

DEUS E A PRÁXIS

Consenso eclesial e debate teológico no Brasil*

Félix Alexandre Pastor S.J.

I. UMA NOVA CONSCIÊNCIA ECLESIAL

Depois do Concílio Ecumênico Vaticano II, no Brasil surgiu uma nova eclesiologia, que pode ser denominada a eclesiologia do "Povo de Deus". Tal visão eclesiológica superava a perspectiva meramente ontológico-jurídica, que pensava a Igreja exclusivamente sob o conceito de sociedade perfeita (*societas perfecta*). A eclesiologia do Povo de Deus superava também uma perspectiva puramente místico-litúrgica, que considerava a comunidade eclesial quase exclusivamente na sua dimensão de transcendência espiritual, como Corpo místico de Cristo (*corpus Christi mysticum*). A eclesiologia do Povo de Deus foi pensada principalmente em categorias dinâmico-carismáticas, ético-proféticas e evangélico-pastorais. A nova eclesiologia do Povo de Deus assumiu como discurso teológico preferencial a perspectiva bíblica antropológico-comunitária, expressa nas categorias de povo (*laos*) e de comunhão (*koinonia*). Em decorrência, a comunidade eclesial passou a ser pensada em uma perspectiva fundamental de participação e comunhão. Deste modo, a eclesiologia dinâmica do Povo de Deus (*populus Dei*) passou a ser estruturada como uma eclesiologia de comunhão e corresponsabilidade em todos os níveis de territorialidade. A nova perspectiva eclesiológica foi assimilada tanto no plano nacional ou regional, como no diocesano e paroquial. A nova mística de uma Igreja vivida como Povo de Deus em êxodo histórico chegou mesmo até os cristãos dispersos na imensa periferia urbana ou rural, reunidos para o culto litúrgico nas matrizes ou nas

(*) O presente ensaio reproduz substancialmente o texto de uma conferência sobre *O debate teológico no Brasil*, realizada no Pontifício Colégio Pio Brasileiro de Roma, em março de 1984, por ocasião de um ciclo sobre *A Igreja no Brasil*, durante as comemorações do 50º aniversário da fundação daquele colégio. O ciclo iniciou com a palestra de Dom Hélder Câmara sobre *A Igreja dos Pobres*. Outros temas tratados foram: *Identidade da Igreja no Brasil*, por Dom Ivo Lorscheiter; *Igreja e Sociedade no Brasil*, por F. Bastos Ávila S.J.; *O Cardeal Leme e a Igreja no Brasil*, por Dom Lucas Moreira Neves.

capelas, ou escutando a divina palavra nos grupos de oração e nos círculos bíblicos, nos movimentos apostólicos e nas pequenas comunidades eclesiais de base¹.

Deste modo, foi progressivamente elaborada no Brasil uma eclesiologia intencionalmente carismática e diaconal, enquanto procurava recolher, com amor e respeito, os humildes carismas do Povo de Deus e suas imensas energias de disponibilidade para um serviço à fé e à caridade, à comunhão e à esperança. Tal eclesiologia procurava ser também evangelizadora e missionária, epifânica e salvífica. Com efeito, procurava traduzir, na realidade do imenso Brasil um compromisso de presença de uma Igreja ciente de ser, para o mundo remido, sacramento de salvação, portadora portanto de uma missão salvífica de anúncio evangélico e de denúncia profética. Enquanto Povo de Deus, a Igreja é ciente da própria responsabilidade de estar presente na história como um *sacramentum salutis*, sinal concreto de comunhão e de esperança, de graça e de fé². À luz dessa nova consciência eclesial, de uma Igreja que se identifica pastoralmente como Povo de Deus em êxodo histórico, é estruturada uma doutrina eclesiológica, caracterizada por quatro motivos teológicos fundamentais: a comunhão, a evangelização, a libertação, a denúncia. Gostaríamos de apresentar primeiramente a novidade e os princípios mais característicos de tal visão eclesiológica. Em seguida, gostaríamos também de apresentar os principais pontos de acordo e de desacordo entre as diversas perspectivas teológicas, presentes no Brasil como aliás analogamente na Igreja toda, que caracterizam o presente pluralismo de posições, quer em relação aos métodos de análise, exposição e pesquisa, quer também em relação aos pontos qualificantes dos conteúdos doutrinários sobre ortodoxia e ortopraxis.

Para perceber a mudança na mentalidade eclesial, mesmo na continuidade vital, que caracteriza a realidade da fé, será suficiente lembrar a temática do debate religioso brasileiro nos decênios precedentes ao Concílio Vaticano II. Neles aparece nitidamente um catolicismo, que encontra novamente as suas raízes bíblicas e litúrgicas e que procura responder aos desafios do mundo moderno. Neste contexto, poderiam ser analisadas obras notáveis e características desse período, como a *Psicologia da conversão* ou a *Teologia do corpo místico*, do grande teólogo brasileiro Maurílio Penido; ou também a análise sobre a *Crise do mundo moderno* e sobre a *Psicologia da Fé*, do filósofo e pedagogo Leonel Franca; bem como o sofrido testemunho dos grandes convertidos da época, como por exemplo o ensaio sobre *Pascal e a inquietação moder-*

(1) Conc. Vaticano II. Const. dogm. *Lumen gentium*, cap. II.

(2) Ibid. cap. VII, nº 48.

na, de Jackson de Figueiredo, ou o *Adeus à disponibilidade*, daquele que se tornaria o grande mestre leigo e pensador religioso do Brasil contemporâneo, Alceu Amoroso Lima. Emerge assim a figura de um catolicismo que encontra novamente e vive intensamente sua dimensão de transcendência e mistério, de liturgia e fé, de espiritualidade e esperança, capaz de integrar na sua perspectiva os grandes motivos da tradição cristã redescobertos pelo Concílio Vaticano II. Deste encontro nascerá uma eclesiologia dinâmica e dialética, de renovação e de ação, que, sem perder o impulso para a transcendência do Reino de Deus, procurará responder aos dramáticos desafios da história presente e ao apelo premente dos pobres e esquecidos, nesta particular encruzilhada geográfica de primeiro e terceiro mundo, constituída pela América Latina, em geral, e, em particular, pelo Brasil³.

II. UM NOVO CONSENSO ECLESIOLÓGICO

A nova eclesiologia brasileira do Povo de Deus se constrói sobre quatro princípios fundamentais, que brevemente analisaremos: o princípio da comunhão, o princípio da evangelização concreta, o princípio da libertação integral e o princípio profético. Surge assim inevitavelmente uma eclesiologia comunitária e missionária, profética e libertadora.

1. Comunhão e missão

A Igreja no Brasil pretende construir-se como Igreja de comunhão e de missão, procurando viver a *koinonia* eclesial em todos os níveis e a *diakonia* da fé e da esperança, e levando a mensagem do Evangelho do Reino, de forma concreta, a todos os seus filhos. Procuremos analisar mais de perto estas duas idéias determinantes da eclesiologia do Povo de Deus, que chamamos de princípio da comunhão e princípio da evangelização concreta.

