

A primavera interrompida
O projeto Vaticano II num impasse

LIVROS DIGITAIS KOINONIA
servicioskoinonia.org/LibrosDigitales

A primavera interrompida

O projeto Vaticano II num impasse

Alberto da Silva MOREIRA
Michael RAMMINGER
Afonso Maria Ligorio SOARES
(organizadores)

Riolando AZZI
Marcelo BARROS
José COMBLIN
Alberto da Silva MOREIRA
Maria Cecília DOMEZI
François HOUTART
Afonso Maria Ligorio SOARES
Edin Sued ABUMANSSUR
Paulo SUESS
Edênio VALLE
José María VIGIL

LIVROS DIGITAIS KOINONIA

servicioskoinonia.org/LibrosDigitales

Volumen 2

8 de janeiro de 2006

Este “Livro Digital Koinonia” é um presente dos autores que o elaboraram e dos Serviços Koinonia ao Povo de Deus, que dele é o proprietário.

É permitida e se recomenda a distribuição livre e gratuita deste documento digital, assim como a impressão total ou parcial do livro em impressoras pessoais ou em edições digitais sem fins lucrativos.

Edições comerciais normais necessitam de uma permissão expressa e por escrito dos Serviços Koinonia.

@ Servicios Koinonía: servicioskoinonia.org / contacto@servicioskoinonia.org

@ Instituto Franciscano de Antropologia – Universidade São Francisco (Bragança Paulista-SP, Brasil)

A realização do “Simpósio Internacional 40 Anos do Concílio Vaticano II”, cujas principais conferências estão reproduzidas neste livro digital, contou com o apoio financeiro da Centro Franciscano de Animação Missionária (Bonn) e de Adveniat (Essen).

ISBN 9962-02-926-0

Este «Libro Digital Koinonía» es un presente de los autores que lo han elaborado y de los Servicios Koinonía al Pueblo de Dios, en cuya propiedad queda.

Se permite y recomienda la libre y gratuita distribución de este documento digital, así como la impresión total o parcial del libro en impresoras personales o en ediciones digitales no lucrativas.

Ediciones comerciales normales necesitan permiso expreso escrito de los Servicios Koinonía.

© Servicios Koinonía: servicioskoinonia.org / contacto@servicioskoinonia.org

© Instituto Franciscano de Antropologia, da Universidade São Francisco (Bragança Paulista, SP, Brasil).

La realización del «Simposio Internacional 40 años del Concilio Vaticano II», cuyas conferencias se recogen en este libro digital, contó con el apoyo financiero de la Centro Franciscano de Animación Misionera (Bonn) y de Adveniat (Essen).

ISBN 9962-02-926-0

SUMÁRIO

Apresentação:

A primavera interrompida: O projeto do Vaticano II num impasse Alberto da Silva MOREIRA, Afonso Maria Ligorio SOARES, Michael RAMMINGER	7
1. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e do Mundo: uma perspectiva histórica. Riolando AZZI	9
2. El Concilio y su recepción en Europa François HOUTART	27
3. El Concilio y su recepción en América Latina José María VIGIL	35
4. Interpretando os sinais destes tempos agitados Edênio VALLE	51
5. Sinais dos novos tempos -40 anos depois do Vaticano II José COMBLIN	59
6. Uma leitura da <i>Gaudium et Spes</i> na perspectiva de mulheres latino-americanas Maria Cecília DOMEZI	67
7. Ecumenismo como construção de uma nova <i>Ecumene</i> Edin Sued ABUMANSUR	79
8. O legado do Concílio e os sinais do nosso tempo Alberto da Silva MOREIRA	83
9. Discernimentos e propostas para uma agenda pós-conciliar das Igrejas Paulo SUESS	91
10. Por uma Igreja conciliar – Agenda de trabalho para as Igrejas e a Teologia Marcelo BARROS	101
11. Para além do Vaticano II: extraterrestres, «messianismo New Age» e religião Afonso Maria Ligorio SOARES	107

Apresentação

A primavera interrompida O projeto Vaticano II num impasse

Entre os dias 31 de outubro e 3 de novembro de 2005 aconteceu em São Paulo, no Teatro da Pontifícia Universidade Católica, o **Simpósio Internacional 40 Anos do Concílio Vaticano II**. Cerca de duzentas pessoas de muitas partes do Brasil e do mundo, entre teólogos, cientistas da religião, antropólogos, filósofos, jornalistas, economistas, membros de comunidades eclesiais e movimentos sociais, estudantes e professores da PUC estiveram ali reunidos para refletir e debater sobre o legado do Concílio Vaticano II e os horizontes que se desenharam para os cristãos e a Igreja Católica nos próximos anos.

Este encontro surgiu da necessidade sempre maior de manter aberto o diálogo entre cristãos do Norte e do Sul e no interior da América Latina. Ele nasceu de uma parceria amigável e operosa entre o Instituto Franciscano de Antropologia, um órgão da Universidade São Francisco (Brangança Paulista), o Institut für Theologie und Politik (Münster, Alemanha) e o Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP. Pensado e programado originalmente para acontecer no Centro-Oeste do Brasil, como uma forma de contribuir com homens e mulheres desta região na tarefa de pensar sua prática e imaginar novos horizontes possíveis para sua ação, o simpósio teve que ser transferido, por injunções da Igreja local, para a cidade de São Paulo. Abrigado na PUC, o evento foi aberto pelo Cardeal de São Paulo, D. Cláudio Hummes e coincidiu com a reunião anual dos professores de teologia e cultura religiosa do Brasil (ABESC). Durante o simpósio aconteceu ainda a cerimônia festiva de entrega do título de Doutor *Honoris Causa* por parte da Pontifícia Universidade Católica a D. Paulo Evaristo Arns, Cardeal emérito de São Paulo.

A preocupação maior que nos moveu, ao organizar as conferências, debates e mesas-temáticas, foi passar de uma possível nostalgia dos “bons tempos do Concílio” para uma análise crítica dos problemas e desafios atuais e realizar uma avaliação realista dos caminhos que a Igreja precisa percorrer no futuro próximo, se quiser permanecer fiel ao espírito do Vaticano II.

Dessa forma, o programa do simpósio tratou de três momentos temáticos: 1) O Concílio e seu contexto, 2) as múltiplas recepções do Concílio, 3) 40 anos depois: balanço e perspectivas para o futuro. Grande parte das reflexões e contribuições teóricas aportadas no evento estão reunidas nesta publicação, tornada possível graças ao apoio dos Serviços Koinonía e de José Maria Vigil. Muitas outras idéias e conclusões vieram à baila, muitas outras análises foram feitas, mas não puderam infelizmente compor este volume, quase sempre por motivos técnicos. Os textos aqui reunidos representam, no entanto, uma parte substancial do esforço de inteligência da herança do Concílio e dos sinais, eclesiais e globais, dos tempos que estamos vivendo.

Houve uma percepção bastante generalizada entre os conferencistas de estarmos numa encruzilhada histórica. A primavera trazida pelo Concílio foi-se esfriando aos poucos e enfrentamos hoje os rigores de um inverno na Igreja. Os sinais desse congelamento são visíveis e evidentes também na América Latina. Mas os participantes também constataram que as sementes do Concílio foram fortes e fecundas; muitas já se tornaram frutos maduros e produziram outras sementes, algumas infelizmente foram sufocadas e não tiveram chances de crescer, outras sementes esperam talvez o momento e o solo propício para ainda germinar.

Somos gratos porque a organização e a realização deste Simpósio foram coroadas de êxito. No entanto, alguns sintomas preocupantes não nos passaram despercebidos. Em primeiro lugar, a baixíssima presença da militância jovem no evento nos fez levantar algumas suspeitas: ou o Concílio é um grande desconhecido da recente geração católica, mais familiarizada com a agenda dos padres midiáticos e com os louvores dos grupos pentecostais, ou o Concílio, embora elogiado, é um evento irrelevante para essa faixa etária. Nesse caso, precisaríamos insistir mais

Apresentação

junto às novas gerações sobre o marco representado pelo Vaticano II para toda a história recente do cristianismo.

Em segundo lugar, causou estranheza a aparente indiferença de alguns institutos de teologia da região metropolitana de São Paulo, que não enviaram participantes. A favor deles, é justo considerar que a mudança da sede do Simpósio para São Paulo obrigou a organização a literalmente correr contra o relógio e, portanto, as faculdades de teologia foram convidadas poucos meses antes do evento. Também é possível que tenha havido coincidência com eventos similares, ou com a data do feriado de Finados. Todavia, é sintomático que todos os institutos de Teologia e pastoral da Grande São Paulo tenham tido dificuldade em enviar ao menos uma pequena delegação de representantes. Estariam nossos institutos e faculdades de teologia mais preocupados com o cumprimento de currículos e obrigações impostas pelo Ministério da Educação do que com as grandes causas que moveram a teologia latino-americana nas últimas três décadas?

Em terceiro lugar, a trajetória do Simpósio deixou claro o perigo de certa mumificação do Concílio. Embora os documentos estejam aí para serem lidos, interpretados e mesmo superados, isso de nada adiantará se deixarmos esvaír o espírito que animou toda a geração do Vaticano II. E é justamente esse espírito que não podemos perder. Ele sopra hoje em todos os grupos de excluídos da sociedade, em todas as parcerias que se mobilizam contra o modelo hegemônico de globalização mundial, em todos os encontros multiplicados a favor da paz, em todas as iniciativas que defendem a Criação e o direito à diferença.

A todas e todos que contribuíram para que o Simpósio se realizasse, sobretudo a Universidade São Francisco, a PUC de São Paulo, o Institut für Theologie und Politik, as entidades patrocinadoras Missionszentrale der Franziskaner e Adveniat, as diversas editoras católicas e as demais entidades que nos apoiaram, os funcionários das universidades, as secretárias e demais pessoas que trabalharam no evento, e a Koinonía, que agora publica seus resultados, gostaríamos de expressar nossa mais sincera gratidão.

Os Organizadores:

Alberto da Silva Moreira – IFAN/Universidade São Francisco

Michael Ramminger – ITP/Münster

Afonso Maria Ligorio Soares – Depto. Teologia/PUC-SP.

O CONCÍLIO VATICANO II NO CONTEXTO DA IGREJA E DO MUNDO: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Riolando Azzi

Minha intenção, ao elaborar este texto, é assinalar as principais características da Igreja Católica às vésperas do Concílio Vaticano II e sua relação com a sociedade da época.

