só poderá ser desvendado pelos historiadores que tiverem acesso, no futuro, aos documentos. Valeria a pena esclarecer, entre outras coisas, que pessoas foram consultadas, que tipo de material informativo sobre a TdL foi compulsado, as etapas da elaboração, a relação com o texto do Card. Razingher publicado pela revista *30 Giorni* etc.

(5) F. A. PASTOR, *Gnose marxista e teoria cristã (Análise da Instrução romana sobre a Teologia da Libertação)*, *Persp. Teol.* 17(1985)77-86 (aqui 78s.).

(6) É suficientemente conhecida essa tendência e os seus representantes num setor da Igreja latino-americana. As críticas à Igreja e à TdL não se restringem ao âmbito eclesial. Há uma vertente econômico-política desta campanha difamatória contra a Igreja e a teologia latino-americanas que começa pelo conhecido informe N. Rockefeller (1969) sobre o perigo potencial dos documentos de Medellín e que irá desembocar, através de dois informes da CIA (1970 e 1979), na criação do “Instituto para a Religião e a Democracia” em Washington (1980) e na estratégia proposta pelo “Documento de Santa Fe”

dirimiu a questão, *suprimindo* pura e simplesmente o "outro". Por mais inquietante que seja, a *verdade* da TdL tem que ser encarada e discernida. Por isso parecem prematuros o alívio e a satisfação com os quais foi saudada a publicação do documento como se, com ele na mão, ficassem dissipadas definitivamente todas as dúvidas e resolvidos todos os problemas.

A insuficiência dessas leituras — tanto no primeiro como no segundo momento — reside no seu caráter parcial e seletivo. Se quisermos transcender o nível da pura controvérsia a respeito da significação e do alcance da Instrução é necessário encontrar uma perspectiva capaz de dar razão do documento como *totalidade* única, articulada e coerente. Porque a "intenção" da Sagrada Congregação e, portanto, os motivos que justificam e explicam a sua intervenção devem estar inscritos no corpo do próprio documento. Ele tem que oferecer a própria chave de leitura.

Esta parece ser a melhor — senão a única — maneira de levar a sério a Instrução. Mas ouvir e acolher com honestidade teológica os questionamentos que ela veio introduzir no debate significa recuperar simultaneamente a liberdade de questionar os seus pressupostos como condição de um autêntico diálogo. Uma "recepção" teologicamente responsável e eclesialmente fecunda deve distanciar-se igualmente do "desconhecimento" sistemático da Instrução como da "adoração" supersticiosa da mesma. Encontrar esse horizonte hermenêutico mais vasto, verificar no próprio texto uma hipótese de leitura globalizante e pôr à prova o bem-fundado dos pressupostos da Instrução é uma tarefa importante para o teólogo neste terceiro momento da recepção.

II. UMA HIPÓTESE DE LEITURA

O horizonte dentro do qual se desenvolve o pensamento da Instrução é inquietante: na América Latina estaria se gestando uma *nova* interpretação do cristianismo (título do capítulo VI) que atinge simultaneamente o conteúdo da fé e a concepção da existência cristã. Não se trata simplesmente de "inovações" mas de uma situação de ruptura com a tradição ("afasta-se gravemente da fé da Igreja") que o documento não hesita em qualificar de "*negação prática dessa fé*"⁷. A TdL seria a expressão teórica dessa situação eclesial.

(1982) para combater as Igrejas que se comprometem com os direitos dos pobres. Essa reação do capitalismo já encontrou o seu teólogo no livro de M. NOVAK, *O espírito do capitalismo democrático*, Ed. Nórdica 1985.

(7) Sublinhado por mim. Doravante, as referências à Instrução serão feitas no próprio texto, indicando, respectivamente, o número do capítulo (aqui VI) e do parágrafo (aqui 9).

A gravidade do fenômeno, segundo o documento, reside não só nos pressupostos teóricos mas também na profunda interação entre o momento teórico e o momento prático dessa reinterpretação. Do ponto de vista teórico a Instrução não deixa lugar a dúvidas: o princípio hermenêutico *determinante* da TdL é o núcleo ideológico do marxismo (VIII, 1; X, 2), assimilado sem suficiente distância crítica (VI, 10; cfr. II, 2.3). Com ele se articula um segundo princípio: a interpretação racionalista da Escritura (VI, 10) que, a partir das teses mais radicais da exegese crítica (X, 8), pratica exclusivamente uma releitura política da Palavra de Deus (X, 5). Mas estes pressupostos têm conseqüências pastorais. A práxis eclesial estaria sendo solapada subliminarmente pelas teses da TdL (XI, 15). Porque não estamos diante de um puro "movimento de idéias", como tantos outros que a teologia já conheceu. A TdL é um fenômeno indivisivelmente teológico e pastoral (III, 2), uma de cujas características é a inquietante simbiose entre teoria e prática. Inseparável do *compromisso* pela justiça (III, 3) e incompreensível fora dessa "poderosa e quase irresistível aspiração dos povos à *libertação*" (I, 1), a TdL, como teoria teológica, configura uma determinada práxis pastoral amplamente difundida nas CEBs. Por isso, a Instrução não se limita aos aspectos teóricos. Ela se preocupa também com as incidências práticas da TdL. E nesse sentido não se dirige só aos teólogos. *Todos* estão concernidos por esta advertência sobre os "desvios e perigos de desvio" da TdL: pastores, teólogos e fiéis (Introdução § 5). Porque o resultado dessa nova interpretação — teórica e prática — do cristianismo é a redução da fé cristã a um messianismo puramente temporal (IX, 4) e a progressiva absorção do cristianismo na imanência da história humana (X, 6).

É secundário neste momento saber se a prioridade causativa nesse processo de interação cabe à teoria ou à práxis. Por outro lado seria difícil, senão impossível, resolver essa questão a partir do documento. Em certos momentos (sobretudo nos 6 primeiros capítulos) a Instrução parece atribuir um papel determinante ao *impacto da realidade de injustiça e de opressão* e à práxis que ela suscita (Introdução § 6; IV, 1). O contexto sócio-político, profundamente ideologizado, e o contato inevitável com os movimentos políticos que assumem como própria a bandeira da libertação (notadamente os de inspiração marxista) estariam contaminando as opções da comunidade eclesial, oferecendo o caldo ideológico para o tipo de reflexão que toma corpo na TdL. Mas a partir do momento em que a Instrução começa a "sistematizar" a TdL (capítulo VII ss.), tem-se a nítida impressão que a responsabilidade pela preocupante situação eclesial é transferida maciçamente para a *construção teórica* que é a TdL. São os seus pressupostos teóricos os que acabam infeccionando a vida da comunidade eclesial, "corrompendo o que

havia de autêntico no generoso empenho inicial em favor dos pobres" (VI, 10).

A questão da prioridade causativa é secundária. Na verdade é impossível escapar à causalidade mútua entre teoria e práxis. O que o documento contesta é a *articulação* proposta pela TdL a partir dos dois princípios hermenêuticos que a determinam. A Instrução está preocupada com o envolvimento cada vez maior da Igreja nas lutas pela libertação. Não porque hesite em aderir à opção pelos pobres da Igreja latino-americana⁸, mas porque a transposição teórica desta prática eclesial na TdL teria um efeito corrosivo sobre o seu fundamento evangélico (o "generoso empenho inicial" de VI, 10). Despojadas da sua especificidade eclesial, as teses da TdL seriam devolvidas à comunidade eclesial (XI, 15) para nela inspirar uma práxis cada vez mais ideologizada, fechando assim o círculo hermenêutico. A tentativa de traduzir "teologicamente" o núcleo "ideológico" do marxismo conduz inexoravelmente à secularização do Reino de Deus e da existência cristã.

Diagnóstico sombrio ao qual corresponde uma visão apocalíptica da Igreja na América Latina. A exaltação da libertação humana até identificá-la com a totalidade (e com a essência) da salvação (VI, 4) é uma perversão do conteúdo da fé na sua totalidade. Essa primeira e radical sub-versão da fé transparece na *leitura redutora da figura de Jesus* como "símbolo que resume em si mesmo as exigências da luta dos oprimidos" (X, 11; cfr. X, 7.8.9.12), no *esvaziamento* sociologizante *do mistério da Igreja* que não se detém diante da sua estrutura sacramental e hierárquica (X, 15; cfr. IX, 8.10.12.13) e na irresistível *politização da existência cristã* (IX, 6.7; X, 1.3) que chega a operar uma verdadeira inversão dos símbolos cristãos (X, 14; eucaristia: IX, 1.8; X, 16; liturgia: IX, 10; sacramentalidade dos ministérios: X, 15; IX, 13; Escritura: X, 5). A lógica implacável dos seus pressupostos teóricos conduz inexoravelmente a TdL à negação prática do núcleo essencial da fé cristã.

Esta é a TdL com a qual está preocupado o documento (VI,

-
- (8) Não se pode duvidar da posição do documento com relação à opção pelos pobres. São numerosos os textos que descrevem com vigor alguns traços da situação de injustiça, insustentável do ponto de vista cristão e desafiadora para a Igreja e para a teologia. Baste lembrar, a título de exemplo, a conhecida e violenta descrição de VII, 12. A "nobre causa" (XI, 5) da luta pela justiça não pode deixar indiferente nenhum setor da Igreja (XI, 18) e constitui uma interpelação para a Igreja universal, "desejosa de ser no mundo inteiro a Igreja dos pobres" (XI, 5). A Congregação romana parece estar consciente, contudo, de que a sua "intervenção" pode ser mal interpretada. Sinal de que ela carrega uma certa ambigüidade. Do contrário não se explicaria a insistência (Introd. § 6; XI, 1) para que o documento não seja utilizado no sentido desmobilizador.