O Concílio Vaticano II tinha redescoberto a Igreja como comunhão de fé e de caridade com Deus Pai e com os irmãos em Jesus e na força do Espírito divino⁴. O grande tema paulino e joanino se tornou o primeiro princípio estruturante da nova eclesiologia e a primeira meta a

(3) Jackson de FIGUEIREDO, *Pascal e a inquietação moderna*, Rio de Janeiro 1922; Alceu AMOROSO LIMA, *A vida sobrenatural e o mundo moderno*, Rio de Janeiro 1956; *Meditação sobre o mundo interior*, Rio de Janeiro 1955, 2ª ed.; Leonel FRANCA, *A crise do mundo moderno*, Rio de Janeiro 1951, 3ª ed.; *A psicologia da fé*, Rio de Janeiro 1952, 6ª ed.; Maurílio PENIDO, *O Corpo Místico*, Petrópolis 1944.

(4) Const. dogm. *Lumen gentium*, cap. II, n. 9: "A Christo in communionem vitae, caritatis et veritatis constitutus".

alcançar no dinamismo pastoral, em todos os níveis. A sua luz foi novamente configurada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, fundada no decênio precedente. Este mesmo princípio, na forma da colaboração colegial pastoral, foi proposto, em plano continental, na Primeira Conferência Episcopal Latino-americana, que viu o nascimento do Conselho Episcopal Latino-americano. Estas duas estruturas de comunhão, a CNBB e o CELAM, têm sido os grandes artífices, a nível de colegialidade episcopal, da renovação eclesial no Brasil e na América Latina, no seu polivalente serviço à construção da unidade eclesial no dinamismo da ação pastoral⁵.

Com efeito, durante os dois últimos decênios, as idéias teológicas do Concílio Vaticano II chegaram até as mais longínquas regiões brasileiras, através dos sucessivos Planos de Pastoral de Conjunto do Episcopado Brasileiro. Estes planos, que exprimem as grandes opções pastorais da Igreja no Brasil, indicam sempre, como primeira linha de ação, a construção da *comunhão eclesial*, através do ministério pastoral como serviço de unidade, mas em corresponsabilidade com o inteiro Povo de Deus, particularmente com as religiosas e com os leigos comprometidos com a *diaconia da fé*, como agentes pastorais nas paróquias periféricas e nas pequenas comunidades eclesiais de base. Todas as grandes estruturas eclesiais fundadas sobre o princípio da territorialidade – como a Conferência nacional e as Conferências regionais dos Bispos, as próprias Dioceses e Prelazias missionárias, as imensas Paróquias, dispersas na ampla geografia do espaço brasileiro, dos trópicos amazônicos aos pampas sulinos – acharam, em medida diversa, neste princípio eclesial da comunhão, o corretivo ao perigo eclesial do formalismo e a norma vivificada para enfrentar comunitariamente os desafios da pastoral hodierna⁶.

Sem dúvida, o fato mais original e característico da renovação eclesial na Igreja do Brasil, depois do Concílio Vaticano II, foi, como acontecimento e como fenômeno coletivo, o aparecimento e o desenvolvimento das comunidades eclesiais de base, prefiguradas e configuradas nos planos pastorais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil⁷.

(5) A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil foi fundada em 1952 no Rio de Janeiro; o Conselho Episcopal Latino-americano foi fundado também no Rio de Janeiro em 1955. Ver Gervásio Fernandes de QUEIROGA, *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Comunhão e Corresponsabilidade*, São Paulo 1977, 165-184.

(6) Primeiros acenos em A. LORSCHIEDER, Nova forma de apostolado: A formação de comunidades: *REB* 16 (1956) 148ss.

(7) CNBB, *Plano de Pastoral de Conjunto 1966-1970*, Rio de Janeiro 1967, 2ª ed., 57-58.

Com efeito, as *comunidades eclesiais de base*, como "opção pastoral decisiva", condicionaram, de forma criativa e iluminante, a caminhada da Igreja no Brasil das últimas décadas. Forma nova de máximo de comunhão e mínimo de estrutura, a comunidade eclesial de base constitui um lugar concreto de evangelização e catecumenato adulto, de reflexão sobre a vida à luz da fé, de confrontação entre a realidade histórica e existencial e os ideais proféticos e evangélicos. Por isso, as pequenas comunidades eclesiais de base, nas suas múltiplas formas de agrupamento e motivação, foram indubitavelmente escolas de vida cristã e centros de amadurecimento concreto na fé e na esperança, e, simultaneamente, foram também pólos de agregação da resistência popular à marginalização social e à repressão política, bem como momentos de conscientização cristã na luta pacífica pelo advento da justiça do Reino de Deus⁸.

Em verdade, estes grupos humildes de "cristãos periféricos", marginalizados pela cultura do dinheiro e do poder, pobres e humilhados como tantos minúsculos "servos do Senhor" nos irmãos, foram protagonistas sem arrogância de tantos testemunhos de martírio e de tantas vitórias sofridas, da mensagem evangélica vivida no concreto. Estes cristãos, pobres de fato — porque a grande maioria dos fiéis brasileiros socialmente oscila entre a pobreza absoluta, ou miséria, e a pobreza relativa do trabalhador de salário de sobrevivência — encontram na Palavra de Deus, constantemente proclamada e escutada, refletida e assimilada, o espelho da própria consciência, a consciência da própria dignidade de "filhos de Deus" e o sentido de orientação na caminhada da própria existência vital. Nas comunidades, principalmente, surgem os novos carismas e ministérios espontâneos de animação e coordenação, de catequese e evangelização, de oração litúrgica e popular, de diaconia e ajuda mútua nos chamados "mutirões" comunitários. Nas comunidades eclesiais de base se tornam concretos os quatro momentos supracitados: a comunhão e a evangelização concreta, a profecia e a libertação integral⁹.

No seu *Plano Pastoral de Emergência*, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil indicou como opção pastoral a vivência do momento comunitário da fé, do culto e da caridade, a nível de pequenos grupos naturais ou espontâneos, com base na moradia, no trabalho, ou em outros interesses, começando por uma comunidade-piloto com base na Igreja paroquial, inclusive para melhor descobrir os leigos comprometidos com o evangelho. Esta intuição pastoral se tornou programática no *Pla-*

(8) Cf. R. CARAMURU DE BARROS, *Comunidade Eclesial de Base: Uma Opção pastoral decisiva*, Petrópolis 1967.

(9) Cf. J. MARINS, *Comunidades eclesiais de base na América Latina: Concilium* XI/4 (1975) 44ss.

no de *Pastoral de Conjunto*, onde os Bispos brasileiros propõem indicativamente: "Nossas paróquias atuais são ou deveriam ser compostas de várias comunidades locais ou comunidades de base, dada sua extensão, densidade demográfica e percentagem de batizados a elas pertencentes de direito. Será, pois, de grande importância empreender a renovação paroquial, pela criação ou dinamização destas comunidades de base"¹⁰. Era preciso, pois, dinamizar as paróquias, transformando as capelas, grupos de oração e círculos bíblicos em comunidades eclesiais de base. Este importante projeto pastoral achou posteriormente, na Conferência Episcopal de Medellín, apoio e sintonia no âmbito latino-americano¹¹.

Sucessivamente, a questão da eclesialidade das comunidades de base seria levada à atenção da Igreja universal, no Sínodo sobre a Evangelização. Nesta Assembléia, ante as reservas de alguns Episcopados não latino-americanos e também ante a perplexidade de alguma instância romana, o episcopado brasileiro podia recomendar as comunidades eclesiais de base como um ótimo *instrumento de evangelização*, dado que nelas se integram os elementos requeridos para uma vida "plenamente cristã e humana", procurando obter conjuntamente "o bem religioso e o bem comum", quer dizer, a "libertação integral" do homem, contemplada à luz do Evangelho¹². Uma nova ótica se afirmava na Igreja do Brasil, que se alegrava com a riqueza dos novos ministérios leigos, na evangelização, na catequese e na pastoral, juntamente com os ministérios já institucionalizados da Palavra, da eucaristia e sacramentos, da diaconia, bem como da ação providencial das religiosas inseridas na pastoral eclesial. A missão do bispo, ante este novo dinamismo diaconal de animação da fé, seria de coordenação, juntamente com o seu presbitério e através de oportunos conselhos pastorais representativos das diversas categorias de agentes pastorais¹³.