Para realizar esta análise, adotei uma perspectiva histórica de média duração, abrangendo os últimos cem anos que antecederam a convocação do Concílio. Ao invés de fazer o elenco dos múltiplos aspectos contingentes que influenciaram a realização conciliar, preferi registrar alguns elementos estruturais que formaram o arcabouço da instituição católica nesse período.

Na realidade, foi a partir de meados do século XIX que começou a ser construído o modelo ultramontano de Igreja, vigente até a época conciliar. Esse modelo eclesiológico pode ser caracterizado por três aspectos principais: a centralização de toda a instituição católica; a clericalização que perpassava essa organização eclesiástica; e o discurso espiritualizante que constituiu a base de legitimação para o fortalecimento da Igreja Católica Romana, apresentada como uma instituição paralela aos Estados modernos.

Assim sendo, centralismo, clericalismo e espiritualismo passaram a ser os três eixos ao redor dos quais se fez a montagem desse modelo ultramontano. Os teólogos empenharam-se na consolidação dessa perspectiva, enfatizando que a instituição eclesiástica continha em caráter exclusivo todos os componentes indispensáveis para a salvação das almas.

É evidente que esses elementos já tinham raízes anteriores muito profundas, e o Concílio Tridentino do século XVI oferecia uma base de apoio imprescindível para a construção desse edifício da Igreja ultramontana.

Neste estudo, pretendo abordar quatro tópicos principais: o surgimento do modelo eclesial ultramontano em meados do século XIX; seu fortalecimento sucessivo; a ampliação da sua influência a partir da terceira década do século passado; e por último, a busca de novos rumos iniciada nos anos 50.

1. SURGIMENTO DO MODELO ULTRAMONTANO

A formação do modelo ultramontano de Igreja teve sua origem em decorrência de dois eventos de significativa importância política e econômica na história moderna: a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. Esses acontecimentos abalaram a instituição eclesiástica e os valores por ela apregoados.

Posteriormente, com a supressão dos estados Pontifícios o movimento de Unificação Italiana foi considerado o ponto culminante dessa violência contra a Igreja Católica.

Negação dos princípios liberais

Politicamente, a Revolução Francesa de 1789 tornou-se o símbolo da destruição do absolutismo monárquico, marcando a afirmação dos governos constitucionais, com ênfase na tônica democrática.

Em termos sociais, o movimento revolucionário proporcionou a afirmação da classe burguesa, provocando a marginalização da nobreza, bem como a perda de seus privilégios, dos quais participava também o clero.

Além de desbançar a instituição católica da função, exercida por um milênio, de colaboradora do poder político no governo das populações, a filosofia liberal, por meio da doutrina do contrato social, atingia também diretamente a perspectiva teológica da origem divina do poder, alicerce considerado indispensável para a manutenção da ordem social.

A reação ultramontana orientou-se por duas direções: antes de tudo, reafirmando a origem divina do poder pontifício, pela proclamação do dogma da infalibilidade; além disso,

continuou difundindo também a doutrina da sacralização divina do poder político, mesmo quando resultasse de uma escolha popular.

Na perspectiva ultramontana, a defesa da autoridade política no âmbito social era considerada indispensável como meio de conter o anseio desordenado de liberdade, caminho aberto para a anarquia. Quanto mais os governos mantivessem um cunho autoritário, mais a hierarquia eclesiástica esperava encontrar apoio e espaço para incutir na população seus princípios morais e religiosos.

Ao mesmo tempo que defendia o princípio de autoridade, a Igreja opunha-se fortemente aos que propunham a liberdade de pensamento e de consciência. Tais idéias jamais poderiam se aceitar pelos católicos. Em outra obra escrita em 1874, sob o título *Pode-se ser católico liberal?*, monsenhor De Ségur declarava que o liberalismo católico “consiste na falsa idéia de liberdade, idéia protestante admitida pelos católicos”. E complementava:

Sim, o liberalismo católico está condenado, posto que ainda não o esteja formalmente como herético. Sim, há absoluta incompatibilidade contra o catolicismo e o liberalismo. E doravante qualquer cristão, ainda que pouco instruído, jamais poderá, em boa consciência, ser católico liberal.¹

A Igreja, com sua estrutura autoritária, encontrava sérias dificuldades para conviver com regimes republicanos, que abriam perspectivas de maior liberdade e participação popular.

Reação ao bem-estar material

Ao longo da Idade Média, a Igreja desenvolvera a teologia do pecado original, segundo a qual a existência terrena era considerada como um período de exílio, no qual os homens deviam expiar a culpa dos primeiros pais; aqui viviam “os degredados filhos de Eva, gemendo e chorando neste vale de lágrimas”. A precariedade da sociedade rural, marcada pela fome, pela peste e pela guerra, conforme assinalavam as invocações da ladainha de todos os santos, exigia uma constante proteção celeste.

Com a Revolução Comercial, as cidades, dominadas pela burguesia em afirmação, passaram a oferecer cada vez mais aos seus habitantes o conforto e o bem-estar material, diminuindo de forma significativa as expectativas da morte.

A Revolução Industrial, por sua vez, ocorrida nos primórdios do século XIX, trouxe uma significativa mudança de mentalidade, sobretudo entre as populações européias que foram atingidas por seus efeitos. O homem, anteriormente simples admirador da natureza, tornava-se um verdadeiro criador, transformando elementos naturais em objetos manufaturados, os quais ofereciam mais conforto e bem-estar para a vida humana. As fábricas, instaladas nos principais centros urbanos, passaram a constituir poderosos instrumentos de desenvolvimento econômico e social. Nesse surto de desenvolvimento, engenheiros e os médicos afirmaram-se como profissionais comprometidos diretamente com o progresso humano.

Essa preocupação acentuada com o bem-estar material provocou uma reação firme por parte do movimento ultramontano. De fato, na medida em que crescia entre a população o sentimento de segurança natural, o recurso ao clero para solucionar os problemas de sobrevivência humana por meio de preces e bênçãos diminuiu significativamente. O progresso científico cada vez mais amplo restringia de forma expressiva a influência da Igreja no âmbito da sociedade.

Assim sendo, a reação da hierarquia eclesiástica foi direcionar seu discurso contra o “bem-estar material”. Neste sentido, Gregório XVI, antecessor de Pio IX, recusara introduzir o sistema ferroviário nos Estados Pontifícios, declarando que os “chemins de fer” constituíam “chemins de l’ enfer”: as estradas de ferro eram consideradas o caminho para o inferno.

¹ De Ségur. “Pode-se ser católico liberal?” In: *Leituras Católicas*. Niterói 1894, p. 33.

Como forma de contrapor-se a essa materialização da vida humana, a instituição católica voltava a enaltecer os valores religiosos e espirituais. A salvação da alma tornou-se o principal tema da pregação clerical. Desse modo, a existência humana era apresentada como um tempo de prova, no qual todas as preocupações deviam ser direcionadas para garantir a salvação da alma. Quanto mais as pessoas se dedicassem às obras espirituais, mais certeza teriam da felicidade eterna.

Essa ênfase na dimensão espiritual da existência era reforçada pela perspectiva teológica que ressaltava o caráter transitório e secundário da vida terrena; na realidade, a “verdadeira” existência só teria início no momento da morte.

A “teologia dos novísimos do homem” ocupou nesse período um lugar proeminente: pecado, morte, juízo e inferno tornaram-se os temas principais das missões populares, em cuja pregação se destacaram os capuchinhos, os lazaristas e os redentoristas. Esse também era o foco dos retiros anuais ou mensais, dos exercícios da boa-morte, da preparação para as confissões, das meditações e dos exames de consciência diários dos religiosos e dos fiéis mais fervorosos.

Para estimular o desapego aos afazeres materiais e aos bens terrenos, criou-se um clima de temor relacionado com os castigos eternos, através de descrições detalhadas dessas penas infernais: a figura do demônio, apresentado como um ser poderosíssimo, por sua vez, ocupou um lugar privilegiado no imaginário popular, induzindo os homens para a senda do mal e do pecado.

Dessa perspectiva, a vida terrena só tinha sentido autêntico enquanto servisse de preparação para a eternidade.

Afirmção da Igreja como arca de salvação

O processo histórico da unificação italiana, culminando com a tomada de Roma em 1870, destruiu o poder temporal da Igreja, com a anexação dos estados pontifícios ao reino da Itália, sob Vitor Emanuel II. Além de clamar contra essas usurpações de territórios, a Santa Sé excomungou o novo governo italiano.

O movimento ultramontano dividiu-se, então, em duas vertentes: os intransigentes e os moderados. Os primeiros, muito expressivos no pontificado de Pio IX, exigiram uma condenação rigorosa do mundo moderno e do Estado leigo; o outro grupo desejava manter uma porta aberta para o diálogo com a sociedade e com o poder político.

Sob o incentivo dos ultramontanos intransigentes, foi apresentada a imagem do papa como “prisioneiro do Vaticano”, vítima dos poderes temporais e das idéias liberais.

Pela correspondência entre os bispos das dioceses de Cremona e Placência, é possível acompanhar de perto a reação desses preladados diante do predomínio do setor intransigente na Cúria Romana. Em carta de 22 de setembro de 1887, Bonomelli alertava o amigo Scalabrini sobre o perigo de que a veneração ao papa fosse utilizada como arma contra o Estado italiano: “a demonstração pelas bodas de ouro do Santo Padre será aproveitada pelos intransigentes, e servirá de pretexto para empurrar as coisas para pior”.²

A violência com que a instituição católica fora privada em diversos países de suas propriedades territoriais, e sobretudo a perda dos estados pontifícios, gerou na hierarquia eclesiástica um clima de pânico, considerando-se essa etapa histórica como o reinado do ateísmo, do materialismo, do anarquismo social e da perversão moral. Em outras palavras, o mundo, dominado pelas forças do mal, caminhava irremediavelmente para a ruína.

A esse respeito, o discurso dos bispos brasileiros é bem expressivo, pois repetidamente batiam nessas mesmas teclas.

Em 1900, o arcebispo da Bahia clamava em tom dramático contra os governos republicanos:

Baniram a religião; foram-se com ela o respeito, a obediência, a caridade, a abnegação, a moral, a honestidade, a ordem, a paz, e tudo o que constitui a grandeza dos povos, a glória das nações, a felicidade dos indivíduos.³

² Marcora, Carlo. *Carteggio Scalabrini-Bonomelli (1868-1905)*. Roma: Edizione Studium, 1983, p. 223.