9-10), porque esta é, para o documento, a TdL *tout court*. Inútil deixar-se enganar pelo uso freqüente do plural (as teologias da libertação) que pareceria deixar a porta aberta para um juízo menos severo. A Instrução não deixa lugar a dúvidas⁹. A única acepção positiva da TdL é definida com todo cuidado: a TdL "autêntica" (VI, 7), "corretamente entendida" (IV, 1), aceitável ainda — se quisermos conservar esta expressão no que ela tem de "perfeitamente válido" (III, 4) — é a que se mantém dentro dos limites de uma *teologia bíblica* (IV, 1; é o que justifica este capítulo sobre os "fundamentos bíblicos") e do mais recente *magistério social da Igreja* (XI, 12; é o tema do capítulo V). Todas as outras teologias da libertação — "o resto"! — estão na mira do documento¹⁰.

Esta poderia ser uma das chaves para compreender a íntima relação entre as duas partes da Instrução, tão diferentes quanto ao gênero literário e quanto ao conteúdo teológico¹¹. Apesar das diferenças mani-

-
- (9) Uma constatação parece confirmar esta afirmação: sempre que o documento fala das TdL em plural, se refere ao uso do marxismo ou ao contexto social e politizado das mesmas: III, 3; IV, 3.13.15; VI, 5.8; VII, 4; VIII, 1; IX, 1.2.10.12; X, 5; XI, 1.15.17; cf. VI, 10; VII, 6. Também não deixa lugar a dúvidas o texto do Card. Ratzinger que precedeu a Instrução (cf. n. 4). A relação entre ambos textos foi bem vista por V. Messori na entrevista com J. Ratzinger, publicada com o título *Rapporto sulla Fede*, Ed. Paoline, Milano, 1985 p. 184. No primeiro texto já estavam presentes os pressupostos da Instrução: identificação da TdL com a opção marxista (p. 184), nova hermenêutica do cristianismo na sua totalidade (p. 185; cf. 197), suspeita do conceito de "história" (p. 193).
- (10) Desta forma a TdL é reduzida ao já conhecido. "Nihil novi sub sole"! O que nela existe de bom não é dela, mas da Escritura e da Doutrina Social da Igreja. E o que é propriamente dela deve ser rejeitado. Ver, por exemplo, esta afirmação do Card. J. HÖFFNER: "A TdL *bem compreendida* constitui uma *parte* da doutrina social da Igreja" (sublinhado por mim), em: "Doutrina social da Igreja ou Teologia da Libertação?" (Conferência inaugural na Assembléia dos Bispos alemães em Fulda, 24 de setembro de 1984), publicada na revista *Cultura e Fé* n. 29(1985)47-80 (aqui p. 75).
- (11) Do ponto de vista literário, o cap. VI conserva ainda as marcas de algo pensado como "introdução". Em VI, 1-4 se alude à "situação intolerável" de injustiça como interpelação à qual responde o compromisso generoso dos cristãos (VI, 1). É nesse contexto, não isento de riscos (VI, 2-4), que surgem a opção pelos pobres e as teologias da libertação (VI, 5). Deixando de lado os ns. 6-8 que têm características claras de acréscimos posteriores, a lógica do pensamento é retomada em VI, 9 ("no presente documento"), para insinuar em VI, 10 qual é a raiz dessa "interpretação inovadora". Retenhamos apenas estes dois indícios: 1) que sentido tem voltar a descrever *no meio do documento* os traços dessa "situação intolerável", já descrita quase nos mesmos termos em

festas que existem entre elas, o documento possui uma unidade interna e uma teologia comum. É ilusória a tentativa de agarrar-se aos primeiros capítulos porque eles ofereceriam uma compreensão mais matizada da TdL. A distinção introduzida pelo documento entre um TdL "autêntica" e as outras teologias da libertação é enganadora. Ela não pretende proteger a TdL mas "libertar" a Escritura e o Magistério das garras de uma hermenêutica libertadora. O processo contra a TdL, rigorosamente elaborado na segunda parte, se estende à totalidade do que normalmente entendemos por esse nome (a não ser que queiramos dilatar de tal forma a extensão do conceito que acabe perdendo toda a sua significação). A única exceção possível é a considerada pelo documento como "autêntica" TdL (VI, 7; IV, 1). A Instrução é consciente, contudo, de que esse juízo sobre a TdL como *teoria teológica* não deve ser estendido à *opção* da Igreja *pelos pobres*. É a porta que parece deixar aberta a primeira parte. Mas sem ilusões no que se refere à TdL. Qualquer tentativa de traduzir teologicamente essa opção para além dos limites da Doutrina Social da Igreja (V, 8) e da "Palavra de Deus devidamente interpretada" (VI, 7) é descartada. O que está em questão não é o compromisso da Igreja com os pobres, mas a *articulação* entre essa *práxis* e a *teoria teológica* proposta pela TdL.

III. OS PRESSUPOSTOS DA INSTRUÇÃO

Em que se baseia a Instrução para emitir esse juízo peremptório sobre a TdL? Em primeiro lugar numa clara distinção (e mesmo separação) entre o que há de autêntico e de evangélico nessa "poderosa e quase irresistível *aspiração dos povos à libertação*" (I, 1) e as suas *expressões teóricas e práticas* (II, 2.4), entre as quais deve ser incluída, sem dúvida, a própria TdL. A aspiração em si mesma é um "sinal dos tem-

I, 1-9 e mesmo na atual Introdução?; 2) o teor de VI, 9 é claramente introdutório: "no presente documento tratar-se-á"... Significaria isso que *até esse momento* (nos 5 capítulos precedentes) não se tratou da TdL? A partir desses indícios literários é possível levantar a hipótese de que o documento originário estivesse constituído por um capítulo introdutório (VI) e a análise rigorosa e coerente dos dois princípios determinantes da TdL (VI, 10): a assunção da análise marxista (cap. VII-IX) e a hermenêutica racionalista (cap. X), concluindo com um capítulo de "Orientações" (cap. XI). Posteriormente teriam sido acrescentados os caps. I-V (que tanto pelo conteúdo como pelo gênero literário, estão longe do rigor apresentado pelos capx. VI-XI) e uma Introdução geral ao Documento. Isso explicaria a clara distinção entre as duas partes e a remanescência de indícios literários dessa "composição". Nada disso, porém, impede que o documento, na sua forma atual, deva ser lido e interpretado como uma totalidade, e que seja a mesma a teologia subjacente às duas partes.

pos" (I, 1; II, 1): expressão, ao mesmo tempo, da dignidade divina do homem (I, 2-3) e da atual consciência histórica da humanidade que não pode mais conviver tranqüilamente com essa situação intolerável de injustiça (I, 6.7; cfr. VII, 12). Mas as expressões desta aspiração são frequentemente vítimas de "ideologias que ocultam ou pervertem o seu sentido" (II, 3). O problema da TdL seria basicamente o da sua "ideologização": pela atmosfera que envolve *historicamente* os movimentos políticos e sociais de libertação (II, 2) e pelo empréstimo *teórico* que ela faz ao marxismo (VI, 10; VII, 1-2), sem um prévio "exame crítico de natureza epistemológica" (VII, 4)¹².

E isso nos conduz ao segundo aspecto. Feita essa primeira separação, a Instrução argumenta a partir de uma *sistematização questionável* da TdL. Questionável mas necessária. Ela é discutível por duas razões. Em primeiro lugar porque desconhece a gênese histórica da TdL, inseparável da experiência eclesial vivida na América Latina. Antes de ser "teoria" teológica (ou "movimento de idéias": III, 3) a TdL é um *movimento eclesial vivo*, incompreensível fora de um contexto sócio-político muito concreto e cuja vitalidade é a própria vitalidade das comunidades eclesiais. Na sua origem a TdL não se defronta com um *tema* teológico a ser desenvolvido, mas com uma *experiência* que desafia a fé da Igreja e que é *simultânea e inseparavelmente* a) tomada de consciência e posicionamento crítico diante da situação de pobreza e de injustiça (aspecto sociológico da experiência), b) revelação do Deus vivo a partir do rosto dos pobres e apelo a uma profunda conversão evangélica (aspecto teológico-espiritual) e c) opção eclesial de pensar a identidade e a missão da Igreja como serviço aos mais fracos e pequenos (aspecto histórico-existencial da opção). A convergência não se dá, como pensa o documento, entre a aspiração à libertação e o tema bíblico da libertação-liberdade (III, 4; cfr. IV, 2), mas entre esse processo de opressão-libertação e uma experiência histórica da Igreja que tem que viver a sua fé nesse contexto e nele dar razão da sua esperança e recuperar as outras dimensões da existência cristã. A TdL vem acompanhar, iluminar e interpretar que significa essa experiência para tantos cristãos (cf. Introdução § 6; VI, 1.2; XI, 1.2). O que é muito mais do que tratar um "tema" teológico. Nada de semelhante, portanto, entre essa *experiência eclesial*

(12) Desde o início, a Instrução deixa bem claro que os "desvios e perigos de desvio" sobre os quais pretende chamar a atenção, são de natureza *ideológica* e estão relacionados com o uso do marxismo na teologia (Introd. § 5.6; II, 3; VI, 10; VII, 6.7; VIII, 1). A tentativa de traduzir "teologicamente" esse núcleo ideológico só pode levar a resultados nefastos para a fé (cf. IX; X e XI, 17 que é um resumo).

e outros "movimentos teológicos" (esses sim, "movimentos de idéias") conhecidos na Europa, tais como a teologia da esperança, a teologia política, da revolução, da secularização, da morte de Deus, etc. A TdL não é, em primeiro lugar, um sistema "global e totalizante" (X, 2), mas reflexão teológica sobre uma experiência eclesial viva e, por isso mesmo, essencialmente aberta.

Mas há uma segunda razão para questionar a "sistematização" da TdL feita pelo documento: é a identificação pura e simples que ela estabelece entre o método da TdL e os empréstimos feitos ao que o documento chama "núcleo ideológico tomado do marxismo, que serve como ponto de referência e exerce a função de *princípio determinante* (para a TdL)" (VIII, 1). Não se trata de discutir aqui a interpretação que o documento faz do marxismo, nem a possibilidade teórica de assumir na reflexão teológica elementos da "análise marxista" como mediação sócio-analítica da realidade, nem mesmo as conseqüências de tudo isso para a fé da comunidade eclesial¹³.