Torna-se evidente que na Igreja e na pastoral brasileira vão juntas comunidade e evangelização concreta, princípio *comunitário* e princípio *missionário*. Mas a realidade brasileira freqüentemente comporta a presença provocante da pobreza. Por isso acontece que a evangelização se orienta de modo prevalente e preferencial aos pobres. Acontece assim que comunidades de pobres se tornam simultaneamente "evangelizadas

(10) Cf. supra nota 7; *ib.*, 76-77, 106-107.

(11) CELAM, Conclusões de Medellín, V, 15; VI, 13; XV, 10. Cf. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*, Petrópolis 1971, 4ª ed., 84, 92-93, 152-153.

(12) Ver, p. ex., o testemunho sinodal do Card. Dom Avelar BRANDÃO VILELA, sobre A Igreja brasileira perante a evangelização, em *Evangelización: Desafío de la Iglesia*, Bogotá 1976, 376ss.

(13) *ib.*, 382.

e evangelizadoras", proclamando profeticamente aos pobres a mensagem cristã de uma libertação escatológica e integral. Deste modo, a Igreja no Brasil vive nas suas bases populares a consciência escatológica e cristocêntrica, encontrando juntamente com o ensinamento de Jesus, os valores máximos do Reino de Deus, a justiça, a paz, a bondade, a fraternidade. Jesus pobre e perseguido, evangelizador dos pobres e profeta do Reino, se torna o Cristo presente na fé da comunidade, construída sobre o fundamento da fé apostólica na divina Palavra encarnada na história. Deste modo, as comunidades cristãs vivem, no seu quotidiano tantas vezes dramático, as tristezas e as alegrias em companhia do seu Senhor Jesus Cristo, crucificado e ressuscitado dentre os mortos, na mística da sexta-feira santa e da vitória pascal¹⁴.

2. Libertação e profecia

No Concílio Vaticano II, a Igreja universal se questionou teologicamente sobre o modo da sua *presença no mundo* do nosso tempo, confrontando-se com o problema de uma maior incisividade da opção religiosa cristã no universo histórico da sociedade e da cultura contemporâneas. Quando a Igreja, como no caso do Brasil e da América Latina, se acha imersa em uma realidade conflitiva e contrastante, no plano social e cultural, econômico e político, não pode deixar de questionar-se também com relação à incisividade da própria mensagem de salvação sobre o fatalismo dominante na cultura da pobreza, ou sobre a dramática "dissimetria" social imperante, quando às vezes, em determinados contextos, uma minúscula oligarquia controla a riqueza econômica, o saber cultural, o poder militar, as decisões políticas, desejando ainda condicionar o assentimento pacífico da religião, sem levar em suficiente consideração a situação de uma enorme proporção da maioria popular, economicamente marginalizada, privada freqüentemente dos bens mínimos de sobrevivência. Neste contexto, a Igreja brasileira procurou achar modelos concretos de humanização do real, inspirados no humanismo político de motivação cristã, característicos da ética social do magistério católico¹⁵.

A Igreja do Brasil tem feito também suas as críticas aos opostos sistemas, inspirados no economicismo capitalista ou no coletivismo marxista. O paradigma de valores defendido no cristianismo dificilmente pode identificar-se com um modelo do social edificado sobre o princí-

(14) Cf. Dom Hélder CÂMARA, sobre evangelização e opção pelos pobres; *ib.*, 392.

(15) Da *Rerum novarum* à *Quadragesimo anno*, da *Mater et magistra* à *Octogesima adveniens*, da *Pacem in terris* à *Gaudium et spes*, da *Populorum progressio* à *Laborem exercens*.

pio do primado do capital e do lucro sobre o trabalho, quer em chave paleocapitalista ou neocapitalista, tecnocrática e sobretudo autocrática, como nos chamados regimes de "segurança nacional"; mas também dificilmente pode coincidir com um modelo ordenado segundo o princípio do coletivismo paleomarxista ou mesmo neomarxista, principalmente na medida em que a socialização possa identificar-se com um totalitarismo de Estado. Na realidade, a Igreja no Brasil exercitou incansavelmente uma função crítica e profética, na denúncia das contradições e injustiças na sociedade, nas relações trabalhistas, nas opções de política econômica, ou na falta de uma justa distribuição dos benefícios na multiplicação da riqueza. Ademais, a Igreja tem dado contribuições profundamente construtivas à edificação da paz social, particularmente nos seus documentos sobre *As Exigências Cristãs de uma Ordem Política* e nos *Subsídios de Política Econômica*, indicando as fundamentais exigências ético-sociais, na defesa dos direitos humanos e, particularmente, dos direitos dos pobres¹⁶.

A doutrina do Concílio Vaticano II sobre a relação entre o Reino de Deus e a história humana, na dialética de *identidade e diferença*, e os acenos a uma Teologia dos "sinais dos tempos", bem como a chamada metodologia indutiva da Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, acharam ampla ressonância na Igreja do Brasil e da América Latina. Como não ver um "sinal dos tempos" no clamor dos pobres e marginalizados, na busca de uma realidade menos hostil? A grande mensagem bíblica do "Deus da libertação e da esperança" e da divina monarquia de santidade e justiça, de paz e fraternidade, não podia deixar de ser sublinhada na proclamação eclesial, particularmente perante as situações de maior dramatismo social. Com efeito, a Teologia do êxodo e a crítica social dos profetas, a oração dos salmos ao "Deus dos pobres" e o programa de Jesus sobre uma libertação salvífica dos oprimidos, não podiam deixar de incidir sobre a fé dos cristãos, já abalada pela provocação constante de uma sociedade idólatra do luxo e do poder, esquecida dos marginalizados e carentes. Tanto mais que a mensagem do primitivo cristianismo lembrava sempre a profunda unidade entre amor ao próximo e amor a Deus, particularmente no ensinamento sobre o primeiro mandamento e nas parábolas do bom samaritano, do rei compassivo e do juízo final¹⁷.

Para o episcopado brasileiro, como bem compreendeu o grande Papa Paulo VI, a *libertação integral* é corolário da caridade evangélica. Por isso, a questão da libertação, levantada por alguns bispos no Brasil

(16) CNBB, *Exigências cristãs de uma ordem política*, nº 33ss; Cf. infra nota 20.

(17) Cf. p. ex., Êx 3, 9; sl 17, 3; Am 5, 11; Is 5, 8; Jr 31, 31; Lc 4, 16-19; Mt 5, 3-12; 25, 31ss; Lc 10, 33ss; 1 Jo 4, 20.

já antes de Medellín, mesmo na diversidade dos seus conteúdos e na pluralidade das interpretações, permanece como ponto programático irrenunciável, no catolicismo brasileiro contemporâneo. O clamor dos pobres, pedindo libertação e ajuda, ressoa como a voz humilde de Jesus crucificado e como a voz potente do Cristo *pantokrator*, Senhor messiânico da história terrena, para submetê-la à vontade salvífica universal do Pai¹⁸.