³ *Primeiro Congresso Católico promovido pelo Apostolado da Oração celebrado na Bahia de 3 a 10 de junho de 1900*. São Paulo: Paupério e Cia., 1900, p. 33.

Na realidade, essa ladainha de lamúrias não representava senão a dificuldade dos bispos para atuarem na vida social sem contarem mais com o amparo do Estado.

Nessa época conturbada, a Igreja era apresentada como a nova arca de Noé, abrigo de salvação diante do dilúvio das paixões e das ondas encapeladas que arrastavam a humanidade para os abismos infernais.

2. FORTALECIMENTO DA INSTITUIÇÃO CATÓLICA

O período de cem anos que antecede a realização do Concílio Vaticano II teve um aspecto muito importante, que não pode de forma alguma ser menosprezado: o fortalecimento do aspecto institucional da Igreja. Ao longo das sucessivas décadas, a entidade católica vai se afirmando como um poderoso organismo multinacional, o qual, a partir da sede romana, se espraia progressivamente, implantando-se nas mais diversas regiões a partir da Europa.

Fica bem em evidência, desse modo, o caráter paradoxal dessas atividades: ao mesmo tempo que se expandia como uma instituição destinada à salvação das almas dos fiéis, a Igreja empenhava-se também em consolidar uma rede de propriedades imobiliárias: igrejas e capelas, palácios episcopais e casas canônicas, mosteiros e conventos, escolas e colégios, hospitais e obras assistenciais as mais diversas.

Esse fortalecimento institucional ancorou-se na perspectiva teológica que declarava ser a Igreja uma sociedade perfeita, destinada a levar os homens à salvação eterna; desse modo atuava paralelamente aos demais Estados nacionais, cuja função específica era o cuidado dos aspectos temporais da população.

O projeto ultramontano desdobrava-se, desse modo, em duas vertentes principais: por um lado, afirmava a necessidade de que todos os católicos passassem a viver em plena consonância com as diretrizes do Pontífice Romano, constituído por Deus para ser o guia de salvação da humanidade; por outro, reforçava a idéia de que a instituição eclesiástica era uma organização eminentemente espiritual, e por conseguinte, superior a todos os governos políticos, cuja preocupação era fundamentalmente o bem-estar material das pessoas.

Sacralização da autoridade pontifícia

Como forma de se contrapor à perda do poder temporal da Santa Sé, os ultramontanos passaram a enaltecer o Papa como um soberano no qual se concentrava o poder espiritual. Por sua vez, a perda dos patrimônios de São Pedro contribuiu para criar a imagem do Sumo Pontífice como vítima dos poderes humanos, e por eles aprisionado.

Os fiéis foram convocados a expressar sua solidariedade ao chefe da Igreja, não só contribuindo com o óbulo de São Pedro, mas principalmente demonstrando fidelidade a seus ensinamentos, por ser ele uma pessoa imbuída de santidade. A expressão "Santo Padre" assumiu nesse período uma verdadeira conotação religiosa. Como resultado, a figura humana do pontífice passou a ser objeto de um culto especial. Essa sacralização se inicia no pontificado de Pio IX, quando as tradicionais peregrinações à tumba de São Pedro se transformam em demonstrações de veneração ao chefe reinante da Igreja.

Vivendo nessa mesma época, dom Bosco exortava os salesianos e seus alunos a terem uma verdadeira devoção para com o Papa. Segundo ele, os verdadeiros cristãos deviam não apenas seguir fielmente as diretrizes e ordens pontifícias, mas procurar até mesmo na prática diária interpretar os seus pensamentos.

Em 1914, Bento XV assumia o governo da Igreja como sucessor de Pio X. Genovês de nascimento, fora cardeal de Bolonha por seis anos antes de ser elevado ao trono pontifício. Por essa razão, o cardeal Gusmini, seu sucessor nessa arquidiocese, juntamente com dom Gavotti, arcebispo de Gênova, decidiram introduzir em suas respectivas dioceses a festa do Papa. Outros bispos da Europa e da América passaram a incentivar essa idéia.

Os salesianos de Niterói assim explicavam o significado dessa solenidade:

É uma festa nova, estabelecida em homenagem à divina autoridade que é perenemente no papa, e para tornar esta divina autoridade sempre mais conhecida, amada e venerada entre o povo cristão, em um tempo em que ela é tão satanicamente combatida pelos inimigos da Igreja.⁴

⁴ *Revista Nossa Senhora Auxiliadora*, Niterói, out.-nov. 1919, p. 46.

Desse modo, a festa de São Pedro começou a ser celebrada como a festa do Papa, no qual ressurgia a figura do chefe dos apóstolos. Mais ainda: o Papa era apresentado como o verdadeiro e exclusivo representante de Cristo na terra, e o único detentor fiel de sua doutrina.

Centralização na Cúria Romana

Enquanto a hierarquia eclesiástica enfatizava sua preocupação espiritual, a Cúria Romana passava a se fortalecer como o organismo encarregado de dirigir todos os aspectos da vida católica.

Os dicastérios romanos se multiplicaram, exercendo um controle rígido e detalhado sobre todos os setores da instituição eclesiástica: esses departamentos controlavam a vida dos bispos, do clero, a formação dos seminários, a atuação dos religiosos e dos missionários, o exercício do culto, a educação e a família. Cada uma dessas repartições não só criava prescrições e decretos específicos para a área a seu cargo, como podia enviar visitantes para verificar *in loco* a obediência a essas ordenações. Estas, aliás, não eram passíveis de questionamento, devendo ser obedecidas sem restrições, pois eram emitidas por órgãos envolvidos em sacralidade, designados Sagradas Congregações Romanas; acima de todas pairava o Santo Ofício, cuja missão era garantir a ortodoxia católica, nos moldes estabelecidos pela vitoriosa teologia ultramontana. Neste sentido, a partir do pontificado de Pio X, foi prescrito aos professores do seminário o juramento antimodernista.

Esse centralismo nas decisões eclesiásticas fez com que paulatinamente se estabelecesse em toda a Igreja uma uniformidade cada vez maior, sem levar em conta as diversidades sociais, econômicas, políticas e culturais típicas das regiões e dos países. As manifestações eclesiásticas passaram a ser realizadas dentro de padrões idênticos, por um processo que se convencionou chamar de "romanização do catolicismo": não só o latim continuou sendo o idioma oficial da Igreja como devia ser pronunciado "à moda romana"; a única liturgia aceita era a romana, e até as casulas deviam ter o "corte romano"; os clérigos, por seu turno, deviam estar sempre revestidos do hábito talar romano. Desse modo, a catolicidade da Igreja passou a expressar-se concretamente por meio da sua romanidade.

Expansão diocesana pelas Nunciaturas

Ao longo da Idade Média, a Igreja se afirmara como poder político, sendo organizada na Cúria a preparação de diplomatas para representar o estado pontifício perante as diversas nações.

Com a tomada de Roma em 1870, e o término do poder temporal, esses representantes oficiais do Soberano Pontífice começaram a ser incumbidos da missão de implantar o novo modelo eclesial.

A idéia básica do projeto ultramontano era fortalecer a Cúria Romana como o grande centro propulsor da vitalidade institucional. Nessa perspectiva, os nuncios apostólicos foram tidos como os representantes da Santa Sé para introduzir nas múltiplas regiões do mundo o modelo ultramontano de Igreja.

As nunciaturas passam a constituir um instrumento indispensável para a consolidação desse projeto de enaltecimento da instituição eclesiástica: competia aos nuncios não só transmitir as decisões pontifícias, como exercer o controle sobre a organização e as atividades das igrejas locais. Aos representantes da Santa Sé cabia apresentar o nome dos clérigos a serem elevados ao episcopado, sendo escolhidos os que eram considerados em sintonia com o projeto ultramontano. Na prática, os nuncios atuavam como uma espécie de presidentes efetivos dos respectivos episcopados nacionais, sendo mediadores oficiais entre os prelados e o Papa. Dada a importância da organização eclesiástica, a formação específica em direito eclesiástico passou a ser um elemento de peso na designação dos novos prelados, sobretudo após a publicação do Código do Direito Canônico, em 1917.

À frente de suas dioceses, os bispos tinham plena consciência da obrigação de atuar em consonância com as diretrizes pontifícias. Era tarefa deles transmitir ao clero e aos fiéis as orientações emanadas pela Santa Sé, destinadas a criar a homogeneização nas práticas religiosas e na conduta moral dos católicos.

Na perspectiva da Cúria Romana, os bispos passaram a ter três funções principais: garantir a boa organização da diocese; zelar pela formação e manutenção do patrimônio eclesiástico; preservar a ortodoxia da fé. Ao ser criada uma nova diocese, impunha-se ao bispo a obrigação de erigir a catedral para o culto, e um seminário para a formação dos futuros sacerdotes. Cabia além disso ao bispo não só prover as antigas freguesias de vigários, como

também criar novas paróquias, conforme a necessidade. Não contando mais com o auxílio dos governos republicanos em decorrência da laicidade do Estado, alguns bispos tiveram dificuldade em manter-se nas novas dioceses; por essa razão, na escolha dos nomes, privilegiou-se também a capacidade administrativa; a boa gestão dos bens diocesanos passou a ser um elemento de prestígio episcopal junto à Santa Sé.

O zelo em defesa da fé marcou também o episcopado nesse período, como fiéis executores das orientações romanas; o ensinamento da doutrina era marcadamente apologético, procurando-se denunciar os desvios em termos de fé e de moral.

Considerados como os representantes do Papa no âmbito diocesano, em geral os bispos destacavam-se pela fidelidade à doutrina católica; ciosos da dignidade de que estavam revestidos, exerciam seu múnus pastoral de forma autoritária.

Os institutos religiosos na promoção romanizadora

As múltiplas congregações religiosas masculinas e femininas, fundadas na Europa, no século XIX, e que se expandiram em seguida pela América Latina, tornaram-se instrumentos valiosos da Santa Sé na transmissão da nova concepção teológica ultramontana. Deve-se ter presente que diversos institutos atravessaram os mares em razão de terem sido expulsos de suas respectivas nações por governos liberais, impregnados de radicalismo; como conseqüência, os religiosos manifestavam ainda maior apego à perspectiva romanizadora, estando dispostos a promovê-la com mais ardor.