Não se pode negar, de fato, que esses problemas continuam a ser discutidos (pelo menos em certos setores da TdL) e que não se chegou ainda a uma solução satisfatória do ponto de vista teórico. É igualmente inegável que a realidade sócio-política na qual nascem as CEBs, assim como o complexo fenômeno dos movimentos populares apresentam desafios inéditos para a práxis cristã. Impossível escapar ao confronto

(13) O juízo poderia ter sido mais matizado, tanto no que concerne ao marxismo quanto no que se refere ao uso do mesmo na teologia. No entanto é nestes capítulos que o documento adota uma linguagem condenatória cuja violência verbal só se justificaria se fosse possível controlar as suas afirmações. Haveria que perguntar-se se não nos encontramos diante de uma confusão de planos. O discernimento, ao qual convida com insistência a Instrução (Introd. § 2; II, 2.4 e passim), não se aplica da mesma forma à teoria e à práxis. Tanto no nível da experiência pessoal como no nível dos fenômenos sociais e históricos (como já lembrara João XXIII na *Pacem in terris*), discernir é abandonar o plano puramente teórico da discussão (lógica das idéias e dos princípios universais) para situar-se na práxis concreta das opções tomadas muitas vezes em situações-limite (lógica das decisões existenciais e dos juízos práticos) sem que possam ser reduzidos um ao outro. E aqui entram em jogo muitos outros elementos além da pura pertinência teórica e epistemológica, exigida com razão pelo documento quando se trata do uso das ciências humanas pela teologia (VII, 10; cfr. 4). Como delimitar o campo das intervenções do Magistério neste assunto? E não seria mais eficaz do ponto de vista pastoral limitar-se a um alerta fraterno no nível das experiências de fé do que pronunciar-se sobre a impossibilidade teórica de tais tentativas?

histórico e existencial com o marxismo e seus epígonos. Do ponto de vista cultural, do ponto de vista propriamente teórico e do ponto de vista das opções históricas. Podemos ser pré-marxistas ou pós-marxistas mas é impossível contentar-se com um anti-marxismo tão visceral quanto cultural. O que não significa ingenuidade nem abdicar a vigilância crítica e o discernimento. Mas é suficiente tudo isto para fazer do marxismo e da sua atração fascinante e quase mítica (VII, 4) a referência decisiva da experiência eclesial e o princípio determinante da TdL? É difícil imaginar por que caminhos o documento adquiriu uma "clareza" tão apodítica a respeito da vinculação entre marxismo e TdL. Pelo menos a partir das produções normalmente consideradas como representativas dessa teologia.

Difícil mas compreensível. Porque essa sistematização é necessária. Como abrir-se caminho no meio desse emaranhado de "posições teológicas, ou até mesmo ideológicas, não apenas diferentes, mas até, muitas vezes, incompatíveis entre si" que são as teologias da libertação? (VI, 8). Era indispensável encontrar um *denominador comum* para discutir com esse "movimento de idéias" cujas "fronteiras doutrinárias", como reconhece o documento, são tão indefinidas (III, 3). A Instrução, apoiando-se nesses indícios reais, mas excedendo os limites razoáveis da interpretação dos mesmos, parece ter encontrado no marxismo a chave comum que abriria todas as portas da TdL. O que oferece não poucas vantagens. Se esse é de fato o princípio estruturante e o ponto de vista determinante da TdL, então é possível estender o mesmo juízo a todas as variantes dessa teologia. Não são algumas teses ou alguns aspectos da TdL os que são desqualificados. É a própria TdL em si mesma, como tentativa da reinterpretação do cristianismo (X, 2).

Assim se explica a indefinição do documento quando se trata de *identificar* a TdL. Apesar das graves acusações nenhum autor é mencionado, nenhuma obra é citada, nenhuma distinção é feita entre os diferentes tipos de produção teológica¹⁴. A razão é clara: depois de ter opta-

(14) O resumo que acompanhava o texto enviado aos Bispos é mais explícito: "A 'teologia da libertação' abrange estas diversas formas, ainda que nem sempre seja possível traçar entre elas linhas de demarcação bem definidas. Ainda mais que esta teologia se apresenta, certamente em livros e revistas, mas também em jornais, em folhas e na pregação, onde, com freqüência, fica reduzida a fórmulas simplificadas. Por esta razão, o documento não contém nenhuma citação direta tirada de obras importantes sobre a matéria. Fazendo assim, seria dar a alguns, não explicitamente citados, o pretexto de dizer que a eles não lhes afeta o documento". Texto retomado por M. Quarracino, Presidente do CELAM, na apresentação do documento. Cf. *L'Osservatore Romano*, edição portuguesa de 9.09.1984 n. II.

do pela "lectio difficilior" (a interpretação mais "radical" e radicalizada ainda mais pelo documento) podem ser dispensados os matizes. Mas então fica claro também que onde se lê, na Instrução, "alguns", "diversos", "certos", "vários", deve-se entender sempre: *todos*. "Sistematizada" pelo documento a partir da "concepção totalizante" que é o marxismo, a TdL acaba revestindo os mesmos traços desse sistema globalizante e da sua lógica implacável. O documento não podia ser mais explícito: "as posições aqui expostas *encontram-se* às vezes *enunciadas* com todos os seus termos em alguns escritos de "teólogos da libertação"; em outros, elas se *deduzem logicamente* das premissas colocadas; em outros ainda, elas são *pressupostas* em certas práticas litúrgicas (...), embora quem participa destas práticas não esteja plenamente consciente disso. Estamos pois diante de um verdadeiro sistema, mesmo quando alguns hesitam em seguir a sua lógica até o fim"¹⁵. Qualquer tentativa de traduzir teologicamente a fé cristã a partir desta sistematização da TdL é definitivamente condenada: "como tal, este sistema é uma perversão da mensagem cristã, como esta foi confiada por Deus à Igreja" (IX, 1).

É justa a visão da Igreja e o juízo sobre a TdL que transparecem na Instrução da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé?

IV. DUAS TEOLOGIAS EM CONFRONTO

É difícil reprimir a sensação de que as divergências entre a Instrução e a TdL não se reduzem à questão do marxismo. Por trás desta dramatização ideológica do debate¹⁵ se escondem concepções teológicas diferentes. Porque também o documento possui *uma* teologia e fala a partir de *uma* experiência eclesial que não podem ser identificadas sem mais com a fé e com a tradição. No fundo trata-se de duas leituras diferentes da missão da Igreja na história. E, finalmente, de duas teologias da história: a que o documento atribui à TdL e aquela na qual se apoia a Instrução para rejeitá-la.

A primeira está suficientemente caracterizada no documento: é uma teologia *reducionista* (VI, 4.5) que apresenta uma versão seculari-

(15) IX, 1 (sublinhado por mim).

(16) Cf. supra n. 12. Pela acentuação do caráter ideológico dos desvios, pela importância atribuída à questão da análise marxista e das suas conseqüências para a teologia e pelo papel decisivo conferido ao marxismo na sistematização da TdL, a própria Instrução favoreceu uma concentração unilateral das discussões posteriores no problema do marxismo deixando de lado a experiência eclesial no seu conjunto que é o que parece preocupar o documento. Sobre o marxismo ver o artigo de F.A. Pastor (citado na n. 5) e o debate que ocupou vários números das *Comunicações do ISER* ns. 6-12 (1985), assim como T. CAVAZZUTI, em *Cadernos do CEAS* n. 94 (1984) 66-79.

zada do Reino de Deus e acaba diluindo o cristianismo na *imanência da história humana* (X, 6). A tentativa prometeica de construir a sociedade perfeita *dentro* dos limites da experiência humana e *a partir* da própria história é a negação da transcendência e da gratuidade cristãs: "redução" do evangelho da *salvação* a um evangelho *puramente terrestre* (VI, 4.5). Esta absorção da graça (dom imanipulável de Deus) na imanência da história se traduz, por exemplo, na importância absoluta atribuída às estruturas como raiz do pecado (IV, 14.15) e à revolução radical das relações sociais como imperativo *prévio* da salvação (IV, 13-15), numa clara inversão das relações entre a natureza da ética (e conversão cristã) e as estruturas sociais (XI, 8.9; VIII, 9; IV, 15). Fantástica inversão que exalta a libertação humana até identificá-la com a totalidade e a essência da salvação (VI, 4) e constitui, por isso, uma perversão da fé (IX, 1). Nada de estranho, pois, que esse "messianismo" puramente temporal (IX, 4) acabe revestindo as características e os predicados do Reino de Deus numa expressão perfeitamente secularizada: Deus e a história se confundem (IX, 4); a existência cristã e teologal é politizada (a fé é fidelidade à história; a esperança, confiança no futuro; a caridade, opção pelos pobres e luta de classes: IX, 5.7); e a Igreja não passa de uma realidade histórica, sujeita às mesmas leis que "governam o devir histórico na sua imanência" (IX, 8).

Não é difícil reconhecer nesta descrição os traços do "núcleo ideológico do marxismo" transpostos numa teologia da história atribuída à TdL. Operação nada surpreendente a partir do momento em que se declara o marxismo como princípio estruturante da "sistematização" da TdL. Haveria que perguntar-se, contudo, se por trás dessa vontade de reduzir a TdL à concepção marxista da história, por trás dessa necessidade de ver na TdL a idolatria imanentista do marxismo disfarçada de teologia (IX, 3), não se escondem uma profunda desconfiança da história e da responsabilidade do homem por ela que pouco ou nada têm do otimismo cristão da Encarnação.