No sínodo romano sobre a evangelização, o episcopado brasileiro lembrou na assembléia sinodal a particular *responsabilidade social* da Igreja na América Latina, ante uma situação de extrema desigualdade e opressão. Com efeito, no continente latino-americano uma reduzida minoria, de origem e nome cristãos, possui a maioria dos recursos econômicos, e os administra em modo nem sempre justo, com relação às exigências do bem comum. Uma exortação à passividade, perante tal situação, facilmente daria ensejo a renovar a acusação marxiana da religião como ópio da consciência política. Por outra parte, na América Latina e no Brasil, em concreto, libertação do pecado poderia significar também libertação da fome, da situação de salário insuficiente, da falta de justas reformas, da expropriação injusta das terras dos camponeses, da falta de possibilidades reais de moradia, ensino, assistência sanitária e social e mesmo, em momentos dramáticos, também libertação da repressão e da tortura. Tais "pecados sociais" são cometidos contra a dignidade do homem, remido por Cristo, e contra a comunhão fraterna¹⁹.

Mas o episcopado brasileiro, como demonstra o seu magistério social e a sua contribuição às Conferências Episcopais de Medellín e de Puebla, não possui uma visão meramente negativa e crítica da função iluminante no ensino eclesial. A conferência episcopal brasileira elaborou também uma doutrina social concreta e positiva, inspirada nos grandes motivos bíblicos da presença de Deus e do seu Reino na realidade e na história, como santidade e justiça, como fraternidade e paz. A comunhão social e a corresponsabilidade política são corolários da consciência da dignidade fundamental da pessoa humana, bem como do primado do bem comum. Conseqüentemente, no Brasil constantemente os bispos recomendam aos responsáveis políticos da administração do Estado e a todos os cidadãos, algumas regras fundamentais do comportamento social: a solidariedade entre ricos e pobres, e entre regiões ricas e regiões pobres; a subsidiariedade, na promoção da comunidade familiar e

(18) Lc 4, 18; cf. 1 Co 15, 28.

(19) Ver, p. ex., o testemunho do Card. Dom Paulo Evaristo ARNS, sobre "o ato de conversão e a libertação humana", em *Evangelización*, 383ss; ver também a comunicação de Dom Hélder CÂMARA, publicada em *La Chiesa nel Mondo* (16.X.1974) 29ss.

das comunidades de base, dos grupos populares e dos corpos intermédios na sociedade, como o movimento associativo e o movimento sindical reivindicativo; a participação, social, econômica, política, cultural, religiosa; a maior socialização, na ótica do bem comum e à luz da tradicional doutrina católica sobre a propriedade privada e sobre a chamada hipoteca social da mesma, mesmo procurando evitar todo perigo de totalitarismo estatal²⁰.

Corolários sociais e políticos destes princípios e regras da convivência social podem ser considerados sobretudo a defesa do *ideal democrático* e do reformismo social. Com efeito, um amplo consenso nacional assume os ideais do movimento democrático, rejeitando decididamente a forma autocrática no Estado, a gestão monocrática do poder e o exercício meramente discricional da normatividade social. Igualmente, a Igreja no Brasil deseja uma política econômica favorável às classes mais carentes, sugerindo a superação de uma política neoconservadora, com adequadas correções sociais. De fato, a Igreja no Brasil, particularmente neste período pós-conciliar, tem sido um fator impressionante de educação da consciência social, ao salientar o hiato existente entre o *ideal* cristão e a *realidade* histórica. Os movimentos cristãos de conscientização da opinião pública sobre a reconciliação nacional, sobre os direitos humanos, sobre as exigências da justiça social, sobre a participação política, sobre o ideal democrático, sobre as diversas áreas de possíveis reformas em ordem ao bem comum, têm marcado profundamente a sociedade civil e a comunidade eclesial, em ordem a uma maior solidariedade com os setores mais carentes e injustiçados do corpo social. Singu-larmente, com relação aos direitos dos pobres, a Igreja no Brasil tem sido voz profética dos homens "sem voz nem vez"²¹.

III. O DEBATE TEOLÓGICO

Depois de considerar os princípios fundamentais da eclesiologia do Povo de Deus, como eclesiologia de comunhão e evangelização concreta e como sacramento profético da libertação integral, deverá ser analisado o atual debate teológico, como tensão entre *identidade* eclesial, nos pontos qualificantes da fé, e *pluralismo* teológico, nos métodos de pesquisa e exposição, na escolha dos temas mais relevantes, na her-

(20) Cf. p. ex., CNBB, *Comunicação pastoral ao Povo de Deus* (1976); *Exigências cristãs de uma ordem política* (1977); *Por uma sociedade superando as dominações* (1978); *Subsídios para uma política social* (1979); *Igreja e problemas da terra* (1980).

(21) Ver p. ex., CNBB, *Documento sobre os direitos humanos* (1973), e os documentos citados na nota 20.

menêutica dos conteúdos à luz da polaridade fundamental de ortopraxis cristã e ortodoxia eclesial.

1. A identidade eclesial

Os pontos caracterizantes do momento teológico brasileiro, no seu intento de exprimir a identidade do cristianismo na atualização concreta da fé, são fundamentalmente quatro:

Primeiramente, a recuperação teológica da perspectiva escatológica do *Reino de Deus*, como santidade e presença, como justiça e bondade. Ora, a divina monarquia presente na história julga a sociedade e a comunidade eclesial; mas também convida, na sua divina vontade de salvação e libertação, a uma utopia concreta de fraternidade e comunhão entre os homens²².

Em segundo lugar, a contemplação, através do Cristo da fé, do *Jesus humilde* da história, crítico das riquezas injustas e da hipocrisia religiosa, profeta da libertação de todos os oprimidos, Servo do Senhor e Filho do Homem, Senhor da História e Filho de Deus, na semelhança e na consubstancialidade ôntica e ética do Pai eterno²³.

Em terceiro lugar, a reapropriação da dimensão profética na eclesiologia. Com efeito, a renovação eclesial continua *ad intra* no dinamismo da comunhão, da diaconia e do carisma, e *ad extra* no dinamismo do anúncio evangélico das exigências do Reino, bem como na denúncia das injustiças mesmo sociais e na pedagogia concreta em ordem a uma salvação vitoriosa²⁴.

Em quarto lugar, finalmente, o intento eclesial de traduzir a antropologia cristã na sociedade e na cultura. Com efeito, a encarnação do Filho de Deus se torna paradigma da *inculturação* da fé na história, através da dialética da proclamação e da escuta da mensagem evangélica. Por sua vez, a redenção do Servo do Senhor se torna paradigma e causa da salvação do homem e da sua integral *libertação* do pecado pessoal e das conseqüências sociais do pecado do mundo, da sua indiferença e apatia, da sua mentira e egoísmo²⁵.

2. O pluralismo teológico

O notável consenso teológico sobre os princípios eclesiológicos determinantes ou sobre as grandes motivações escatológico-cristológicas

(22) Cf. *Puebla*, 88.

(23) *Ib.*, 190.

(24) *Ib.*, 238ss.