Reforçando o aspecto espiritualizante da vida consagrada, o hábito religioso recebeu uma valorização peculiar, como recorda o padre Fernando Bastos d'Ávila:

Até pouco tempo éramos formados na mística da batina. Ensinavam-nos a beijar a batina ao vesti-la pela manhã. Inspiravam-nos a mística da libré de Loyola, da Companhia de Jesus. Era uma mística tão forte, identificava-se tanto a veste com a essência da vida religiosa, que era quase obsceno alguém aparecer sem batina. Usava-se mesmo a expressão "deixou a batina" para significar o abandono da vida religiosa.⁵

Também nas congregações de irmãos leigos, como os lassalistas e maristas, os religiosos passaram a envergar uma veste talar, à maneira clerical. A preocupação básica era assinalar a importância da dimensão espiritual sobre os demais valores terrenos.

Os institutos de vida consagrada contribuíram para reforçar essa marca espiritualista, da qual os religiosos tornavam-se os símbolos mais expressivos, ao afastar-se das preocupações terrenas para ocupar-se exclusivamente da dimensão religiosa da existência. Essas concepções ascéticas e místicas conseguiram atrair número expressivo de vocações para os conventos masculinos e femininos.

As freiras, por sua vez, eram apresentadas como seres completamente destacados das preocupações materiais, vivendo já numa antecipação da vida celeste, como "anjos na terra", tendo realizado um matrimônio místico com Cristo.

Em geral, a formação dos futuros membros das congregações masculinas e femininas era feita segundo um regime de rígida reclusão, sendo os jovens mantidos longe dos contatos com o mundo, como assinala ainda o padre Ávila:

Éramos segregados da família; nunca tive a oportunidade de passar as férias na casa de meus pais. Não tínhamos contato algum com o feminino. Só podíamos receber a visita dos pais uma vez por mês, e as cartas que deles recebíamos eram entregues abertas⁶.

A vida consagrada era apresentada como um jardim edênico, onde se vivia antecipadamente a bem-aventurança eterna.

Formação do clero nos padrões romanizados

Na Europa os institutos religiosos dos padres sulpicianos e lazaristas se haviam destacado na formação do clero diocesano. No Brasil, além dos lazaristas, também atuaram na formação romanizadora os capuchinhos e os jesuítas. Nos seminários eram utilizados instrumentos

⁵ Ávila, Fernando Bastos de. *A alma de um padre*. Bauru: Edusc, 2005, p. 233.

⁶ Ávila, Fernando Bastos de, o. c., p. 65.

análogos àqueles destinados à formação dos religiosos, com ênfase no afastamento do mundo. O espaço específico da atuação sacerdotal devia restringir-se aos templos, com a pregação da doutrina nos púlpitos, a administração da penitência no confessionário e a celebração de missa no altar, durante a qual se administrava aos fiéis a comunhão. Segundo o perfil traçado pelo Código de Direito Canônico, o sacerdote era apresentado como um homem segregado da sociedade e dedicado exclusivamente ao culto; essa separação devia ficar evidenciada por uma vida santa, comprovada pela manutenção da castidade, evitando qualquer familiaridade com mulheres.

A partir de meados do século XIX, o recrutamento das vocações sacerdotais passou a ser feito em regiões e localidades pouco atingidas pela moderna mentalidade burguesa, e onde a vida social ainda se expressava por ritos e símbolos religiosos. Ao propor, em 1890, alguns pontos básicos para uma reforma da Igreja do Brasil, D. Macedo Costa declarava:

As vocações sacerdotais não se colhem nos grandes centros de população. É um fenômeno hoje em dia comum a quase todos os países da Cristandade. Recrutam-se as boas vocações nas populações rurais, nas zonas interiores ainda mais ou menos preservadas do contágio da má civilização.⁷

Esse novo modelo de padre, celibatário e distante de qualquer participação na vida política, só era possível ser construído valendo-se de vocações selecionadas nas pequenas localidades do interior, ainda não atingidas efetivamente pelo conforto e bem-estar trazidos pelo progresso urbano.

Paradoxalmente, ao mesmo tempo que se proclamava o afastamento do clero dos negócios materiais, exigia-se que a sociedade reverenciasse o sacerdote como um representante de Deus, merecendo, portanto, ser distinguido com privilégios, em razão das funções sagradas por ele exercidas. Os clérigos recebiam os títulos de reverendíssimos, e os fiéis deviam inclinar-se diante deles, osculando-lhes as mãos. Nas repartições públicas deviam ser atendidos com precedência sobre os demais, e nos transportes coletivos as pessoas deviam ceder-lhes o assento. Além disso, nas manifestações públicas deviam figurar nos palanques ao lado das autoridades locais juntamente com o prefeito, o juiz e o delegado.

Afastados do mundo em razão de sua vida de renúncia, os clérigos esperavam ser reverenciados pela posição de mentores religiosos e morais do mesmo organismo social. Aliás, a dignidade do sacerdote era exaltada nos manuais de teologia e nos textos de espiritualidade, e essa concepção era inoculada constantemente na própria doutrinação dos fiéis, que deveriam abster-se de qualquer avaliação ou crítica sobre a conduta de seus ministros. Por sua vez, os sacerdotes mais destacados recebiam títulos especiais como cônego e monsenhor. Dessa forma, os clérigos constituíam uma pequena fidalguia dentro da corporação eclesiástica, cuja direção competia aos bispos, como príncipes da Igreja.

O laicato na base da pirâmide eclesiástica

Ao mesmo tempo que se fortalecia a perspectiva clerical no âmbito da instituição eclesiástica, ocorria simultaneamente uma marginalização expressiva dos leigos, reduzidos à mera função de executores das diretrizes clericais.

Consolidou-se nessa etapa a perspectiva teológica que comparava a Igreja com um exército de salvação atuante na terra: Igreja militante. A instituição católica assemelhava-se a um exército, onde os leigos eram reduzidos à condição de pracinhas, como “soldados de Cristo”⁸, tendo como função exclusiva obedecer às ordens da hierarquia eclesiástica.

Segundo os ensinamentos do catecismo, a finalidade do homem sobre a terra era reduzida apenas à dimensão espiritual: servir a Deus neste mundo, para depois gozar as alegrias divinas no outro. Dessa forma, a atuação profissional dos leigos na sociedade era considerada não só insignificante, mas até mesmo perigosa, em razão dos atrativos oferecidos pelo mundo, com seus valores materiais.

⁷ Dom Antônio de Macedo Costa, *bispo do Pará, arcebispo primaz (1830-1891)*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 62.

⁸ Vide Azzi, Riolando. *Soldados de Cristo, o laicato católico na transição do império para a República*. São Paulo: Paulinas, no prelo.

Ser cristão verdadeiro era seguir fielmente os ensinamentos clericais relacionados com a ortodoxia da fé, e ao mesmo tempo receber com assiduidade os sacramentos da penitência e de comunhão administrados pelos mesmos sacerdotes.

O exercício de vida cristã só era realizado de forma mais perfeita na medida em que os leigos se envolviam com a dimensão espiritual da existência, participando ativamente das associações religiosas promovidas pelo clero como Apostolado da Oração, Pia União das Filhas de Maria e Congregações Marianas.

A integração cada vez maior na esfera da instituição eclesiástica, numa posição de submissão total às diretrizes clericais, e mantendo distanciamento das preocupações terrenas, era apresentada como o ideal de vida cristã proposto para os leigos. Na realidade, esse projeto ultramontano passou a exercer uma atração muito maior entre as mulheres e as crianças, que, a partir desse período, passaram a constituir o contingente mais expressivo dessa milícia de Cristo.

Clericalização da Igreja e dominação eclesiástica

O resultado mais patente dessa reestruturação eclesiástica foi a predominante clericalização da Igreja. Na implantação do modelo de instituição eclesiástica como sociedade perfeita se proclamava que a Igreja era uma organização onde os fiéis constituíam a base, permanecendo sempre “debaixo dos legítimos pastores, e principalmente do Papa”, conforme a definição proposta pelo catecismo da doutrina cristã.

Os clérigos eram considerados os mestres da doutrina e da moral, e ao mesmo tempo os transmissores da graça divina por meio da administração dos sacramentos.

Tanto no exercício do magistério eclesiástico como do culto, o clero devia ater-se fielmente não só ao conteúdo dos ensinamentos transmitidos pela Santa Sé, como também às normas referentes à prática dos atos religiosos.

O centralismo das decisões na Cúria Romana transformou a Igreja num grande organismo burocrático, onde a maior parte de seus membros eram apenas executores das ordens e tarefas que lhes eram confiados. Tanto os clérigos como os religiosos eram formados dentro de um rígido espírito de obediência, medindo-se a perfeição cristã pelo exato cumprimento dos deveres. As decisões sobre os rumos da Igreja eram de competência exclusiva do Sumo Pontífice, assessorado pelos membros da Cúria Romana. A todos os demais membros da hierarquia eclesiástica cabia simplesmente atuar dentro das diretrizes recebidas, sem qualquer tipo de questionamento.