Que oferece o documento em troca dessa teologia por ele condenada? Outra teologia que tem por fundamento a clara separação entre duas histórias [a da salvação e a profana, a do Reino de Deus e a da libertação humana (IX, 3)] e que conduz à esquizofrenia da experiência cristã, numa indevida "espiritualização" da mensagem da Escritura. Paradoxalmente o documento acaba sendo vítima daquilo que reprova na TdL: a unilateralidade das opções excludentes. Por isso, ao situar a TdL *exclusivamente* do lado do temporal, do histórico, do terreno¹⁷, a Ins-

(17) Esta acusação aparece no uso constante dos *advérbios* para caracterizar a TdL. Alguns exemplos: "acentuar *unilateralmente* a libertação das escravidões de ordem terrena e temporal" (Introd. § 3); (reduzir a libertação do Êxodo) "a

trução está indicando ao mesmo tempo em que lugar se situa: no eterno, no imutável, no "espiritual". O sinal mais evidente desta "redução" (embora de sinal contrário ao da TdL) da salvação ao seu aspecto "sobrenatural" é a incapacidade que o documento demonstra de articular dialeticamente a *raiz teológica* do mal e do pecado (IV, 2.12) e as suas *expressões históricas*, profanas, sociais (IV, 14.15). "Conversão e renovação devem operar-se no mais íntimo do coração" (IV, 7). Mas ao opor de maneira estática conversão pessoal e transformação das estruturas (XI, 8.9; cf. IV, 14.15) a teologia da Instrução "espiritualiza" perigosamente a experiência da inseparabilidade entre a história de Deus e a história do povo no Antigo Testamento, que culmina com a Encarnação em Jesus Cristo¹⁸.

A inquietação do documento com a história, portanto, não se limita aos perigos da utopia marxista mas parece estender-se à própria consciência histórica do homem e a tudo o que ela representa como conquista irreversível da modernidade¹⁹. É como se a presença do con-

uma libertação de natureza *prevalentemente* ou *exclusivamente* política (IV, 3); "a desgraça não se identifica *pura e simplesmente* com uma condição social de miséria" (IV, 5); "situar o mal *unicamente* ou *principalmente* nas estruturas" (IV, 15); "o Evangelho se reduz a um evangelho *puramente* terrestre" (VI, 4). Bastaria substituir esses advérbios exclusivos por outro (*também!*) que o documento parece desconhecer, para modificar o sentido dessas afirmações e aproximar-se mais da verdade da TdL. Esta não procede por exclusões (ou-ou) mas unindo dialeticamente o espiritual e o material, o transcendente e o imanente, o humano e o divino.

- (18) Dois indícios desta tendência do documento a espiritualizar e interiorizar o Reino de Deus: a insinuação de uma certa ruptura entre o Antigo e o Novo Testamento, sem explicar em que consiste e como se explica a continuidade (X, 7), e a interpretação do Êxodo pela figura do batismo (X, 14).
- (19) A rejeição da exegese crítica ("racionalista": VI, 10), a desconfiança com relação a toda a problemática do "Jesus histórico" (X, 8.9.11) e o silêncio sobre o que significa a introdução dos métodos histórico-críticos para a interpretação da Escritura (cf. as alusões feitas no cap. V sobre os fundamentos bíblicos), são apenas alguns indícios de que a Instrução não se sente à vontade com a moderna mentalidade histórica e com a autonomia que ela reivindica para o discurso das diversas ciências humanas, também quando aplicadas à Igreja e à teologia. Cf. a esse respeito *Rapporto sulla fede* pp. 74-76, 150s., 153, 190-192. Sobre o conceito de história: pp. 78, 183, 193s. Se o Vaticano II representa, sob certos aspectos, a reconciliação da Igreja com a modernidade, é impossível não perguntar-se pelas eventuais relações entre a desconfiança do documento com relação à Ilustração e à modernidade e as apreensões sobre uma possível revisão do significado e da interpretação do Concílio.

tingente, do imanente, do humano significasse irremediavelmente uma ameaça para a fé cristã, como se a dimensão histórica só pudesse viver da negação da transcendência, como se Deus e o homem estivessem condenados a ser para sempre rivais ciumentos que só descansam com a supressão do outro. No dizer da Instrução a "centralidade" da história para o homem moderno seria o resultado de uma cosmovisão que coloca a "luta de classes" como lei fundamental da evolução humana e do progresso social (IX, 3; cf. VIII, 5-8). Mas ela tem outras explicações. E sobretudo pode e deve ser lida de maneira mais otimista à luz do mistério da Encarnação.

Aqui se encontra o cerne da questão: estamos diante de duas teologias da história irreconciliáveis. O que as separa, porém, não é — como parece sugerir de maneira absoluta o documento — a interpretação marxizante da história (atribuída à TdL) mas uma interpretação diferente do evento-Cristo, do "acontecido em Jesus de Nazaré" (Lc 24,19) e da sua significação para a história. O "imanentismo", com a supressão das fronteiras entre Deus e o homem, seria o perigo que ameaça a TdL segundo o documento. Mas para proteger a fé contra qualquer "reducionismo" o documento acaba transformando a necessária e indispensável *distinção* entre Deus e o homem (com todas as suas variantes: transcendência e imanência, história da salvação e história profana, Reino de Deus e libertação humana) numa *separação* (senão oposição) inaceitável aos olhos da fé cristã (IX, 3). Porque, a partir do "acontecido em Jesus de Nazaré", o Deus cristão tem que ser buscado, encontrado e reconhecido na história; o acesso ao "transcendente" passa pelo "caminho novo e vivo" (Hb 10,20) da "imanência" de Jesus e da sua história ("profana", "secular", pouco "divina" aos nossos olhos).

É o que parece ter esquecido o documento ao considerar heterodoxa a afirmação "Deus se fez história" (IX, 3). Porque se a Encarnação não é um autêntico e real *fazer-se* homem do Filho de Deus, então a história de Deus (o que acontece com o próprio Deus na Encarnação do Filho) só pode tocar *tangencialmente* a história humana. As duas histórias se encontrariam irremediavelmente justapostas, sem nada significar uma para a outra²⁰. Mas então se compreende também a dificuldade que

(20) A este respeito são decisivas e mereceriam um exame mais atento as afirmações de IX, 3 sobre a encarnação (Deus se fez história) e sobre a separação entre história da salvação e história profana. O que a fé exige de nós é a *distinção* (irreduzibilidade do humano ao divino e vice-versa; daí o caráter *dual* das afirmações de Calcedônia) mas reconhecida e mantida *na unidade* da experiência histórica de Jesus. O que impediria estender à história essa exigência de unidade (a partir da estrutura cristológica do real) sem cair na identificação pura e simples entre Reino de Deus e libertação humana?

tem o documento em pensar dialeticamente a relação entre Reino de Deus e libertação humana, sem confundí-los nem separá-los. As raízes desse dualismo devem ser buscadas numa concepção cristológica de sabor monofisista, na qual a *distinção* entre o humano e o divino se torna *separação*. Pelo zelo imoderado da transcendência de Deus que é a sua característica, o monofisismo repercute inevitavelmente no equilíbrio da existência cristã e da leitura teológica da história. O que a Instrução qualifica como "immanentismo" da TdL, admitiria outra interpretação bem diferente à luz de uma teologia conseqüente da Encarnação.

O choque, portanto, se produz não entre a TdL e a fé da Igreja, mas entre duas maneiras de compreender a mesma fé, entre duas teologias — a da libertação e a do documento — e as experiências eclesiais que as sustentam. Condenar a TdL em nome de outra teologia (mesmo que venha investida com o aval da autoridade eclesiástica) equivaleria a identificar a teologia com a fé e a confundir a autoridade do Magistério com a teologia na qual se apoia. Aceitar o pluralismo de teologias dentro da mesma comunhão de fé é a condição para o verdadeiro diálogo. E essa é provavelmente a única maneira de levar a sério as advertências da Instrução. Não como imposição intransigente de *uma* experiência eclesial, de *uma* práxis e de *uma* teologia, mas como alerta fraterno no nível de uma experiência de fé comum e viva que exige traduções diferentes²¹.

Mas o verdadeiro diálogo — como lembra acertadamente o documento — exige que "o interlocutor seja ouvido e seus argumentos sejam discutidos objetivamente e com atenção" (X, 3). A correção e mesmo as críticas à TdL só serão justas a partir desse esforço prévio de compreensão. É indispensável ter captado *primeiro* o que há de original, de irrenunciável, de evangélico na TdL e no seu "pathos" histórico e eclesial, para ter condições de discernir *depois* cada um dos problemas levantados por uma práxis eclesial inédita e surpreendente sob muitos aspectos. Porque toda nova transposição teórica da fé tem seus riscos inevitáveis. Mas correr os riscos pode ser muitas vezes a única maneira de salvar a fé. Só depois de reconhecer e respeitar a diversidade irreduzível da experiência e da reflexão da Igreja latino-americana será possível compreender a possibilidade e a necessidade de uma nova articulação entre a práxis

(21) Provavelmente será longo ainda o caminho a ser percorrido até que a noção de "sensus fidei", recuperada pelo Vaticano II, tenha o alcance *prático* que teologicamente lhe caberia. Isso nos levaria a reaprender lentamente que a fé não é regulada em primeiro lugar pelo recurso imediato ao Magistério mas pela *comunhão* — consciente e crítica — entre as diversas comunidades eclesiais.

eclesial e a correspondente teoria teológica. Sem essa prévia "escuta" (que é "sym-patheia" e tomada de posição) a distinção entre uma TdL "boa" e outra "má" não passa de uma simples aplicação do velho (e amplamente condenado pela fé cristã) dualismo maniqueísta. Há uma "novidade" na TdL que não pode ser descartada a priori como heterodoxa. Em que sentido é lícito falar de uma "nova interpretação do cristianismo"?

V DA "NOVIDADE" DA EXPERIÊNCIA ECLESIAL A ELABORAÇÃO DE UMA TEOLOGIA CONSEQUENTE

1. Significação da "novidade"

Algo de "novo" existe, inegavelmente, na vida e na reflexão da Igreja latino-americana. Não só pelo contexto no qual elas estão situadas mas também pela experiência espiritual que delas resulta. O gigantesco esforço de emancipação e libertação do Continente, interpretado decididamente como "sinal" evidente da presença do Espírito, se torna o lugar de uma *vocação original*²². Sem que essa "novidade" tenha que ser interpretada como negação da fé tradicional.