(25) *Ib.*, 428 e 485.

e eclesiológico-antropológicas não impede absolutamente a realidade de um vivo debate dialético entre as diversas correntes do pensamento teológico brasileiro, tanto em relação aos métodos, quanto sobre os conteúdos caracterizantes do discurso cristão e da prática pastoral. Partindo de um ponto de vista filosófico-religioso e teológico-tipológico, poderiam ser distinguidos três modelos fundamentais de discurso religioso e de elaboração teológica:

O primeiro "modelo" é apresentado por uma Teologia da *transcendência*, herdeira da grande tradição litúrgica, mística e ontológica do catolicismo latino. Esta teologia vive a experiência de Deus como um encontro com a sua eterna santidade e presença; vive também a relação com a história sublinhando principalmente o momento pessoal da conversão e a dimensão "vertical" da fé. Conseqüentemente, esta tendência teológica sublinha o momento da identidade na relação religiosa enquanto ápice da perfeição espiritual; sublinha também o momento da unidade com a Igreja universal, na relação intereclesial, procurando uma identidade de visão, o mais possível concorde com o magistério papal²⁶.

O segundo "modelo" é representado por uma Teologia da *imanência*, que tende a sublinhar o momento ético, crítico e profético da experiência cristã, como herdeira da grande tradição profética, carismática e diaconal. Esta Teologia convida a Igreja a uma solidariedade concreta com os pobres e vive a experiência de Deus como um encontro com a divina justiça, que julga a história através da denúncia do mal coletivo e dos "pecados sociais". Conseqüentemente, esta tendência teológica valoriza sobretudo o momento social do viver cristão, mesmo em formas de resistência popular e de ruptura ideológica com aquilo que se considera uma forma aburguesada do cristianismo convencional ou um catolicismo ao serviço dos ideais da "classe média". Esta tendência teológica sublinha o momento da *práxis*, quer na experiência religiosa, quer na prática pastoral ou na reflexão teológica; sublinha também o momento da "base" popular na eclesiologia, procurando nas pequenas comunidades eclesiais uma concretização da "Igreja dos pobres". Às vezes, esta corrente teológica procura uma articulação teórica do tema teológico da libertação cristã com diversos motivos da tradição marxista ou dos diversos neomarxismos atuais, na visão do sentido da história, da conflitividade social, da "dissimetria" econômica ou da relação entre

(26) Como ilustração deste tipo de pensamento teológico, poderíamos citar *Deus e o Homem*, do Pe. JÚLIO MARIA; *Pascal e a inquietação moderna*, de Jackson de FIGUEIREDO; *O problema de Deus e A psicologia da fé*, de Leonel FRANCA; *O Mistério da Igreja*, e o *Itinerário místico de S. João da Cruz*, de Maurílio PENIDO.

motivação ideológica e prática política²⁷.

Um terceiro "modelo" é representado por uma Teologia *dialética*, herdeira da tradição conciliar e da "via paulina", que deve enfrentar simultaneamente o entusiasmo de um profetismo "selvagem" e a rigidez de um "nomismo" estereotipado. Esta Teologia procura conciliar imanência histórica e transcendência religiosa, exigência ética e teoria cristã. Sublinha, pois, tanto as exigências cristãs de uma libertação humana, quanto a inviabilidade de um neomarxismo cristão. A opção pelos pobres é compreendida à luz total da analogia da fé, na ótica da tradição cristã e do magistério social, como defesa e reivindicação dos direitos dos pobres e como movimento popular na perspectiva da doutrina dos corpos intermédios na sociedade e, portanto, da legitimidade de uma articulação associativa, cooperativista e sindical das classes populares. Esta corrente teológica propiciou a elaboração de amplo consenso eclesiológico em torno da visão da Igreja como Povo de Deus na história, achando na idéia de Igreja particular a mediação concreta entre os princípios da Igreja universal e as exigências cristãs da Igreja na "base"²⁸.

Naturalmente, nenhuma destas três tendências teológicas está livre de escolhos, perigos e tentações no plano do pensamento teológico e no plano da prática pastoral. A primeira corrente poderá conduzir a um tradicionalismo rígido, que esquece a liberdade do Espírito divino. A segunda tendência poderá adotar um progressismo fácil e um messianismo utópico, aceitando formas de profetismo selvagem e anarquia iluminada, esquecendo que a liberdade divina está unida à sua fidelidade ao plano divino imutável. O terceiro modo de realizar o pensamento teológico poderá cair em uma certa indefinição e oscilação, procurando compromissos nem sempre possíveis. Mesmo se a polêmica entre as tendências extremas, tradicional e progressista, tende a enfraquecer a tendência conciliar, centrada na "via média" dialética entre o compromisso com a história e o testemunho da transcendência, no fim do processo só pode vencer este terceiro "partido da mediação", oposto às hipóteses de ruptura e único capaz de produzir um novo consenso dinâmico, entre o

(27) Como ilustração desta tendência teológica, poderíamos citar na sua diversidade, *Opressão-Liberação*, de Hugo ASSMANN; *O caminhar da Igreja com os oprimidos*, de Leonardo BOFF; *Teologia e Prática*, de Clodovis BOFF; *As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais*, de J. B. LIBÂNIO.

(28) Os textos clássicos desta posição são as conclusões das Conferências de *Mérida* e *Puebla*. Como exemplificação de intentos de elaboração desta via dialética entre transcendência e história poderíamos citar *Revolução dentro da paz*, de D. Hélder CÂMARA; *Memento dos vivos*, de Cândido MENDES DE ALMEIDA; *Os direitos do homem e o homem sem direitos*, de Alceu AMOROSO LIMA; *Cristianismo hoje*, de Henrique de LIMA VAZ; *Libertados para a práxis da justiça*, de Mário de FRANÇA MIRANDA.

universal e o particular, entre o centro e a periferia, entre imanência e transcendência, entre a mística da identidade e a ética da diferença, achando formas novas e adaptadas para exprimir, na concreticidade vital do real, as exigências da fé e os imperativos da caridade. Assim aconteceu no Concílio Vaticano II e assim aconteceu também nas Conferências de Medellín e Puebla. Assim será também no futuro, se a Igreja não quiser empantanar-se em uma crise religiosa de notáveis proporções, semelhante àquela que agitou a Igreja no fim do século passado, a chamada "crise modernista", que somente achou uma solução através da sabedoria iluminada de João XXIII e Paulo VI, na "via média conciliar" do Vaticano II²⁹.

IV. ORTODOXIA E ORTOPRAXIS

Será examinada, em primeiro lugar, a questão fundamental da metodologia teológica e da hermenêutica do real. Em seguida, serão examinadas as principais questões referentes a conteúdos dogmáticos: a questão cristológico-soteriológica, a questão pneumatológico-ecclesiológica e a questão antropológico-teológica.