Em seu estudo sobre a Igreja, mons. De Ségur exprimia com clareza o conceito de instituição católica como estrutura autoritária. Segundo ele, o governo da Igreja assemelhava-se ao do exército: a Igreja era, com efeito, o exército de Cristo e os fiéis soldados de Deus combatendo o demônio e o pecado, e marchando para a conquista do paraíso. Faz, em seguida, uma análise da corporação militar, afirmando que o exército tem sempre um general, um chefe encarregado de comandar a todos, em nome do rei; sem exceção, soldados e oficiais deviam ao general em chefe exata obediência. Lembra a organização hierarquizada do exército em companhias e regimentos, onde as ordens são transmitidas do general para os diferentes comandos de campo. O autor conclui com um paralelismo entre a instituição militar e a eclesiástica, com estas expressões significativas: “A Igreja está organizada exatamente do mesmo modo”, por isso, “seu chefe supremo, representante de Cristo, comanda a todos”, com autoridade absoluta, e “todos devem obedecer-lhe”.⁹

A conseqüência mais direta da concepção militarizada da Igreja era a afirmação de que os membros da hierarquia eclesiástica podiam governar de forma autoritária, fazendo-se porta-vozes do poder papal absoluto. “A obediência faz milagres” era uma expressão muito difundida nos ambientes de formação sacerdotal e religiosa. Já nos conventos, essa insistência ia mais além: era importante estar sempre no tempo e no lugar predeterminados, passando a executar as tarefas anteriormente prescritas tão logo era dado o sinal convencional, pois, conforme a espiritualidade monástica, “a voz do sino é a voz de Deus!”. Assim sendo, os conventos e as paróquias funcionavam dentro de uma perfeita organização burocrática. Mas essa observância regulamentar fazia com que também penetrasse na mentalidade clerical uma certa frieza e indiferença, numa atuação rotineira dos atos de culto e dos compromissos pastorais, resultante da falta de responsabilidade na tomada de decisões. Esse conformismo burocrático, por sua vez,

⁹ De Ségur. “A Igreja”. In: *Leituras Católicas*. Niterói, 1907, p. 64.

era imprescindível para a consolidação do centralismo romano. Dotado de espírito penetrante, o jesuíta padre Ávila redigia a seguinte nota em sua auto- biografia:

Compreendo por que me aborrece sair da rotina: ela me dispensa de mil pequenas decisões já tomadas. Fora dela é preciso decidir tudo de novo. É por isso, talvez, que eu me apego a ela. É ignóbil.¹⁰

A falta de exercício da capacidade crítica entre seus membros fez com que a instituição eclesiástica pudesse manter-se ao longo de cem anos numa estabilidade conservadora, resultante sobretudo de um espírito de acomodação, o qual por sua vez, era sacralizado teologicamente.

3. AFIRMAÇÃO DA INSTITUIÇÃO CATÓLICA NA SOCIEDADE

Em termos institucionais, o período de três décadas compreendido entre 1920 e 1950 pode ser considerado como o mais expressivo para a Igreja, com um aumento de sua influência na sociedade, e realização de acordos e alianças com diversas nações.

Esse fortalecimento eclesiástico teve como base o apoio recebido pelos governos de diversos Estados, que auxiliaram a Igreja Católica a ganhar maior visibilidade na esfera política, sendo ela considerada uma coadjuvante expressiva para impedir o avanço das idéias socialistas; além disso, a instituição eclesiástica adquiriu mais força na própria esfera social, mediante diversas obras no setor educativo e assistencial.

É importante assinalar que desde a época anterior os ultramontanos moderados já estavam atuando no setor social; essa presença, entretanto, adquire maior legitimidade nesta etapa em análise.

Reação contra o comunismo

Se a Revolução Russa de 1917 aumentou a esperança de as classes trabalhadoras terem melhores condições de vida, gerou também na Europa uma reação de medo entre as classes dirigentes; começaram logo a ser divulgados relatos sobre os horrores do regime comunista. O manifesto marxista de 1848, conclamando os operários de todo o mundo para uma união internacional, provocara como contrapartida o fortalecimento do nacionalismo conservador. Esse espírito nacionalista contou com o apoio expressivo do clero, do exército e da alta burguesia em diversos países, esta última alarmada com a organização sindical dos trabalhadores.

Se antes a Igreja se envolvera na luta contra os princípios liberais, a partir dos anos 20 as baterias católicas se voltam principalmente contra o socialismo e o comunismo. Na época anterior, se estabelecera como norma a incompatibilidade entre catolicismo e liberalismo; nesse período, a ênfase é colocada na recusa de qualquer diálogo possível entre católicos e socialistas ou comunistas.

As notícias de perseguições sofridas pela Igreja nos países onde se implantara o comunismo no leste europeu fez com que o discurso eclesiástico se concentrasse em dois pontos fundamentais: além de constituir uma doutrina que proclamava o ateísmo, o comunismo representava também a valorização dos elementos materiais de existência humana, com descaço para a concepção espiritualista do mundo.

Outro aspecto importante a ser destacado: na medida em que a classe operária era apresentada como o maior perigo de convulsão contra a sociedade burguesa estabelecida, a própria instituição católica passou a defender com maior força o valor capitalista da propriedade individual.

Os pactos políticos e a participação dos leigos

Ao ser eleito pontífice, Pio XI trazia para a Sé Apostólica um profundo horror ao bolchevismo, resultante de sua experiência como núncio na Polônia. Nesse sentido, a Cúria Romana começou a orientar-se para uma política de aliança com os estados nacionais que estavam abandonando o sonho liberal pela opção por governos autoritários. Conforme foi afirmado na época do Tratado de Latrão de 1929, tratava-se de restituir a Itália para Deus e Deus para a Itália.

¹⁰ Ávila, Fernando Bastos de, o. c., p. 144.

Pouco antes, o governo francês restabelecera sua embaixada no Vaticano, e nesses mesmos anos catorze acordos foram estabelecidos entre a Santa Sé e outros países. Na maioria dessas concordatas, a Igreja obtinha não só a liberdade de ação, mas até mesmo uma atitude benevolente dos respectivos governos, com a possibilidade de possuir patrimônio eclesiástico, promover o ensino religioso e contar com a livre atuação das congregações religiosas dentro do território nacional.

No Brasil, essa aliança dos políticos conservadores com a Igreja, destinada a impedir o avanço comunista, teve sua maior expressão no governo Vargas.

Com a finalidade de exercer uma influência de maior impacto na esfera política, a Igreja decidiu apelar para a cooperação do laicato, valendo-se da Ação Católica; os leigos passaram a ser considerados o braço direito da hierarquia eclesiástica.

Essa nova perspectiva serviu de estímulo para que também os homens encontrassem mais espaço para atuar no âmbito da estrutura eclesiástica. O filósofo Jacques Maritain ocupou nesse período uma posição proeminente, apregoando a necessidade de atuação dos católicos nas atividades políticas, tendo em vista a construção de um estado cristão, numa reedição do conceito medieval de Cristandade.

Os modernos Estados autoritários ofereciam para a Igreja um valioso espaço de reconhecimento e afirmação de sua autoridade, o que parecia justificar esse projeto de conotação política. Em diversas nações, de fato, a própria hierarquia católica passou a ser prestigiada, podendo ostentar os símbolos na dignidade eclesiástica, fortalecendo assim o próprio caráter autoritário da Igreja.

No Brasil, a celebração dos congressos eucarísticos nacionais tornou-se um importante instrumento para afirmar essa aliança com o Estado, mas também para proclamar a preeminência da crença católica sobre as outras denominações religiosas. A hierarquia eclesiástica chegou mesmo a sonhar com a retomada do projeto colonial, quando ocorrera a simbiose entre identidade brasileira e fé católica; no hino do terceiro congresso eucarístico nacional, realizado no Recife em 1939, se declarava: "Creio, em ti, Hóstia Santa, até a morte; quem não crê, brasileiro não é". Essa utopia ufanista perduraria ainda por algumas décadas.

Preservação da instituição familiar

Por meio da aliança com o poder político, a Igreja pretendia também obter a defesa da instituição familiar, conforme o modelo burguês implantado na sociedade urbana, no qual ela estava cada vez mais inserida.

Três aspectos principais eram valorizados pela hierarquia eclesiástica nesse modelo familiar.

Em primeiro lugar, apregoava-se a primazia da autoridade masculina na constituição da família. O homem devia ser considerado o chefe da família, e a doutrina católica exigia completa submissão da esposa e dos filhos a esse poder paterno. Reagindo com firmeza aos movimentos feministas que ganhavam expressão nas primeiras décadas do século XX, a Igreja insistia na dependência da mulher à autoridade do marido, ao qual competia traçar as orientações familiares.

O segundo aspecto enfatizado pela instituição católica dizia respeito à redução da mulher ao aspecto doméstico. Segundo as orientações eclesiásticas, a esposa devia ocupar-se exclusivamente dos afazeres da casa e se dedicar à criação dos filhos, deixando ao marido a participação na vida social e na tarefa de manutenção familiar. Essa dependência no aspecto econômico era também defendida pelos positivistas, que introduziram o conceito da mulher como "rainha do lar".

Esses padrões de comportamento, entretanto, eram impraticáveis entre as camadas populares da população, pois tanto no campo como na cidade as mulheres arcavam com sobrecarga de trabalhos para complementar o sustento familiar.

O aspecto mais ressaltado pela doutrina católica dizia respeito à fidelidade matrimonial, a ser mantida até a morte. Nesse sentido, a hierarquia eclesiástica sempre bradou fortemente contra os projetos que começaram a ser introduzidos nas diversas nações, com vistas à legitimação do divórcio.

Influência na esfera da educação

Apesar da abertura política tentada no pontificado de Leão XIII, os intransigentes continuaram a dominar a Santa Sé; por essa mesma razão, os clérigos moderados encontraram

na ação social uma possibilidade de afirmação, como foi o caso dos bispos Scalabrini e Bonadelli, que passaram a atuar no amparo aos camponeses italianos que imigravam para a América.

A maior conquista dos que desejavam uma aproximação da Igreja com Estado e a sociedade moderna realizou-se pela educação, ministrada nos colégios católicos.

Os religiosos educadores foram os que sentiram a necessidade de uma presença mais expressiva na sociedade burguesa. Seus estabelecimentos educacionais constituíram o espaço onde se realizou um pacto concreto entre Igreja, Estado e Sociedade.

Na América Latina, a maioria dos Estados passou a admitir o ensino confessional, por meio do qual a instituição eclesiástica conseguiu promover seus valores religiosos e morais. Em contrapartida, ao reconhecer oficialmente as escolas católicas, o governo exigiu que nelas fossem também apregoados os deveres de civismo. No Brasil, onde o Estado republicano assumiu características marcantes do pensamento positivista, sintetizado no lema "ordem e progresso"¹¹, os religiosos colaboraram não só com a educação cívica, mas até mesmo com os cursos de instrução militar.

Por seu turno, ao amparar os estabelecimentos educacionais católicos, enviando seus filhos para aí serem instruídos, a burguesia emergente pressionava não só quanto à melhor qualidade da instrução, mas também à formação da juventude dentro dos valores de ordem, disciplina, cumprimento dos deveres e respeito às autoridades constituídas. Enquanto os rapazes eram preparados para o exercício das profissões liberais ou para ocupar cargos na burocracia do Estado, as moças eram educadas principalmente para as funções do lar, ou para o exercício do magistério primário, tido como uma extensão da missão maternal.