É impossível reprimir a sensação de que a Igreja tem consciência de estar transpondo o limiar de uma época qualitativamente nova da sua história. Esta convicção se inscreve na própria linguagem²³. E uma das suas características é a persuasão de que a missão da Igreja passa pela solidariedade com os pobres e tem que ser compreendida como libertação *integral* (do pecado pessoal e do pecado social). Porque o Reino de

(22) É a expressão usada pelos Bispos em Medellín. Cf. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio* (Conclusões de Medellín), Vozes, Petrópolis, 1969, p. 43 n. 7.

(23) O recurso insistente à categoria do "novo" (na história da Continente, na vida da Igreja, no modo dos cristãos estarem presentes na transformação da sociedade, etc.) é um indício dessa emergente consciência eclesial que chama a atenção nos documentos da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín. O Papa Paulo VI captou com lucidez essa novidade ao afirmar, na histórica alocução de abertura, que em Medellín se inaugurava um *novo período da vida da Igreja* que ele não hesitou em qualificar de *conclusivo e decisivo*. Cf. *ibid.* (conclusões de Medellín) p. 9. A mesma convicção transparece, dez anos depois, nos documentos da Terceira Conferência Geral em Puebla. Ver, por exemplo, os ns. 10-12. Estes documentos serão citados doravante no próprio texto com a sigla Doc. P. e o número correspondente.

Deus, a cujo serviço está a Igreja, caminha, já nesta história, para uma plenitude final que é também pessoal e social. As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) são a expressão mais transparente desta vocação original a ser Igreja de uma maneira nova: inseparavelmente centros de *evangelização* e motores de *libertação* (Doc. P. 96)²⁴.

Vale a pena acrescentar que a explicitação progressiva da nova maneira de compreender a sua identidade e a sua missão não é a "conclusão lógica" de uma teologia elaborada de antemão, nem fruto de uma arbitrária decisão pastoral, mas resultado de opções históricas muito concretas, cujo conteúdo e significação são incompreensíveis fora do caminho percorrido. A história da Igreja, sobretudo ao longo dessas duas ou três últimas décadas, é o lugar hermenêutico dessa tomada de consciência. Porque é na práxis eclesial que vão ficando as marcas dessa lenta passagem da consciência implícita à consciência reflexa, que depois será tematizada pela teologia²⁵.

E esta vocação particular é vivida como serviço ao cristianismo universal: ela questiona a identificação histórica entre cristianismo e mundo ocidental e desmascara as contradições dessa identificação do ponto de vista cristão.

A Igreja da América Latina não pode continuar pensando-se como *puro reflexo* da evolução do cristianismo no Ocidente. A Instrução romana não parece suficientemente atenta à possibilidade de que as marcas da "herança cultural e religiosa do cristianismo" nos países da América Latina (III, 2) tenham criado um "ethos" católico próprio, cuja lógica existencial não tem por que reproduzir os mesmos modelos (e os mesmos erros?) do "centro" donde veio a herança²⁶. Essa diferença irreductível, esse "radical substrato católico" (Doc. P. 1; 7) que "mar-

(24) A expressão "maneira nova de ser Igreja" traduz, sem outras intenções, o que há de novo e irreductível nesta experiência eclesial, sem que haja nela qualquer conotação de resistência à Igreja-instituição. Ela foi assumida pelos Bispos num texto promulgado pelo Conselho Permanente da CNBB: "Fenômeno estritamente eclesial, as CEBs em nosso país nasceram no seio da Igreja-instituição e tornaram-se 'um novo modo de ser Igreja'. Pode-se afirmar que é ao redor delas que se desenvolve e se desenvolverá, no futuro, a ação pastoral e evangelizadora da Igreja". Em: *Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil*, Documentos da CNBB n. 25, Ed. Paulinas, São Paulo, p. 5, n. 3.

(25) "As CEBs não surgiram como produto de geração espontânea, nem como fruto de mera decisão pastoral. Elas são o resultado da convergência de descobertas e conversões pastorais que implicam toda a Igreja — povo de Deus, pastores e fiéis — na qual o Espírito opera sem cessar". *Ibid.* p. 7, n. 7.

(26) Cfr. J. B. LIBÂNIO — U. VÁZQUEZ, A Instrução sobre a Teologia da Libertação. Aspectos hermenêuticos. Em: *Persp. Teol.* 17(1985)176s.

cou a alma da América Latina, caracterizando-lhe a identidade histórica essencial" (Doc. P. 445), se torna fonte e matriz de uma nova consciência da Igreja e da sua missão, sem que possa ser considerada por isso um "desvio". O tipo de presença e a função social da Igreja no "Brasil moderno", por exemplo, são incompreensíveis à luz de categorias como racionalismo, secularização, ateísmo marxista, eclipse do sagrado e outras, com as quais se interpretou o declínio do cristianismo nas sociedades avançadas do Ocidente.

Por isso não se podem projetar sobre a nossa situação eclesial o desencanto e as apreensões suscitados pelo destino do cristianismo nos países industrializados. A perspectiva e as preocupações da crítica à modernidade feita pelo documento desconhecem os efeitos devastadores dessa longa convivência entre cristianismo e cultura ocidental sobre os imensos territórios humanos que são os "condenados da terra". Ao adotar a "ótica" e a perspectiva dos pobres, ao aceitar compreender-se como Igreja e reinterpretar a sua missão na história assumindo o ponto de vista dos que estão por baixo (Fl 2,3), dos "pequenos" (Lc 1,51), dos que vivem nos "porões da humanidade", a Igreja latino-americana se torna um sinal de contestação, uma denúncia incômoda não só do caráter abstrato dos ideais da modernidade (e mesmo do seu fracasso para esses milhões de pessoas que vivem em estado permanente de pobreza absoluta: Doc. P. 19-30), mas também da contradição flagrante dessa situação com as exigências mais elementares do ser cristão (Doc. P. 28; 186)²⁷.

Positivamente esta tomada de consciência significa que a Igreja latino-americana optou decididamente por definir-se como Igreja seguindo o caminho que conduz do *histórico* (profano) ao *teológico* (sagrado) e faz da sua experiência de *Igreja particular* o lugar de abertura à *universalidade concreta* da revelação e da fé. Tentativa original cujas dificuldades e riscos não podiam deixar de repercutir no esforço teórico de interpretar teologicamente esta experiência eclesial. Aqui se encontra a verdadeira raiz das críticas que se elevam contra a TdL. As dificuldades, as hesitações e os impasses da TdL são, em boa parte, reflexo dos desafios inéditos enfrentados pela Igreja. Porque se trata de um caminho pouco convencional.

(27) "Vemos à luz da fé, como um escândalo e uma contradição com o ser cristão, a brecha crescente entre ricos e pobres" (Doc. P. n. 28). E o n. 437 não duvida em afirmar que as situações de injustiça são um sinal de que *a fé não entrou na vida*.

2. Do histórico ao teológico

Do histórico ao teológico, em primeiro lugar. Este caminho representa, de fato, a inversão total do movimento *descendente* (de Deus para o homem, do universal para o particular) ao qual estamos tão habituados na reflexão teológica. A primeira vista ele parece atentar contra a transcendência de Deus, contra a natureza "espiritual" da salvação e contra a própria identidade cristã. E, no entanto, ele encontraria fundamentação numa teologia conseqüente da Encarnação. Porque a relação entre Deus e o homem não pode ser vivida nem compreendida, em regime cristão, à margem da história de Jesus. O histórico, o humano, o profano é, para o cristão, o lugar de um encontro com Deus sempre *mediatizado* e, nesse sentido, indireto.

Mas isto nos obriga a fazer uma autêntica reconversão na maneira de entender as relações de Deus com a história, tanto no Antigo como no Novo Testamento. A revelação e a salvação *de Deus* só podem ser experimentadas e reconhecidas pelo homem *na história*. O que não significa negar a transcendência nem sucumbir ao reducionismo imanentista. A verdadeira proteção da transcendência de Deus (assim como da revelação e da salvação) não se consegue *opondo-a* à imanência da história nem *separando-a* do humano. A experiência demonstra que esse caminho só pode conduzir à desvalorização do humano em todas as suas dimensões. Deus se revela como transcendente quando, na única história existente, é reconhecido (na fé!) como iniciativa gratuita e livre para a história e, por isso mesmo, sempre nova, surpreendente, imanipulável. A presença do Deus transcendente é experimentada na provisoriedade dos acontecimentos humanos como salvação de todas as limitações e contingências da história quando o homem se abre — sem renunciar à sua responsabilidade pela história — à esperança de uma transformação definitiva, recriada pela promessa, no meio dos impasses e dos fracassos; à fidelidade incansável do Deus que é sempre o mesmo no meio da provisoriedade dos acontecimentos; ao perdão e à graça de Deus no meio das resistências e dos descaminhos da história. A *humanização* da revelação, da salvação e da fé é o caminho para reconhecer (aspecto de revelação) e para experimentar (aspecto da salvação) a verdadeira transcendência de Deus.

Este princípio se aplica ao Antigo e ao Novo Testamento²⁸. A

(28) "Tanto en el AT como en el NT toda reflexión sobre Dios y sobre el hombre brota del encuentro real y transformador de ambos en la historia humana, y, por consiguiente, es reflexión a la vez teológica y antropológica desde y sobre este encuentro". B. ANDRADE, *Encuentro con Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 243.

transcendência de Deus se "encarna" na vida e na história do povo. Não se reduz nem se confunde com elas, mas passa por elas e não seria autêntica sem elas (messianismo encarnado). Por isso, se é verdade que "a libertação do Êxodo não pode ser reduzida a uma libertação de natureza prevalentemente ou exclusivamente política" (IV, 3) é também verdade que fazê-la parar no "culto da Aliança celebrado no Monte Sinai" (ibid.) é outra forma de reducionismo, embora de sinal contrário. O humano é um momento constitutivo da própria manifestação de Deus na história. É o que aparecerá de maneira definitiva na história de Jesus como história do próprio Deus. E nesse sentido seria um erro fazer do NT a transposição espiritualizada e interiorizada da perspectiva do AT, que seria mais terrena e política. O NT não suprime mas prolonga, radicaliza e leva à plenitude (às últimas conseqüências) a lei da encarnação.