1. A questão metodológica

A questão metodológica da possível articulação entre a Teologia e as diversas hermenêuticas do social constitui o problema de método mais complexo e relevante, também pelas conseqüências doutrinárias, mesmo quando inicialmente se apresente como questão teológico-epistemológica da elaboração teórica de uma gnosiologia do social. Números fatores complicam a lógica do discurso teológico:

O primeiro fator de complexidade deriva da metodologia dialógica, pensada segundo o esquema de desafio e resposta, ou então, *situação e Teologia*. Com efeito, a situação da sociedade brasileira, contexto da própria reflexão teológica, se caracteriza pela coincidência de numerosos problemas sociais, de dramática urgência vital, até agora não resolvidos, nem a nível de política de Estado, nem a nível de sociedade. Entre tais desafios figuram, por exemplo, a questão agrária e o problema da seca, a crise na indústria e o problema do trabalho, a questão indigenista e o problema da terra, o problema da fome e a questão do menor carente, a revolução tecnológica e o problema ecológico, a incidência da crise monetária mundial e o problema da dívida externa, a política demográ-

(29) Os problemas hermenêuticos e dogmáticos levantados pelo Modernismo não foram adequadamente resolvidos com o decreto *Lamentabili sane* do Santo Ofício, nem com a encíclica *Pascendi dominici* de Pio X, mas com as Const. *Dei Verbum*, *Gaudium et spes*, etc., do Conc. Vaticano II.

fica e as prioridades de política econômica, a política energética e a disciplina do lucro das grandes empresas transnacionais, etc. Enquanto instância religiosa, a Igreja não é capacitada para oferecer um juízo técnico e, ao mesmo tempo, normativo, sobre tais questões; mas pode e deve dizer uma palavra sobre os interesses humanos e éticos, implicados em tais questões. Com efeito, a problemática social acenada incide dramaticamente sobre os estratos mais carentes da sociedade, que possuem uma capacidade de defesa muito limitada, com relação aos perigos que devem enfrentar no cotidiano, para poder sobreviver. Ora, a Igreja ao longo dos séculos tem procurado assumir a defesa dos pobres na sociedade³⁰.

Um segundo fator de complexidade, nem sempre plenamente consciente, deriva da justaposição de uma lógica da *razão política* à lógica da *razão teológica*. Com efeito, não raramente os diversos "modelos" de compreensão teológica entram em relação simbiótica com "modelos" de construção político-social, quer de tipo neoconservador, em chave tecnocrática; quer de tipo anárquico-revolucionário, em chave utópica; quer de tipo social-reformista, em chave do Estado democrático de direito, por exemplo. Em tal caso, fatalmente o discurso teológico conduz, através de opções de caráter ético-social, a opiniões estritamente político-partidárias, ora em chave de rejeição das opções rivais, ora em chave de apoio irrestrito ao movimento político preferido. A lógica da razão teológica procura propor a fé da Igreja, mas a lógica da eficácia política procura também oferecer um modelo condicionado de mudança social, capaz de obter um sucesso concreto³¹.

Um terceiro fator a ser considerado é o uso do chamado *método indutivo* na reflexão teológica. Tal método é vagamente inspirado na metodologia da Constituição Pastoral sobre a presença da Igreja no mundo, achando uma adaptação pastoral no uso da tríade *ver-julgar-agir*. A legitimação teológica de tal aproximação pode ser achada na tríplice dialética da história da salvação: criação-pecado-redenção. Uma aplicação teologicamente correta supõe *ver* à luz da ordem da criação, *julgar* considerando a contradição entre o ideal do plano divino e a realidade do pecado individual e social, *agir* na procura da vontade salvífica divina, revelada como graça vitoriosa na cruz de Jesus. O processo completo da

(30) A proclamação da Igreja como "*Igreja dos pobres*" foi feita pelo próprio João XXIII um mês antes da iniciação do Conc. Vaticano II: cf. AAS 54 (1962) 682. Sobre a problemática da "*Igreja dos pobres*", ver A. BARREIRO, *Os Pobres e o Reino*, São Paulo 1983, 135ss.

(31) De fato, a ética social cristã e o magistério social pontifício recomendam fundamentalmente uma via "reformista", cf. P. BIGO - F. BASTOS DE ÁVILA, *Fé cristã e compromisso social*, São Paulo 1982, 255ss, 408ss.

reflexão se faz sob a luz da fé, no plano do ver, do julgar e do agir. Mas não raramente o discurso teológico se mistura com uma hermenêutica do social inspirada em uma *sociologia de ruptura*, que orienta a indignação ética ante as contradições na sociedade no sentido de uma solução maximalista. Com efeito, com a introdução da chamada "ferramenta marxista", mesmo sob a forma de uma sociologia crítica de inspiração vagamente neomarxista, substituindo, quer a epistemologia idealista platônico-agostiniana, quer a gnosiologia realista aristotélico-tomista, facilmente se chega a uma forma de existencialismo social, que encontra como via única de solução a utopia de uma palingênese revolucionária³².

Com efeito, não raramente a esperança da mudança social adota a forma esquemática de uma passagem qualificada da sociedade "dissimétrica" à sociedade "simétrica", com relação à posse dos meios de produção, em chave socializada e mesmo coletivista. Em tal caso, naturalmente, o grande desafio estaria constituído pela realização do projeto de *sociedade*, sem por isso adotar a forma de um *totalitarismo* estatal rígido. Aqui se encontra, certamente, um dos escolhos mais perigosos na navegação teológica. Trata-se de superar um discurso teológico abstrato e meramente idealístico do "dever ser", sem cair no discurso existencialista, em chave socializada. Quer dizer, não é a essência que ilumina a existência, mas a existência que determina a essência. Tanto mais que tal discurso aparece inevitavelmente condicionado pelo *a priori* ideológico da filosofia neomarxista, com a tentação nem sempre vencida de caminhar para um tipo de solução próxima do paleomarxismo, pelo menos como método de conquistar o poder³³.

A questão neomarxista, como hermenêutica e gnosiologia do social, está intimamente relacionada com a questão do *socialismo* e da socialização como proposta ético-social e filosófico-política. Surge, então, um problema de definição: Qual é o socialismo almejado? Como concretizá-lo? Coincide ou ultrapassa as propostas da Doutrina Social da Igreja em favor da justiça social, do bem comum, da socialização, da dignidade do homem, da participação? Como conseguir modificar uma realidade contrastante, condicionada por potentes interesses e forças sociais, como a oligarquia agrária ou como o poder econômico-financeiro, sem um poder semelhante da contraparte social, do movimento associativo e sindical, da opinião pública, etc.? E que aconteceria quando o modelo da construção social passasse de um socialismo humanitário, democráti-

(32) Por outra parte, o uso da chamada "ferramenta marxista" equivale freqüentemente à morte do "método indutivo".

(33) A questão filosófico-política fundamental é a realização da necessária "socialização" evitando o perigo do modelo totalitário, típico do "socialismo burocrático".

co, participativo e "cristão", a um outro tipo de socialismo, utópico, revolucionário, autogestionário ou mesmo coletivista? Inevitavelmente surge um conflito nos juízos sobre a possibilidade e realidade de tal projeto sócio-político, ou nos juízos de valor sobre a oportunidade ou utilidade de tal projeto, em ordem a resolver o problema da miséria e as questões referentes à justiça social. Em todo caso, o discurso sobre a fé, na sua *certeza incondicionada*, sofre uma metamorfose, transformando-se em discurso político-social, por força condicionado nos modelos, discutível nos pressupostos, antitético nas soluções. Pode acontecer, finalmente, que o inteiro discurso teológico sofra de uma certa inflação ideológica, tanto mais quanto se procurasse, por um método de suspeitas entrecruzadas, traduzir a proposta religiosa em etiquetas políticas, talvez de forma redutiva e esquemática, com o corolário inevitável de um notável aumento da tensão emotiva, no interior do debate teológico³⁴.

Estas considerações tentam mostrar a íntima relação, no atual debate teológico, entre questão metodológica, hermenêutica neomarxista, opção socialista e escatologia cristã, com o resultado de carregar a opção eclesial e evangélica pelos pobres, com o condicionamento onipresente do *a priori* ideológico. Através do debate atual, na teologia latino-americana, podem ser constatados dois fenômenos bastante significativos: primeiramente, um amplo consenso e acordo em favor da opção preferencial pelos pobres, assim como foi proposta por João XXIII e a Conferência de Medellín, e assim como foi reformulada por João Paulo II e pela Conferência de Puebla; e ao mesmo tempo, um certo dissenso e desacordo sobre a oportunidade e utilidade pastoral de fazer coincidir, em forma muito estreita, gnose neomarxista e mensagem evangélica. A coexistência destes dois fenômenos presumivelmente continuará a condicionar, ainda por longo tempo, o debate teológico e o discurso pastoral no Brasil³⁵.