Atividades na área da saúde e assistência social

A profunda desigualdade social registrada na sociedade brasileira, em decorrência do regime escravocrata, continuou a ser mantida com a implantação do sistema capitalista a partir de fins do século XIX, quando a sociedade urbana se afirmou. Essa injustiça social tornava-se gritante pela multidão de mendigos e doentes, bem como pelos menores que perambulavam pelas ruas, considerados uma ameaça à tranquilidade social. Daí a necessidade de multiplicação de Santas Casas para o atendimento hospitalar dos pobres, de orfanatos para crianças e de abrigos e asilos para os velhos.

A administração dessas numerosas obras assistenciais passou a ser confiada, via de regra, às congregações femininas, a tal ponto de ser definida nessa época a expressão "Irmãs de Caridade" com designativo da mulher consagrada.

Enquanto as freiras procuravam ocultar sua atuação caritativa sob o véu da humildade e do sacrifício, os membros da aristocracia agrária decadente e a burguesia em ascensão, ao assumirem a direção das Santas Casas e outras obras assistenciais, encontravam um espaço para afirmar-se ainda mais na esfera social. Seus nomes acabavam sendo vinculados a essas instituições com a ereção de bustos ou colocação de retratos em lugares de destaque.

O desinteresse do Estado liberal pelas questões de previdência social fez com que a atuação dos religiosos na esfera assistencialista fosse considerada indispensável nessa tarefa de suplência; por outro lado, tanto o Estado como a sociedade urbana em afirmação reconheciam a preciosa colaboração dada pelos religiosos, ao inocular nos enfermos e nos pobres assistidos as noções de ordem e limpeza indispensáveis para a organização urbana.

Sob o aspecto teológico, merece destaque especial essa presença caritativa dos religiosos junto às camadas populares mais carentes; não obstante, dentro de uma perspectiva histórica, pode-se dizer que o exercício dessas funções assistenciais tinha apenas um resultado paliativo, não provocando alterações na estrutura econômica vigente, e, por vezes, até mesmo reforçando a legitimidade política da administração política burguesa.

Preocupação católica com os movimentos populares

Uma das expressões mais significativas da modernização levada avante pela Igreja Católica na América Latina foi a promoção de uma teologia ancorada na cultura letrada, através da divulgação dos textos de catecismo. A prática religiosa, portanto, passou a ter como pressuposto básico a alfabetização, pois a própria crença católica era apresentada usando-se conceitos e categorias herdados da filosofia grega, como a essência divina, as duas naturezas em Jesus Cristo e a transubstanciação na Eucaristia. Como resultado, as manifestações

¹¹ Horta, José Silvero Baía. *O hino, o sermão e a ordem do dia. A educação no Brasil (1930-1945)*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1994.

religiosas populares passaram a ser vistas pelo episcopado como expressões de ignorância, fanatismo e superstição. Preocupava sobretudo à Igreja a liderança dos leigos na esfera popular, marginalizando a autoridade clerical. Por essa razão, tanto no movimento de Canudos como na guerra do Contestado os frades procuravam deslegitimar o poder de Conselheiro, e em seguida do monge José Maria, apoiando as ações militares das tropas do governo, consideradas indispensáveis para a restauração da ordem republicana.

Simultaneamente, o movimento anarco-sindicalista se afirmava nos principais centros do país, procurando organizar os operários para estes reivindicarem seus direitos, valendo-se de protestos públicos e greves. Também esses movimentos urbanos foram rigidamente condenados pela Igreja, sob a alegação de que desejavam conduzir os operários ao ateísmo; foram, entretanto, realizadas ações com a finalidade de manter a fé cristã entre a classe operária. Seguindo as diretrizes da *Rerum Novarum*, a hierarquia católica dispôs-se a defender os interesses voltados a melhores condições de vida e de trabalho, desde que não fossem atentatórios à ordem social vigente. Em outras palavras, era importante promover a inserção das camadas populares na sociedade burguesa que se afirmava no país, de forma a impedir que os operários se organizassem como classe social, com força combativa para exigir os seus direitos.

Inserção na sociedade letrada

Enquanto a Igreja estabelecia alianças com os Estados, realizava também uma inserção mais expressiva na sociedade urbana; seus membros não só assimilavam cada vez mais os valores burgueses, como se tornavam promotores dos mesmos.

Já desde o século XVI a instituição católica vinha contribuindo na Europa para a afirmação da sociedade urbana com suas numerosas obras de educação, saúde e assistência social. Diversas congregações masculinas e femininas fundadas exerceram esse papel significativo, tendo a Companhia de Jesus papel predominante na esfera educativa em Portugal e na colônia brasileira.

Ao longo do século XIX, houve uma multiplicação significativa de novas corporações religiosas, dedicadas a obras sociais, muitas das quais se deslocaram para a América Latina, passando a exercer exatamente funções análogas; Edênio Valle ressalta esse “movimento de modernização que tem início nesses países, em fins da segunda metade do século XIX”.¹²

Dessa forma, a Igreja teve um desempenho expressivo no processo latino-americano de modernização conservadora, sobretudo por meio das escolas católicas.

Nos países latino-americanos foi altamente expressiva a colaboração dos colégios de padres e freiras para facilitar a transição da juventude, marcada anteriormente pela rusticidade de vida agrária, para os novos valores de civilidade exigidos pela sociedade urbana.

A ordem, a regularidade e a disciplina foram qualidades assumidas pelo capitalismo na prática dos negócios, merecendo destaque “o relógio, o livro de contabilidade, o dia ordenado”.¹³

Esses valores continuavam a ser promovidos com ênfase nas diversas congregações masculinas e femininas fundadas na época moderna, passando a ser inculcados na juventude pela educação ministrada nos colégios católicos.

Essas mesmas concepções de ordem, disciplina, regularidade e exato cumprimento dos deveres foram consideradas fundamentais na formação dos religiosos nas muitas congregações religiosas difundidas pela América Latina. As constituições desses institutos foram sacralizadas, apregoando-se um verdadeiro culto da Regra.

A teologia do mérito, por seu turno, divulgada a partir da época tridentina, teve também função de consolidar a noção burguesa de poupança. Ao sobrepor-se à teologia agostiniana, que considerava a existência terrena uma etapa de expiação pelo pecado original, a teologia jesuítica enfatizava que a vida humana era um período de provação, no qual se poderiam armazenar bens espirituais para a vida eterna.

Por último, as congregações religiosas contribuíram ainda para a consolidação da sociedade urbana e letrada, privilegiando a educação dos descendentes de europeus, e marginalizando as populações de herança indígena e africana, além de restringir o ingresso

¹² Edênio Valle. “O aggiornamento católico e suas conseqüências nas áreas científica e educacional”. In: Paiva, Vanilda (Org.). *Catolicismo, Educação e Ciência*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 68.

¹³ Mumford, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 1982, p. 271.

dessas pessoas nas fileiras de seus membros. Essa marca européia das ordens e congregações religiosas facilitou a aproximação desses religiosos com a classe burguesa, considerada a portavoza dos valores civilizatórios do Ocidente.

4. A IGREJA EM BUSCA DE NOVOS RUMOS

O fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, criou espaço para o surgimento de novas perspectivas eclesiais, e ao mesmo tempo para a modificação nas rígidas estruturas implantadas mediante o predomínio da teologia e da espiritualidade ultramontana.

Dois principais correntes de pensamento e de ação começaram a despertar nesse período: a primeira enfatizava a necessidade de uma modernização expressiva da instituição católica, a fim de que pudesse continuar a exercer uma presença significativa na sociedade urbana e burguesa, agora sob uma influência da ideologia liberal norte-americana. A outra corrente sustentava a necessidade de permanência da organização eclesiástica nos mesmos moldes estabelecidos ao longo dos cem anos do predomínio ultramontano.

Vitória da democracia liberal

Considerada como a grande vitoriosa da guerra, à frente das tropas aliadas, a América do Norte passou a difundir pelo mundo inteiro os valores típicos de sua sociedade.

Os filmes norte-americanos apresentavam novos modelos de vida, em que se exaltava o sucesso e o bem-estar material, como também a maior liberdade sexual, resultando sempre no “final feliz”. O ritmo norte-americano do *rock'n roll* ganhou espaço com o culto a Elvis Presley.

Já nos albores da década de 50, uma bebida tipicamente americana tornou-se o símbolo da nova juventude urbana, a ponto de se falar de uma “geração coca-cola”; os jovens começavam a reunir-se em grupos, encontrando as moças maior espaço de afirmação e liberdade; era abandonada a atitude de terror respeitoso diante dos adultos, passando a ser questionada a autoridade dos pais, mestres e sacerdotes.

Ao final dos anos 50 tem início uma significativa fase de renovação cultural brasileira pela música “bossa nova”, pelo teatro e pelo cinema novo; mas a instituição católica manteve-se alheia a esses movimentos.

O fortalecimento do bloco soviético, por sua participação na luta contra o nazismo, fez com que o comunismo passasse a ser apresentado pela Igreja com o maior perigo para o mundo. Esse medo, transformado em pânico pelas medidas violentas adotadas contra o clero nos países do leste europeu, levou a instituição católica a envolver-se cada vez mais tanto na esfera política como na área social.

Na Itália, o medo de que os comunistas chegassem ao poder levou a Santa Sé a mobilizar todas as forças clericais na defesa do partido da democracia cristã. Os próprios seminaristas foram convocados para propaganda política, como recorda o padre Ávila, então estudante na Gregoriana:

O papa Pio XII estava apavorado com a perspectiva de uma Itália comunista. A ação católica lança as *commitati civici*, comitês civis, que fora a mais ostensiva intromissão na política de um organismo de Igreja. Meus colegas italianos desapareciam das aulas, solicitados pelos trabalhos de alistamento eleitoral, depois do regime do partido único imposto pelo fascismo em 1925.¹⁴

No Brasil, a atuação mais expressiva da hierarquia eclesiástica desenvolveu-se na área social. Os bispos estavam alarmados com a difusão das idéias socialistas no Nordeste, pelas Ligas Camponesas, organizadas pelo deputado Julião.

Com a finalidade de colocar um dique a essa expansão, o bispo de Natal, D. Eugênio Sales, promoveu a fundação de sindicatos inspirados na doutrina católica; ao mesmo tempo passou a ser exercida junto à população camponesa uma campanha de promoção social, pelo Movimento de Natal.