Nesta perspectiva é possível compreender por que a *experiência social* do pobre, por exemplo, pode ser o lugar de uma autêntica *experiência do "Espírito de Deus"* (muito mais do que sugere a palavra "espiritual") sem constituir uma ameaça para a realidade "sobrenatural" da fé e da experiência cristã. A "opção pelos pobres" não pode ser reduzida a simples corolário "ético" da fé, nem equiparada sem mais à dimensão "caritativa" que acompanha a história do cristianismo, mas é um *momento constitutivo da fé* e por isso mesmo uma realidade *teológica*. Na fé, a situação histórica (o pobre) é re-conhecida como lugar da transcendência (Mt 25,40), como experiência do *excesso* ("mais" do que poderia sugerir a dimensão sociológica de classe) que a promessa de Deus introduz na imanência da história. O *Deus* que *se* revela na história de Jesus revela-se precisamente conferindo uma seriedade e um valor absoluto ao *homem* com tudo o que lhe concerne.

É na linha desta cristologia conseqüente que adquire o seu sentido a densa expressão de João Paulo II: "o caminho da Igreja é o caminho do homem". Ou a impressionante coerência com a qual Paulo VI, na alocução de encerramento do Concílio Vaticano II, afirmava sem hesitação: "para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem". Se o pobre se torna a visibilidade de Cristo e a visibilidade de Cristo é a transparência do Pai, a *humanização* se torna lugar da cristianização e da transcendência de Deus. Mas é preciso ainda ter consciência que esta inversão de perspectivas no caminho que vai "do histórico ao teológico" deve constituir também a *matriz conceitual de uma nova linguagem* se quisermos superar o divórcio e a dicotomia entre a novidade da experiência e as suas expressões teológicas, litúrgicas e espirituais.

3. Do particular ao universal

O segundo aspecto desse caminho da Igreja acima mencionado é

o que conduz do particular ao universal. Também aqui nos encontramos diante de um itinerário original. Estamos tão habituados a pensar a Igreja dentro de uma "eclesiologia do círculo", de cujo centro tudo irradia e ao qual tudo volta, que nos surpreende qualquer tentativa de pensar fora desta figura. E, no entanto, o tema da "Igreja particular" — uma das intuições mais fecundas do Vaticano II — é a mais clara expressão de que a Igreja não é o "centro" nem se compreende em primeiro lugar a partir do "centro".

É o que está acontecendo na América Latina. Pensar-se como Igreja na sua particularidade e a partir dela, é introduzir a referência à situação humana, cultural e sócio-política na definição da própria identidade teológica. Este esforço implica a tomada de consciência de que o modelo de Igreja supostamente universal nada mais é do que a generalização de *uma* experiência particular, i.é., a identificação do cristianismo com o mundo ocidental, na sua versão sócio-econômica, política e cultural. Ora, o perigo dessa generalização (sobretudo quando ela passa a ser considerada "quase revelada", conatural à revelação, à Igreja e à teologia) é esquecer que a experiência na qual se apoia também é particular e condicionada, e não pode ser canonizada sob pena de tornar-se absolutista e despótica.

A consciência da particularidade introduz, pois, um elemento relativizador na eclesiologia: abre para um policentrismo eclesial e constitui a condição indispensável para um diálogo autêntico. Reconhecer a particularidade da própria "ótica" é aceitar a legitimidade de outros pontos de vista, sem que isso constitua um atentado contra a ortodoxia. Mas é evidente que esse pluralismo exige que sejam reinterpretados de maneira conseqüente conceitos tão importantes como "revelação" "tradição", "unidade", etc., a partir de uma eclesiologia *in actu*, i.é. da experiência de fé das Igrejas particulares que, por acreditarem na realidade viva de Deus, aceitam que ele possa "revelar-se" de maneira surpreendente na sua atualidade histórica, social e cultural, exigindo delas uma resposta nova e coerente.

É o que se caracterizou como passagem de uma "Igreja-reflexo" para uma "Igreja-fonte"²⁹. Na medida em que é levada a sério a particularidade de uma Igreja no que ela tem de específico, a sua *vida* se torna "fonte" para um ensinamento do *Magistério* voltado sobre os desafios

(29) H. C. de LIMA VAZ, Igreja-reflexo versus Igreja-fonte, em: *Cadernos Brasileiros* n. 46(1968)17-22.

concretos da comunidade eclesial³⁰ e suscita uma *reflexão teológica* que não pode contentar-se com as sistematizações já feitas de uma "doutrina comum" que seria aplicada aos casos particulares, mas que deseje constituir-se como teoria teológica de uma práxis particular.

Longe, portanto, de ser uma ameaça à unidade ou uma afirmação duvidosa de independência com relação ao "centro", a realização conseqüente da particularidade é algo constitutivo da essência da Igreja e parte integrante da própria catolicidade. Nelas e a partir delas — diz a *Lumen Gentium* falando das Igrejas particulares — toma corpo, se encarna e adquire consistência a uma e única Igreja universal³¹. Como nos Atos dos Apóstolos, a condição da universalidade da Igreja é que ela possa se "particularizar" e ser ouvida em todas as línguas (At 2, 11). E nesse esforço de encarnação descobrir-se plenamente universal, aberta à comunhão com todas as outras Igrejas, sob a ação do mesmo Espírito (At 2, 4).

Aqui se encontra a raiz que permite a passagem da eclesiologia como "sociedade perfeita" à eclesiologia de "comunhão". Naquela, a universalidade só é possível como resultado de um processo de *abstração*: o denominador comum ao qual se chega quando se prescinde da dimensão de "encarnação" (dessa relação ao espaço humano concreto, ao contexto sócio-cultural, político e econômico) constitutiva do ser Igreja³². Na eclesiologia da "comunhão" a universalidade é a maneira mesma de existir como Igreja particular e a renúncia a considerar a própria experiência como a única possível. Na abertura às outras Igrejas, a comunidade eclesial se reconhece como autêntica Igreja de Deus e, ao mesmo tempo, se abre à verdade que lhe advém das outras encarnações particulares do Evangelho.

(30) Exemplos relevantes são os documentos da Segunda e Terceira Conferência Geral do CELAM em Medellín e em Puebla. E no caso do Brasil as importantes tomadas de posição da CNBB nos momentos decisivos do país nestes últimos anos.

(31) LG n. 23. O texto diz "formadas à imagem da Igreja universal", como se esta pré-existisse independentemente das Igrejas particulares. Nesta perspectiva, o "particular" seria uma *parte* subordinada e incompleta da "Igreja universal". À luz de outros textos do próprio Concílio (por ex. LG 13; *Christus Dominus* 11; *Ad Gentes* 4, 10, 15, 22 e passim) não parece que deva ser retida essa interpretação restritiva e incompleta da Igreja particular.

(32) Ver uma afirmação explícita desta relação, por exemplo, em *Ad Gentes* ns. 15 e 22 Cf. *Lumen Gentium* 13; *Unitatis Redintegratio* 4.

Nesta perspectiva a “particularidade” é uma realidade *teológica* (e mesmo teologal) antes de ser uma “questão administrativa”. Esta inversão explicaria, negativamente, não poucas das dificuldades entre algumas Conferências Episcopais e as Congregações romanas, e ajudaria sobretudo a dar razão, positivamente, da vitalidade da Igreja latino-americana.

Negativamente, é cada vez mais evidente que esta experiência não cabe dentro dos moldes de um “modelo” (institucional, jurídico e mesmo teológico) pré-existente. Pela simples razão que a vida suscitada pelo Espírito em toda realização histórica da essência da Igreja não pode ser “deduzida” de princípios abstratos. O que nada tem a ver com as sucessivas tentativas de interpretar as CEBs, por exemplo, como Igreja “paralela”, não-institucional, anti-hierárquica, separando-as assim da única Igreja oficial de Jesus Cristo³³.

Positivamente, a realização da “particularidade” exige que cada Igreja recupere e se aproprie de todos os elementos fundamentais que uma doutrina sobre a Igreja, constituída à margem da sua relação inerente à história, atribua sem mais à “Igreja universal”, mediatizada pela Igreja — particular também! — de Roma. Se a Igreja da América Latina se afirmou como Igreja particular não foi por um impulso de independência nem por uma “decisão” de pôr em prática a doutrina do Vaticano II. Pelo contrário. Fazendo a difícil aprendizagem do *Espírito* nos caminhos da história, a Igreja foi sendo reconduzida ao cerne do *Evangelho*: a boa notícia de que existem gozo e salvação para os pobres. Notícia capaz de escandalizar e de dividir, mas também de reconciliar e de recriar o tecido eclesial como “sacramento” para a sociedade. E, por isso mesmo, notícia digna de ser celebrada na *ação de graças* (eucaristia) ao redor dos *pastores*, irmãos na fé, que sabem acolher essa vida, protegê-la, respeitá-la e promovê-la (Doc. P. 249), sem cair na tentação de extinguir o Espírito (1 Ts 5, 19). Ao constatar *a posteriori* que estes são os elementos teológicos de toda Igreja particular³⁴, ela se reconhece no espelho dessa tradição comum que é o Concílio e se descobre em comunhão com as Igrejas irmãs.

Mas essa dolorosa gênese eclesial que levou à descoberta da particularidade teve que saborear amargamente, num primeiro momento, o

(33) Para o esclarecimento da terminologia e do problema de fundo podem ajudar: E. DUSSEL, “*Populus Dei*” in *populo pauperum* (Do Vaticano II a Medellín e Puebla), em: *Concilium* n. 196(1984)50-61 e L. BOFF, *Que significa teologicamente Povo de Deus e Igreja popular?*, em: *ibid.* pp. 115-126.