2. O problema dos conteúdos dogmáticos

A nível de ortodoxia, três são as questões mais debatidas na Teologia brasileira do último decênio: A questão cristológico-soteriológica, a questão pneumatológico-eclesiológica, e a questão antropológico-teo-

(34) Em realidade, só a forma atéia e totalitária de socialismo é rejeitada pela Igreja, não porém o chamado "socialismo mitigado", cf. O. von NELL-BREUNING, Art. "Sozialismus": *Sacramentum mundi*, IV, 613ss.

(35) O texto do presente ensaio foi redigido quatro meses antes da publicação da Instrução *Libertatis nuntius*: AAS 76 (1984) 876ss. Sobre o sentido da Instrução romana remetemos à nossa nota "*Gnose marxista e teoria cristã*", publicada nesta mesma revista e no Boletim do ISER: *Persp. Teol.* 17 (1985) 77-86.

lógica.

É ortodoxa a *crisologia da ortopraxis*? Existe um risco de heterodoxia na crisologia da libertação? Para responder a tais questões será preciso analisar que tipo de crisologia se deseja propor ao Povo de Deus. Não seria fácil demonstrar que "a crisologia da práxis" deseje romper com a crisologia de Nicéia, de Éfeso ou de Calcedônia. Que se pretende então? A intenção cristológica fundamental é elaborar uma crisologia prática, salvífica, profética. Uma crisologia *prática* significa que não pretende limitar-se a ajudar a compreender o mistério do Cristo teoreticamente e na sua transcendência, mas que deseja mostrar a sua operatividade histórica na sociedade latino-americana. Deseja-se superar a contradição de afirmar o Cristo na teoria, para depois negar na práxis os valores do Reino de Deus, anunciado por Jesus, como a paz, a justiça e a fraternidade. Deseja-se também uma crisologia do seguimento de Jesus, imitando principalmente o seu amor pelos pobres, marginalizados e oprimidos, procurando a sua reconciliação com Deus, segundo o exemplo de Jesus, como servos na diaconia do Reino³⁶.

Deseja-se também uma crisologia *salvífica*, mas de uma salvação pensada não em uma perspectiva meramente individualística, olhando exclusivamente o momento pessoal do próprio pecado, da conversão e da fé. Deseja-se uma salvação também a nível da comunidade e da história, libertando a humanidade toda, afligida pelas conseqüências sociais do pecado pessoal, quer a nível de ação, quer a nível de omissão inescusável, sobretudo em relação aos problemas de sobrevivência e humanização elementar das condições de vida dos pobres e marginalizados.

Deseja-se, portanto, uma crisologia *libertadora e profética*, quer dizer, não somente místico-contemplativa e litúrgica, mas também operante na história e na sociedade, proclamando o anúncio pascal da ressurreição do Servo humilde e crucificado, como palavra definitiva e escatológica do Pai, que nos revela a sua onipotência salvífica na vitória cósmica e histórica do Messias divino. Tal crisologia libertadora não tem por que coincidir com o messianismo guerreiro de zelotismo e do ebionitismo; mas também não se identifica com a visão monofisita e docética, que contempla Jesus meramente como um herói divino, assumindo na terra um trágico e imperscrutável destino. Certamente, uma crisologia "da base" poderia levar em si o risco de um neonestorianismo, particularmente quando, na ótica da libertação como novo êxodo da opressão para a fraternidade, poderia identificar facilmente o Cristo libertador com um Moisés redivivo³⁷.

(36) Tal parece ser a intenção fundamental da "crisologia da libertação" G. Gutiérrez, S. Galilea, L. Boff, J. L. Segundo, J. Sobrino.

(37) Cf. *Puebla*, 278-179.

Também a questão *pneumatológico-eclesiológica* é colocada de forma prevalentemente prática: a Igreja é a comunidade do Espírito divino. Mas, qual é a Igreja que é comunidade do Espírito? Que faz o Espírito na Igreja? Deseja-se, fundamentalmente, uma Igreja viva, nascida do Espírito de Deus e, conseqüentemente, serva do Espírito e não da letra. Porque a letra mata e só o Espírito vivifica. A letra, porém, faz parte também da Igreja: como norma, como dogma, como tradição, como autoridade. Como discernir, na ambigüidade do cotidiano, lei e legalismo, dogma e dogmatismo, tradição e tradicionalismo, autoridade e autoritarismo, prudência e oportunismo? Sobre tais temas, não é sempre fácil achar um acordo. Pode surgir então espontaneamente a tentativa de colocar o problema em termos esquemáticos e alternativos: sim à Igreja carismática e diaconal, não à Igreja institucional e hierárquica; sim à comunidade da caridade e da graça, não à Igreja do direito e do poder. Em tal caso, não seria difícil cair numa forma de neonestorianismo eclesial, outrora rejeitado já por Leão XIII e pelo Concílio Vaticano II, opondo irreconciliavelmente as duas Igrejas: a comunidade amável do humilde carisma e a instituição odiosa do poder eclesiástico. O problema surge quando o eclesial é reduzido ao institucional, e, sucessivamente, o institucional é considerado em uma perspectiva prevalentemente sociológica, aplicando, porém, os postulados de um esquema de ruptura. Em tal caso, a instituição eclesial pode facilmente ser entendida meramente como "Sara, a estéril", com uma metáfora eficaz, mesmo se do seu seio Deus suscitará, no milagre da eclesiogênese, a humilde e belíssima "flor sem defesa" das pequenas comunidades dos cristãos pobres. E então, um sim à Igreja na base, comunitária e profética, democrática e popular, sacramento da libertação, poderia apressadamente opor-se a um fantasmático "modelo" eclesial de cristandade, no qual confluíam todas as opções erradas e todos os pecados históricos da Igreja, do período constantiniano até os sistemas colonial e pós-colonial. Mas a essência teológica da instituição eclesial não pode ser deduzida da própria existência histórica, como o ideal e o dever-ser não podem ser deduzidos do real, não raramente contraditório na sua finitude e alienação e na sua ambigüidade vital. Ora, a instituição eclesial, teologicamente considerada, enquanto é uma forma visível de cristianismo e de Igreja, não pode deixar também de ser cristocrática e pneumática, carismática e diaconal, quer dizer, instrumento da graça vitoriosa de Deus Pai na mediação eficaz do Cristo, presente na força do Espírito divino, se não se quiser reduzir a grande Igreja da ortodoxia a uma gigantesca sinagoga e a um monstruoso aparato burocrático, desligado do Evangelho³⁸.

(38) Const. dogm. *Lumen gentium*, nº 4: "Ecclesiam (Spiritus sanctus) diversis donis *hierarchicis et charismaticis* instruit ac dirigit". Sobre o debate em torno de *Igreja: Carisma e Poder*, de L. BOFF, ver *REB*, junho 1982, 227ss.