¹⁴ Ávila, Fernando Bastos de, o. c., p. 153.

Acomodação dos valores burgueses

O primeiro aspecto que chama atenção no período após a guerra é a acentuada acomodação aos valores burgueses por parte do clero diocesano e dos religiosos. Os párocos deixam o antigo recolhimento das casas paroquiais para envolver-se um pouco mais na vida social das localidades, procurando inclusive obter meios para manter uma situação econômica mais confortável, que lhes permitisse também viagens e excursões ao exterior.

Entre os religiosos, os sinais de acomodação burguesa se fazem mais expressivos. As novas residências são construídas levando em conta a funcionalidade, a higiene e as linhas modernas, abandonando-se a antiga austeridade claustral; é utilizada a água quente para os banhos, e as antigas celas são transformadas em apartamentos; as mulheres começam a ser aceitas para os serviços domésticos. Em muitas comunidades, automóveis começaram a ser utilizados na locomoção dos religiosos e, em casos de enfermidade, estes passaram a ter acesso a médicos e tratamentos especializados. Tornam-se mais freqüentes as reuniões comunitárias de lazer, com bebidas alcoólicas. Diversas congregações, sobretudo masculinas, estabelecem casas de férias nas serras ou em praias litorâneas, facilitando-se inclusive os banhos de mar para seus membros.

O segundo aspecto que começa a abrir brechas na instituição eclesiástica é o desejo de liberdade. Já não se aceitava a idéia da total separação do mundo, apregoada nas décadas anteriores, sintetizada em termos contundentes pelo padre Ávila:

Vivíamos totalmente confinados, numa espécie de piedoso campo de concentração. Não tínhamos acesso a jornais e revistas. Não sabíamos de nada do que se passava no mundo e no Brasil, fora de nosso âmbito acanhado e estreito.¹⁵

Desde a etapa de formação, os seminaristas diocesanos e regulares exigem maior liberdade na participação de eventos políticos, sociais, e até mesmo recreativos e esportivos.

Nas congregações religiosas, as visitas aos parentes, antes limitadas a casos extremos, começam a ser permitidas com periodicidade. As mudanças dos membros das comunidades não são mais realizadas de forma autoritária, mas aceita-se que cada um possa expressar seus questionamentos e até mesmo fazer suas opções.

Incremento da modernização conservadora

Em princípios da década de 50, foi sentida no Brasil e na América Latina a necessidade de um fortalecimento ainda maior da instituição eclesiástica, de forma a garantir maior visibilidade diante do estado e da sociedade. Nesse sentido, criou-se em 1952 a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e, em 1954, a Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB).

Em termos regionais mais amplos, fundou-se a Conferência Episcopal Latino-Americana (Celam) em 1955 e, de modo análogo, a Conferência Latino-Americana dos Religiosos (CLAR).

Essas entidades assinalavam que tanto o episcopado como os institutos religiosos tinham sido as duas forças mais atuantes e expressivas no processo de romanização eclesiástica, marginalizando o clero diocesano e o laicato. Os religiosos haviam adquirido esse poder por sua inserção no projeto ultramontano de fortalecer o caráter institucional da Igreja, privilegiando a dimensão espiritual de salvação das almas.

Ao longo da década que precede o Concílio Vaticano II, tanto os bispos como os religiosos procuraram ampliar seu espaço de atuação.

Sob a liderança de d. Hélder Câmara, idealizador e secretário executivo da CNBB, a Conferência dos Bispos passou a atuar numa colaboração mais estreita com o Estado, em seus projetos de desenvolvimento econômico e social para as regiões do Nordeste e da Amazônia, mediante a criação da Sudene e da Sudam. Dessa forma, o episcopado passou a sintonizar com o programa desenvolvimentalista idealizado pelo economista Celso Furtado.

Atuação expressiva da Conferência dos Religiosos desenvolveu-se na esfera da educação, sob a liderança do padre Irineu Leopoldino de Souza, secretário executivo da CRB. A linha básica era a defesa da educação como um privilégio das elites, os únicos em condições de dirigir adequadamente os destinos do país. Para atender às exigências da classe burguesa, os religiosos se empenharam na modernização de seus colégios, a fim de garantir sua influência na sociedade.

¹⁵ Ávila, Fernando Bastos de, o. c., p. 87.

Com o apoio da própria Congregação dos Religiosos, teve início um processo de modernização paulatina dos próprios institutos religiosos.

Dois aspectos conjugados eram colocados em evidência: de um lado, o caráter antiquado não só de muitas instituições eclesíásticas, como também dos métodos e instrumentos utilizados pela Igreja em sua missão de promover a fé católica.

Alguns intelectuais católicos esperavam que o Concílio abrisse espaço para um maior diálogo com o mundo moderno, sobretudo em termos culturais e científicos. Nesse movimento de abertura teológica para a modernidade destacou-se o franciscano Boaventura Kloppenburg, editor da revista *Vozes*.

Essa modernização em moldes capitalistas era acompanhada, por sua vez, de forte reação contra tudo o que fosse considerado de cunho socialista, especialmente na esfera educacional.

Sensibilidade pelas camadas populares

Na medida em que parte expressiva da Igreja preocupava-se com sua afirmação na sociedade moderna, dentro dos padrões burgueses vigentes, surgia também um movimento exigindo uma maior aproximação das camadas populares.

Na Bélgica, o padre Cadjin tornou-se um dos pioneiros com a fundação da Juventude Operária Católica.

Na França, surgiu o Movimento dos Padres Operários, com o apoio do cardeal arcebispo de Paris.¹⁶ Esse envolvimento de sacerdotes com a causa operária sofreu sérias restrições por parte da Cúria Romana, e acabou perdendo o seu dinamismo inicial.

No Brasil, alguns prelados destacaram-se na década de 50 pela orientação social. A partir da realização do Congresso Eucarístico Internacional do Rio de Janeiro, em 1955, d. Helder Câmara começou a preocupar-se com o problema dos favelados, valendo-se da Cruzada de São Sebastião e do Banco da Providência. Ao lado do secretário executivo da CNBB, diversos bispos nordestinos assumiram a promoção de iniciativas sociais em favor das populações carentes.

Com d. José Távora, arcebispo de Aracaju, a Igreja estabeleceu um convênio com o governo Jânio Quadros para levar avante um projeto de educação popular nas escolas radiofônicas, concretizado no Movimento de Educação de Base: MEB.

O Movimento de Educação Popular ganhou apoio de Paulo Freire, criador de um novo método de educação de adultos e dos trabalhadores, produzindo o manual *Viver é lutar*, considerado instrumento de subversão comunista, mas divulgado pela CNBB.

Essa orientação da Igreja em favor das camadas populares, sobretudo rurais, começou a tomar força nas décadas seguintes através da criação das chamadas Comunidades Eclesiais de Base.

Novas perspectivas teológicas

José Oscar Beozzo afirma com muita propriedade que até a época do Concílio Vaticano II perdurava "a ingênua visão de um monolitismo de posições dentro da Igreja Católica".¹⁷

Tal mentalidade se deve a duas razões principais: por um lado, à atuação sempre vigilante do Santo Ofício, condenando tenazmente qualquer doutrina que se afastasse das orientações dogmáticas de Trento e do Concílio Vaticano I; nesse sentido, na época de Pio X foi empreendida a repressão a qualquer doutrina inovadora, sob a acusação de "modernista"; no pontificado de Pio XII, os holofotes da Santa Sé dirigiam-se para as novas orientações teológicas, condenadas como "nova teologia"; ainda nas vésperas do Concílio Vaticano II, foram vetadas as obras de Teilhard de Chardin. Daí a sensação generalizada de uma ortodoxia católica monolítica.

Dessa forma, essas novas idéias ficaram restritas a um grupo muito pequeno de intelectuais católicos, sem divulgação alguma no âmbito da própria instituição eclesíástica.

Em suas memórias, Bastos de Ávila e Evaristo Arns descrevem o clima de tensão por eles sentido, quando estudantes na Europa, em meados da década de 40. Referindo aos seus estudos universitários em Roma, o padre Ávila afirma que os professores da Universidade Gregoriana "se julgavam os gênios tutelares da ortodoxia", e que se opunham aos teólogos

¹⁶ As vicissitudes dos padres-operários foram descritas por Gilbert Cesbron no romance *Les saints vont en enfer*. Paris: Robert Leffort, 1952.

¹⁷ Beozzo, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II, 1959 – 1965*. São Paulo: Paulinas, p. 32.

emergentes, Chenu, Congar, Montcheuil, De Lubac. E complementava: “infelizmente, eu não sabia guardar para mim meus entusiasmos e minhas críticas”.¹⁸

As cartas que ele enviava ao Brasil, expressando sintonia com essas novas perspectivas teológicas, acabavam sendo interceptadas pelos superiores da província brasileira.

Por seu turno, ao evocar seus estudos em Paris, d. Paulo deixou o seguinte registro:

A única crise que nos feriu profundamente foi a intervenção do Papa Pio XII, ou seja, da Cúria Romana, na chamada *Nouvelle Theologie*. Eu freqüentava, sem inscrever-me, todos os cursos e conferências de Danielou, de Congar e dos demais dominicanos. Devo dizer que os admirava, pensando até em imitá-los ao voltar para a pátria. Que sonho juvenil.¹⁹

É importante assinalar que essas novas perspectivas teológicas enfatizavam a necessidade da participação do laicato no culto e na ação social na Igreja, o reforço à inspiração bíblica na reflexão teológica e a abertura ao diálogo ecumênico.

Mas apenas uma nova perspectiva teológica conseguiu adquirir mais legitimidade na instituição eclesiástica, como assinala Henrique Dussel:

Temos que esperar até 1955 para que seja dado o passo em direção a uma teologia desenvolvimentista; quer dizer, no momento em que os cristãos, ou parte deles, assumissem decididamente o projeto burguês – e da pequena burguesia – de expansão e desenvolvimento.²⁰

Foi dentro desse clima que os jesuítas fundaram no Rio o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Social (Ibrades), ligado ao Centro João XXIII. Destaque especial para o padre Lebrecht e o grupo Economia e Humanismo, com atuação expressiva também no Brasil.

No Brasil é fundado o Ceris, sob o comando do padre Afonso Gregory, como um desdobramento do Centro de Estatística Religiosa, mantido anteriormente pela CRB.