(34) São os quatro elementos mencionados em *Christus Dominus* 11. Cf. o novo Código de Direito Canônico Cân. 365.

desmoronamento de um modelo eclesial e pastoral (de cristandade ou de neocristandade) esgotado nas suas possibilidades: os limites de uma concepção hierárquico-clerical da Igreja (ad intra) e o mal-entendido de uma opção pastoral (ad extra) que, por não ser lúcida e crítica sobre a estruturação da sociedade, acabou fazendo das elites e da classe média o centro primordial do interesse e do esforço evangelizador da Igreja.

Num segundo momento a Igreja teve que descobrir o que significa a crítica ideológica da própria fé cristã. Foi o momento difícil do confronto intra-eclesial e de uma constatação dolorosa mas inevitável: a causa de não poucas divisões dentro da Igreja é muitas vezes de natureza ideológica antes de ser de ordem doutrinal. Porque as ideologias não atacam só pela esquerda. É impossível fechar os olhos às distorções ideológicas às quais foi submetido de fato o cristianismo. E esta é mais uma prova de que a identificação histórica entre cristianismo e sociedade ocidental (com os seus valores, interesses e expressões culturais) não deveria ter sido tão pacífica porque não era tão inocente.

O destino da Ação Católica no Brasil e a emergência das CEBs são dois marcos decisivos na metamorfose dessa consciência eclesial. A primeira morreu por introduzir na reflexão e na ação daquela "geração engajada" de cristãos o delicado problema das relações entre fé e ideologia, entre fé e compromisso político. As CEBs recolheram os frutos dessa morte "vicária". Elas são a opção de uma Igreja que aceita ser Igreja, situando-se conscientemente dentro de uma sociedade que já se encontra dividida em classes.

As CEBs, de fato, recriam as *bases* e os *pressupostos* da ação pastoral da Igreja. As bases, porque através delas a Igreja aceita reconstituir a totalidade do tecido eclesial, sem eludir os riscos de ter que viver a opção pelos pobres dentro de uma sociedade estruturada em classes, mas sabendo que essa opção só será evangélica se a conversão ao Evangelho for o critério definitivo que julga as divisões sociais, desmascara as ideologias e des-idolatra a política. E os pressupostos, porque com relação ao modelo de cristandade (ou de neocristandade) a Igreja não pode e não quer desempenhar mais o papel de legitimação da ordem constituída e de identificação social. As CEBs introduzem uma ruptura *histórica*, tanto do ponto de vista sócio-cultural (formas e expressões históricas do cristianismo) quanto do ponto de vista teológico (desclericalização da eclesiologia a partir da comunhão e da igualdade fundamental dos cristãos).

Não é evidente que esta lição tenha sido assimilada com todas as suas conseqüências. Afinal não se invertem por decreto os reflexos dessa secular aliança entre cristianismo e mundo ocidental em todos os níveis da vida eclesial. O que talvez não é tão claro para os que sonham ainda

com a restauração desse passado é que, diante dessa ruptura histórica, se revelam impotentes os simples retoques com os quais se pretende refazer uma sólida arquitetura *intra-eclesial*. Porque o problema está fora: na própria constituição da sociedade moderna e do lugar que nela ocupa a religião. As conseqüências dessa mudança não podiam deixar de manifestar-se na própria consciência da Igreja e na maneira de entender a sua missão dentro dessa sociedade. A opção pelos pobres é a experiência histórica do que significa para a comunidade eclesial a *universal* vontade salvífica de Deus manifestando-se no amor *partidário* e escandaloso de Jesus pelos pobres. Este é o critério para testar a possível perda de identidade nessa apaixonante aventura eclesial.

4. A questão da identidade

A questão de saber se é ou não é possível percorrer coerentemente este duplo caminho encetado pela Igreja latino-americana exige, sem dúvida, aprofundamentos teóricos, mas só poderá ser respondida pela vida: uma vida capaz de submeter-se com todas as conseqüências à "lei da Encarnação": no seu momento de esvaziamento aniquilador, de exploração paciente do humano em todas as suas possibilidades e de abertura à plenitude das "páscoas" inesperadas.

O esvaziamento, em primeiro lugar. O choque entre uma identidade "sabida" e tranqüilamente "possuída" com a busca inquieta de um modo de ser Igreja que começa "por baixo", conduziu à crise do modelo tradicional de "Igreja sociedade perfeita". Ao assumir a "condição" dos pobres a Igreja descobriu que a Encarnação não é uma idéia abstrata ou um evento-ponto, mas uma "forma" de ser, uma maneira de viver e de entender-se que marca permanentemente a *totalidade* da existência. E essa descoberta a levou a um duplo aniquilamento: histórico e teológico. A "kénose" histórica de renunciar a configurar-se eternamente da mesma forma, como se as formas históricas nas quais se tinham concretizado a sua essência e a sua missão fossem a única maneira possível de entender-se como Igreja. E a "kénose" teológica de aceitar-se como grandeza re-relativa, i.é., como uma realidade que não tem a finalidade em si mesma mas é toda ela referida ao serviço do Reino de Deus (*sacramentum salutis*) no serviço aos homens e ao mundo (*sacramentum mundi*). E nesse total esquecimento de si mesma – semelhante ao movimento que levou Jesus não só da "condição divina" à "condição de homem", mas a perder a sua figura na "condição de escravo" (Fl 2, 6-11) – recuperar a identidade na sua pureza originária.

Esse é o pressuposto teológico que justifica o segundo momento, o momento da imersão no humano, da identificação com os oprimidos, do compromisso pela justiça e pela libertação. Essa fantástica conversão

da Igreja (que tanta inquietação suscita porque produziria, no entender de muitos, uma perigosa relativização das fronteiras eclesiais e do perfil "espiritual" da sua identidade e missão) tem que ser entendida também à luz da cristologia. Porque o "divino" do Deus de Jesus Cristo não se manifesta por cima, à margem ou além da sua existência humana, mas nela e através dela. A melhor maneira de ser testemunha da transcendência de Deus e da salvação (Igreja como "sacramentum salutis") é lutar para que sejam reconhecidos a transcendência e o valor de instância absoluta que reveste, para o cristão (Mt 25, 21ss.), a figura do "pobre" e do oprimido (Igreja como "sacramentum mundi"). Testemunha viva da experiência única de Jesus de Nazaré, a Igreja tem por missão proteger em nome de Deus essa unidade dual ou essa dualidade unificada que é o homem. E na medida que ela "encarna" a figura histórica da libertação (na sua dimensão pessoal e social, orientando-as para uma plenitude pessoal e social) se torna verdadeiro "sinal" — embora de contradição muitas vezes —, sacramento desse encontro de Deus e do homem no homem-Jesus.

Através dessa "morte histórica" a Igreja pode "ressurgir" verdadeiramente dos pobres. Nada de estranho, pois, nem de impróprio em falar de uma *nova* consciência da identidade eclesial. Trata-se, com efeito, de uma maneira diferente de ser Igreja, cuja identidade, como a do Ressuscitado, consiste precisamente em ser *outra* (novidade e diferença com relação ao passado) sendo *a mesma* (continuidade e reconhecimento), e em não poder ser *a mesma* (fidelidade ao passado) a não ser passando, como Jesus, pela experiência de morte que a faz ressurgir *outra*. A novidade, portanto, não consiste em abandonar a tradição ou em manipular arbitrariamente os elementos essenciais da fé cristã, mas em recuperá-los de maneira criadora sob a orientação do Espírito. A inegável vitalidade desta Igreja, a sua surpreendente liberdade (para com os "de fora" e para com os "de dentro"), a simplicidade comovedora de muitos dos seus pastores (cuja autoridade reside na capacidade de serem irmãos e pais na fé), e sobretudo o testemunho martirial com o qual inúmeros cristãos estão selando o seu compromisso de fé, têm todas as características de uma autêntica experiência espiritual, de uma formidável conversão ao Evangelho³⁵. Sem que falte a marca da "contradição": as tensões, as incompreensões e a divisão entre cristãos. A Igreja latino-americana está pagando na sua carne o preço da reconciliação (Ef 2, 14-17). Por-

(35) Alguns sinais dessa vitalidade em Doc. P. 1309. Toda a quinta parte se intitula precisamente "sob o dinamismo do Espírito". Cf. *ibid.* 1294-1309. Alguns traços dessa "figura" eclesial podem ser encontrados no meu artigo publicado no livro *Cristianismo e história*, Ed. Loyola, São Paulo 1982, pp. 347-350.

que só haverá reconciliação dos homens com Deus (v. 16), i.é., Deus só será reconhecido por todos como Pai, quando tiverem caído todos os muros que separam os homens entre si (v. 14) e houver a reconciliação de todos num único "homem novo" (v. 15).

Ao fazer do "pobre" o critério decisivo da sua missão e ao aceitar ser des-centrada em favor do Reino de Deus e a serviço da paz e da justiça como "ministério essencial" da comunidade cristã (Doc. P. 1.304), a Igreja recupera a sua mais lídima identidade evangélica *ao mesmo tempo* que demonstra a razão da sua relevância para o homem. Difícil tensão entre identidade e relevância que não se resolve suprimindo um dos termos ou apresentando-os separadamente (como se cada um pudesse escolher o que mais lhe convém), mas suportando a incômoda dialética que os afirma simultaneamente, "sem confundir nem separar". Paradoxal lógica da Encarnação feita de um duplo esvaziamento através do qual Deus é mediatizado pela "condição humana" e o homem é mediatizado pela "condição de servo", para fazer coincidir finalmente Deus e o não-homem, o servidor, o pobre.

Se existem riscos em todo este caminho — e eles são inerentes a todo processo histórico — é bom lembrar que se trata dos mesmos riscos corridos por Jesus. Foram os "seguros" os que o anatematizaram. A preocupação com a pureza da "tradição" se converteu em escudo contra a "novidade" representada por Jesus e, finalmente, em proteção sutil contra o imprevisível de Deus. Não é só o confronto com os novos desafios da história o que põe em perigo a identidade. Ela pode ter desaparecido já na obsessiva proteção que nos reduz ao gueto. Saber ler a fidelidade à tradição desta busca eclesial na *totalidade* do processo, sem fragmentá-lo, consciente ou inconscientemente, nos seus aspectos parciais e mesmo problemáticos, é a condição para entender a nova consciência eclesial e para compreender por que razão este modo de ser Igreja pode ter um alcance importante para o cristianismo universal³⁶.