A questão *antropológico-teológica* é onipresente no debate. Com efeito, a questão do homem se explicita em numerosas variantes: religiões e cristianismo, religiosidade popular e revelação cristã, a questão do sincretismo, humanização e evangelização, salvação e libertação, esperança cristã e utopia política, escatologia e história, ética da caridade e ética da eficácia, prática da justiça e conhecimento de Deus, etc. Existe, porém, um problema preliminar, do qual derivam numerosos corolários. Trata-se do problema da relação entre a razão pensante e a fé revelada. A *dialética da razão e da fé* e a sua articulação no discurso teológico é o problema chave do presente debate e está bem longe de ser esclarecido e elucidado em todas as suas implicações. Não raramente, a teologia pós-conciliar tem adotado um modelo dialogal de reflexão, sob o esquema fé-realidade, ou então, situação-Teologia. Deste modo, a teologia abandonava os dois grandes modelos de articulação entre a razão e a fé: o modelo de *integração* entre a razão contemplativa e a fé cristã, típico do platonismo cristão na tradição patrística; e o modelo de *subordinação*, da razão pensante à luz da fé, próprio do aristotelismo cristão na Teologia escolástica. O método adotado estava mais próximo de um modelo de *justaposição*, entre a razão científica e a fé revelada, típico da chamada "via moderna" na Teologia nominalista e no positivismo. Cada modelo oferece vantagens e desvantagens, possibilidades e limites. O projeto teológico de um neomarxismo cristão, em analogia ao platonismo patrístico ou ao aristotelismo escolástico, não raramente concebe a articulação entre a razão e a fé como justaposição de pensamento sociológico, às vezes inspirado na visão da história e da sociedade típica da tradição marxiana, e pensamento cristão, derivado da leitura evangélica. Mas na justaposição de *insights* neomarxistas e conceitos cristãos nem sempre é fácil decidir qual é o subordinante e qual o subordinado. Em tal caso, o projeto teológico de um neomarxismo cristão encontra sim um extremo favor em um setor relevante do pensamento latino-americano e brasileiro; encontra, porém, também em outros setores, uma oposição de princípio, ou quando menos, uma certa perplexidade eclesial, que não aceita as opções teóricas do neomarxismo teológico, mesmo abstendo-se de usar o método polêmico da suspeita intraeclesial. A razão é simples: o método de justaposição entre Sociologia crítica de inspiração neomarxista e fé cristã facilmente leva a produzir uma Teologia em que se alternam teses neomarxistas e proposições de fé; brevemente: uma forma moderada de neo-racionalismo teológico³⁹.

(39) Cf. *Instructio Libertatis nuntius*, cap. VII, n. 10: AAS 76 (1984) 892: "Lux enim fidei propria principia subministrat theologiae".

CONCLUSÃO

Consideradas as linhas fundamentais do consenso eclesiológico, na Teologia brasileira, recapitulado na idéia fundamental da Igreja como *Povo de Deus* presente na história, sinal de comunhão e de esperança e sacramento de salvação e libertação integral, foram analisados, concretamente, os pontos qualificantes do testemunho profético e evangélico, humilde e autêntico do catolicismo brasileiro. A pretensão fundamental da comunidade eclesial é a de realizar fielmente o plano salvífico divino, quer dizer, a vontade salvífica universal do Pai, concretizada na vida e ministério de Jesus, Servo crucificado e Senhor ressuscitado. A Igreja contempla na parábola de Jesus o destino dos pobres e, à luz do itinerário do Cristo, descobre o sentido da história, como uma incansável caminhada na direção da perfeita *koinonia* na fraternidade cristã. Para esta utopia da esperança cristã nos faz caminhar a fé, porque somente na fraternidade poderemos rezar, sem exagerada hipocrisia, a belíssima oração que Jesus nos ensinou.

Consideramos também as arestas do atual debate teológico, sobre cristologia e soteriologia, sobre pneumatologia e eclesiologia, sobre antropologia e teologia, sem esquecer as questões de método e outros fatores que incidem no debate teológico, na medida em que a Teologia enfrenta as realidades sociais e políticas do conflito na história. Diversas posições se confrontam, particularmente na questão da gnosiologia e hermenêutica do social e da terapia política desejada para superar os maiores problemas que afligem os setores mais carentes da sociedade brasileira. Penso, porém, que não seria exato chegarmos a uma conclusão diversa da seguinte: existe na Igreja e na Teologia brasileiras um acordo fundamental, alimentado do comum amor à Igreja e à causa da fé; existe também um mutável desacordo sobre questões metodológicas e sobre questões de conteúdo dogmático. O axioma teológico *una optio unus grex* (uma opção, uma grei) corre o perigo de converter-se na realidade de um rebanho dividido pela opção. Mas qual é a opção que divide o rebanho? A opção preferencial pelos pobres? Não: o que divide a comunidade eclesial é talvez a opção por um complexo de hipóteses filosóficas, sociológicas, ideológicas, mesmo políticas. Coisas todas, porém, contingentes, perante a mensagem divina do Reino da justiça e da fraternidade.

Em todo caso, se a Igreja quiser conciliar as diferenças intra-eclesiais, poderá achar no Cristo o seu ponto de encontro insofismável. Encontro de comunhão, que poderia e talvez deveria depois traduzir-se em procura comunitária e fraterna da verdade, mesmo a nível colegial ou sinodal. Na realidade, um *Concilio* é a grande via eclesial de "conciliação", a nível universal e a nível local. Assim tem acontecido com a Igreja no Brasil, do primeiro Sínodo em São Salvador da Bahia, no início do

século XVIII, ao primeiro Concílio Plenário do Episcopado Latino-americano em Roma, no fim do século XIX. A mesma normativa canônica pós-conciliar prevê a possibilidade de Concílios provinciais, regionais e nacionais, deixando naturalmente o juízo sobre a oportunidade e utilidade, possibilidade ou mesmo necessidade da convocação e realização de tais assembléias deliberantes às convenientes instâncias episcopais⁴⁰. Na Igreja, o diálogo é obrigação universal, não como uma convergência de monólogos, mas como verdadeira confrontação mesmo de dúvidas ou de pedidos de esclarecimento. Somente quando o diálogo não fosse bem sucedido, seria legitimado o recurso a outros procedimentos, condicionados sempre pela prudência espiritual e pela caridade pastoral. Não será talvez supérfluo lembrar que a história secular da Igreja universal ensina, insofismavelmente, que nem sempre um anátema é preferível a um Concílio. A história ensina, igualmente, que o debate teológico pode também constituir para a Igreja uma ocasião de grande enriquecimento, na compreensão do significado teórico e da significação prática da própria mensagem, portanto, uma ocasião de progredir à luz da fé e da caridade, a nível de ortodoxia e a nível de ortopraxis.

(40) *Codex Iuris Canonici* (1983), cân. 439, 1: "Concilium plerarium, pro omnibus scilicet Ecclesiis particularibus eiusdem Conferentiae Episcoporum, celebretur quoties id ipsi Episcoporum conferentiae, approbante Apostolica Sede, necessarium aut utili videatur".

Félix Alexandre Pastor S.J. é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, professor titular de Teologia sistemática na mesma universidade, Diretor de Estudos no Pontifício Colégio Pio Brasileiro de Roma, professor visitante da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Publicou *La Eclesiología Juanea según E. Schweizer*, Ed. Univ. Gregoriana, Roma 1968; *Existência e Evangelho*, Loyola, São Paulo 1973; *O Reino e a História*, Loyola, São Paulo 1982; *Semântica do Mistério*, Loyola, São Paulo 1982.

Endereço: Via Aurélia 527 -- 00165 Roma - Itália