VI. A MODO DE CONCLUSÃO: "VOLTAR A VISTA ATRÁS"?

Existem realizações históricas do cristianismo (e este parece ser o caso da América Latina) que, por serem inéditas, não podem ser "deduzidas" do já conhecido nem interpretadas a partir de uma doutrina teo-

(36) Esta convicção de que a experiência vivida pela Igreja latino-americana tem uma significação universal se manifesta de muitas formas. Cf. supra p. 310s e n. 26. "O Continente latino-americano é um Continente cristão e por ser um Continente cristão possui uma responsabilidade muito particular dentro da Igreja universal e dentro do mundo". Discurso de D. Aloísio Lorscheider na abertura dos trabalhos de Puebla. Cf. Doc. P. (Edições Loyola) p. 47.

lógica elaborada fora do contexto concreto no qual a Igreja é levada a tomar determinadas opções históricas. Essa "práxis" muito particular exige uma "teoria" correspondente. A TdL é a tentativa de articular a totalidade da práxis da Igreja latino-americana com uma teoria teológica adequada que não se encontra em nenhuma das teologias pré-existentes. As realizações concretas da TdL poderão ser provisórias e mesmo, sob certos aspectos, passíveis de crítica. Não podem ser negadas, porém, a legitimidade, a necessidade e a originalidade da TdL. Renunciar a essa articulação seria condenar a Igreja da América Latina a uma perigosa esquizofrenia entre a teoria e a prática.

Esta tarefa é tanto mais necessária quanto parecem aumentar os indícios de estarmos vivendo um desses momentos críticos em todo processo histórico nos quais a perplexidade e a hesitação parecem aliar-se para fazer-nos sucumbir à tentação — tão antiga como o Evangelho — de "voltar a vista atrás" (Lc 9,62). Os primeiros sintomas dessa situação não são de hoje. A Terceira Conferência Geral do CELAM, realizada em Puebla (1979), deixou transparecer abertamente o "conflito de interpretações" a respeito do processo eclesial em curso e da teologia que o elabora reflexamente³⁷.

A evolução dos acontecimentos nesta primeira metade da década de 80 parece confirmar estes temores. Estamos longe do entusiasmo daqueles anos pós-conciliares ao redor de Medellín. Do ponto de vista eclesial toma corpo lentamente uma visão pessimista do pós-Concílio (ou será a simples não-recepção do mesmo?). Do ponto de vista sócio-político as esperanças da "década revolucionária" (anos 60) foram cruelmente substituídas pela repressão do ciclo autoritário cujo legado dramático é uma sociedade dilacerada social, econômica e politicamente. É compreensível que não exista entre os cristãos uma consciência clara e uma opinião unânime a respeito da significação que deve ser atribuída a essas duas intensas décadas de vida.

O pomo de discórdia não é puramente teológico. As diferenças de percepção e de apreciação da realidade (ponto de vista sócio-político)

(37) A ninguém escapa o que significaram as mudanças na direção do CELAM a partir de 1972 e a surda luta do grupo mais conservador para conquistar a hegemonia na condução do processo. A escalada se intensificou ao redor de Puebla e sobretudo nos seus bastidores (escândalo das fitas, pressões para excluir certas personalidades ou para impedir a participação da CLAR, etc). Estes aspectos menos edificantes da política eclesial são lembrados apenas porque revelam o clima pouco sereno — avesso a qualquer objetividade intelectual e a todo discernimento que se queira autêntico — que predominou a partir desse momento no seio de Conferências Episcopais como a do Brasil, nas discussões entre Bispos e no debate sobre a TdL.

afetam o consenso fundamental quanto à significação do processo eclesial (ponto de vista teológico). Trata-se, com toda evidência de opções *excludentes*. Os caminhos pelos quais enveredou a Igreja nesses anos não são mais pacíficos. Típico, nesse sentido, é o caso do Brasil³⁸. Há não poucos indícios de que a unanimidade teológica, se alguma vez existiu, não existe mais. E a questão que se coloca é esta: estamos assistindo a uma "troca de guarda" (com a qual mudaria de sinal o próprio poder e conseqüentemente a orientação dos rumos da Igreja) ou estaríamos apenas diante da "fase crítica" de um processo irreversível (compasso de espera necessário para a indispensável reacomodação do terreno depois das convulsões profundas), através da qual teremos que reaprender o pluralismo na Igreja e reinventar a unidade, a comunhão e a participação dentro da conflituosidade de uma opção que, por ser evangélica, é irrenunciável e, por ser histórica, deve ser continuamente discernida no esforço de encontrar as mediações necessárias?

É grande a tentação de pensar os próximos anos em termos de lutas de facções, de inversão de poderes, de revanche das "antigas" verdades contra as "novidades" conciliares. Infelizmente a Instrução romana pode contribuir, mesmo sem querer, ao acirramento desse espírito faccioso. Como recuperar e transmitir aos fiéis a objetividade e o equilíbrio na apreciação da TdL, depois de se ter limitado deliberadamente aos "desvios e perigos de desvio" da mesma? Essa abordagem unilateral terá condições de neutralizar o seu primeiro impacto negativo e fazer justiça à TdL e à experiência eclesial que a sustenta depois de levantadas tantas suspeitas? Sem esse esforço de recuperar o "núcleo de verdade que existe em todo erro" (Card. Ratzinger) — recomendável não só pedagógica mas sobretudo evangelicamente — é de se temer que a prevenção se instale no espírito dos fiéis. Equiparando sem mais os aspectos discutíveis e os reprováveis, é fácil passar, sem solução de continuidade, da crítica à rejeição.

Que essa não seja apenas uma hipótese parece demonstrá-lo o recurso quase mágico ao documento como argumento (dirimente!) de autoridade. (Como se ele não precisasse também de interpretação!). Ora, "corrigir", na intenção do documento, não pode ser entendido apressadamente como ordem de voltar atrás. O discernimento é indispensável,

(38) É como se a unanimidade que transparecia nos pronunciamentos da hierarquia e nas opções pastorais tomadas nas Assembléias da CNBB (que fizeram a inveja de muitas outras Igrejas e Conferências Episcopais) dependesse muito mais da contingência de circunstâncias políticas e sociais (o clamor do povo nas fases mais agudas da repressão, os ataques das cúpulas militares e a incompreensão do poder econômico) do que da coerência teológica de opções resultantes de uma nova consciência eclesial.

porque a crispação sobre uma ortodoxia — teórica e prática — intransigente e meramente verbal muitas vezes, não é garantia de fidelidade. As lições do passado não deveriam esvair-se tão rapidamente da memória eclesial. Convém que a história (também a da Igreja!) continue sendo "magistra vitae". As rupturas históricas (separação do Oriente no Séc. XI; reforma do Séc. XVI) não conduziram necessariamente à pureza evangélica (buscada por uns e defendida por outros). Clara lição de que a afirmação exclusiva de uma verdade fragmentada resulta empobrecedora a longo prazo. São tortuosos e sofridos os caminhos da história para recuperar depois a verdade sepultada do "outro" e reconhecê-la como ramo autêntico da única e grande árvore da tradição.

A "posse" tranqüilizante da verdade, mesmo revelada, pode tornar-se defesa inconsciente contra a realidade viva do "Deus semper maior". É inegável que há uma plenitude cristã condensada *antecipadamente* em Jesus Cristo. E nesse sentido, uma revelação concluída³⁹. Não é menos verdade, porém, que essa revelação se *desdobra* na história como *novidade imprevisível*. E sob esse aspecto, a verdade cristã se explica *pelo futuro*. Ou mais exatamente: a protologia e a escatologia, em termos cristãos, são inseparáveis e se interpretam mutuamente. Se a TdL não pode perder as raízes na tradição, a tradição só vive abrindo-se ao futuro que o Espírito vai criando. Porque a lógica da revelação não é a lógica de uma "idéia" mas a de um *evento histórico* cujo sentido e implicações concretas se *desdobram na vida* e na experiência de uma comunidade eclesial, situada historicamente. Isso poderia explicar talvez por que razão a *lógica da vida da Igreja* não segue necessariamente os passos temidos pela lógica inflexível do "sistema" teológico descrito pela Instrução.

(39) Haveria muito que refletir sobre uma maneira petrificada de interpretar a revelação. Não é por acaso que esta questão volta à tona hoje, depois de ter constituído um dos debates mais acirrados no Vaticano II ao redor da Constituição *Dei Verbum*. A "conclusão" da revelação na idade apostólica não deve ser utilizada como uma espécie de escudo contra as surpreendentes eclosões históricas de um cristianismo sempre novo. A "novidade", com efeito, do NT não diz relação só ao AT. A inesgotável verdade que é Jesus Cristo se re-nova a cada período histórico porque ele é ao mesmo tempo o *centro* e a *meta* da história. Também o Evangelho é "passagem" — história aberta, nova e imprevisível, e não retorno ao mesmo ponto de partida — contra todas as tentativas de torná-lo uma espécie de Itaca seguro e protetor.

Carlos Palácio S.J. é licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira de Nova Friburgo, RJ. Licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia Saint Albert de Lovaina (Bélgica). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor de Teologia Sistemática no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus em Belo Horizonte, MG e Reitor acadêmico do mesmo Centro. Autor de *Jesus Cristo: história e interpretação*, Loyola, São Paulo 1979; *Vida religiosa inserida nos meios populares*, CRB, Rio de Janeiro 1980; editor de *Cristianismo e história*, Loyola, São Paulo 1982. Também publicou trabalhos em algumas obras em colaboração e diversas revistas.

Endereço: Caixa Postal 5047 (Venda Nova) – 31611 Belo Horizonte - MG