É ainda sob o efeito de afirmação de democracia liberal na Europa e na América Latina que começa a se esboçar nesses anos uma teologia das realidades terrestres, abrindo uma brecha na hegemonia de teologia espiritual de inspiração ultramontana.

Uma Igreja autoritária e ufanista

Ao final da década de 50, perpassava entre os católicos um clima geral de otimismo. Não emergia nenhum grande movimento apelando para a necessidade de amplas reformas na Igreja.

Ao publicar *Ascensão ou decadência da Igreja*, em 1962, às vésperas do Concílio Vaticano II, expressava eu esse sentimento generalizado de ufanismo, afirmando que a fundação dos seminários, a organização das dioceses e das paróquias, o colégio cardinalício e a Cúria Pontifícia com suas diversas congregações constituíam manifestações do aperfeiçoamento da estrutura e da organização da Igreja. E sintetizava a sua atuação nos últimos cem anos, afirmando:

Os Estados Pontifícios constituíram uma defesa da Igreja, mas também um peso, muitas vezes prejudicial à sua ação espiritual. Despojada desses Estados, a Igreja se apresenta muito mais espiritual e divina. Sem pretensões terrenas, sua ação tem se tornado sempre mais universal na propagação da mensagem divina.²¹

Tratava-se, evidentemente, de uma síntese marcada por uma ingenuidade simplificadora dos eventos históricos.

Por sua vez, em estudo bem mais recente, Raimundo Caramuru de Barros afirmava que a perspectiva teológica mais generalizada nesse período entre os católicos encarava a Igreja como uma instituição de salvação individual, dando pouca relevância ao aspecto comunitário:

¹⁸ Ávila, Fernando Bastos de, o. c., p. 161.

¹⁹ Arns, Paulo Evaristo. *Da Esperança à utopia. Testemunho de uma vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001, p. 80.

²⁰ Dussel, Enrique. “Hipóteses para uma História de Teologia na América Latina”. In: *A Churruca et al. História da Teologia na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981, p. 177.

²¹ Azzi, Riolando. *Ascensão ou decadência da Igreja?* São Paulo: Edameris, 1962, p. 294.

A relação da Igreja com a sociedade civil consistia sobretudo em dar aos cidadãos uma consciência moral individual, que os levasse a cumprir os seus deveres familiares, profissionais, sindicais e políticos. Em retorno, a sociedade civil proporcionaria à Igreja, não apenas a liberdade para exercer suas atividades, mas também o prestígio e o reconhecimento social.²²

O mesmo teólogo assinalava que uma proporção significativa das paróquias continuava a exercer a pastoral tradicional dentro desses mesmos parâmetros eclesiológicos. Essa era também a consciência generalizada entre os bispos, entre os membros das congregações religiosas masculinas e femininas, entre os seminaristas e entre os leigos católicos.

Deve-se ainda registrar que a base da instituição eclesiástica nessa etapa era constituída principalmente pelas mulheres, que afluíam aos templos, participando das numerosas associações devotas, e pela infância, que era educada nos colégios de padres e freiras. A maioria da população masculina mantinha distanciamento do culto e da catequese, limitando-se a dar apoio material às múltiplas obras católicas.

AVALIAÇÕES PRELIMINARES

Em linhas gerais, pode-se afirmar que nos anos 50, ao final do pontificado de Pio XII, o modelo de Igreja como instituição de salvação estava consolidado na Europa e na América Latina.

Essa instituição clerical, por sua vez, tinha sua grande base de apoio na infância educada nos colégios de padres e freiras, e nas mulheres que participavam de inúmeras associações devotas, muitas das quais se alistavam.

Habitados a conformar-se às diretrizes clericais, os fiéis católicos das camadas médias da população não sentiam, em geral, necessidade de alterações em suas práticas religiosas e nas diretrizes morais.

Uma certa inquietude atingia apenas alguns setores mais intelectualizados do clero diocesano e religioso, os quais, mais atentos às novas perspectivas teológicas que se abriam na Europa, bem como às profundas mudanças que estavam ocorrendo na sociedade, desejavam que a atualização da instituição católica fosse realizada com mais velocidade.

Para esses clérigos moderados, e para um pequeno grupo de leigos que sintonizavam com eles, a convocação do Concílio significava a possibilidade de uma modernização mais eficaz da instituição eclesiástica, de forma a poder atender melhor às novas exigências dos tempos.

Por outro lado, um grupo muito aguerrido de clérigos e leigos, embora pouco expressivo numericamente, opunha-se fortemente a essa mentalidade modernizante.

Essa ação conservadora se expressou sobretudo por meio dos jesuítas vinculados às congregações marianas, e que viam no movimento litúrgico um risco para a devoção a Nossa Senhora.

Outro movimento mais radical era organizado pela entidade Tradição, Família e Propriedade (TFP), julgando perigosa e até herética qualquer alteração nos parâmetros da fé e da moral estabelecidos no Concílio Tridentino. Para eles, o novo concílio devia significar o encerramento das novas experiências litúrgicas e pastorais, e o enrijecimento do modelo ultramontano.

A maior parte do clero e do próprio episcopado, entretanto, não via nenhuma razão especial para a convocação conciliar, pois não tinham questionamentos sérios a respeito da organização das atividades da Igreja.

Às vésperas do Vaticano II, a Igreja Católica se apresentava como uma poderosa instituição multinacional centralizada, dirigida pela classe clerical, e hasteando a bandeira da valorização espiritual da existência. Mas os percalços para uma atuação mais efetiva no seio da sociedade se multiplicavam.

Em primeiro lugar, a concepção autoritária que presidia sua organização estava cada vez mais distante da liberdade individual e da valorização pessoal cada vez mais difusas na esfera social.

²² Servus Mariae. *Para entender a Igreja no Brasil: a caminhada que culminou no Vaticano II (1930-1968)*. Petrópolis: Vozes, p. 134.

Além disso, o caráter masculino da administração eclesiástica tornava-se pouco atraente para as mulheres, que procuravam não só a própria autonomia, como também disputavam com os homens uma presença mais atuante em todos os setores. Já não aceitavam a tradicional atitude de submissão que lhes era imposta, nem a posição marginal a que eram relegadas.

Por último, o corpo humano passava a merecer cada vez maior cuidado, e a atividade sexual era sobremodo valorizada. A origem e a evolução da humanidade constituíam o objeto de estudos e pesquisas, e a procura da felicidade e do significado para a vida terrena tornava-se cada vez mais intensa.

Todos esses aspectos constituíam significativos desafios para a Igreja nessa etapa conciliar.

El Concilio y su recepción en Europa

François HOUTART

Desde el principio es necesario afirmar que describir la recepción del Concilio al nivel europeo es una tarea imposible porque cada Iglesia local tiene su propia historia y su particular idiosincrasia. ¿Cómo hablar en una sola vista de situaciones tan diferentes como Polonia o Francia, Holanda o Italia, España o Bélgica, sin mencionar Alemania o Gran Bretaña? No existen todavía bastantes monografías para construir síntesis serias y recordémoslo, no hubo un Medellín europeo.

Por eso lo único que se puede intentar, es de proponer hipótesis de interpretación, a pesar del temor a las generalizaciones. Adoptaré un punto de vista sociológico y me basaré sobre todo sobre mi limitada experiencia y lectura personal de los eventos.

1. El contexto socioreligioso europeo

La metodología seguida exige para entender la recepción del Concilio –un profundo proceso de cambio institucional en la Iglesia– plantear el contexto de la mutación, porque ninguna institución actúa en el vacío. Al principio de los años 60, la Europa keynesiana vivía todavía en el periodo de los años llamados "los treinta gloriosos", caracterizados por una pronta recuperación económica de la segunda guerra mundial. El continente había salido difícilmente pero progresivamente del proceso de descolonización. La construcción europea estaba en marcha. A pesar de la guerra fría que oponía una Europa atlantista al Oeste y dominada al Este, la fe del progreso nutría las ambiciones de un continente que creía en la modernidad, herencia del Renacimiento y del *Kulturkampf*, como de la Revolución francesa. Europa estaba consciente de su superioridad cultural, basada en un progreso material.

La Iglesia católica preconiliar manifestaba un alto grado de institucionalización, reflejo del modelo tridentino, acentuado por el Concilio Vaticano I, pero bastante afectada por el liberalismo y la revolución industrial que en particular la alejó de la clase obrera. Era marcada por un deseo de evangelizar por la reconquista de los espacios perdidos en la sociedad, recreando lugares de cristiandad parcial por sus redes de instituciones cristianas, estableciendo alianzas con regímenes fascistas en España y Portugal, luchando contra el comunismo en el Este. De verdad, la Iglesia era la expresión institucional de valores éticos y espirituales fuertes y al mismo, según el espíritu de la época, indiscutibles.

Existía sin embargo en las Iglesias europeas un deseo de responder a los desafíos de la ciencia, de los saberes nuevos, de las transformaciones sociales y de traducirlos en términos teológicos y pastorales. Un verdadero florecimiento de iniciativas había nacido desde varios años en este sentido y basta de citar algunos ejemplos.

La obra de Teilhard de Chardin planteaba la relación entre ciencia y fe dentro de una visión optimista y a largo plazo, de la ciencia y de la humanidad. El pensamiento teológico fundamental se enriqueció de los aportes de Karl Rahner y de Edouard Schillebeeckx. La eclesiología se renovaba con Henry de Lubac y Yves Congar. Los estudios bíblicos iniciados por el padre Lagrange conocían nuevas perspectivas en la Escuela de Jerusalem. La teología moral y la doctrina social habían sido enriquecidas por los trabajos de Häring y Chenu y la teología contextual por Johan Baptist Metz y Gustave Thils. Estas contribuciones teológicas fueron completadas por los estudios históricos de Roger Aubert, las investigaciones ecuménicas del monasterio de Chevetogne, la sociología religiosa de Gabriel Lebras y Jacques Leclercq.

En el plan concreto de las preocupaciones pastorales, las abadías benedictinas del Mont Cesar (Lovaina), de Solesmes (Francia) y de Maria Laach (Alemania) contribuían a la renovación litúrgica. Nuevas perspectivas misiológicas salieron de la acción del Padre Lebbe y de la abadía de San Andrés (Brujas). El desarrollo de la acción católica especializada en la JOC de Joseph Cardijn y la experiencia de los sacerdotes obreros con la misión de Francia iniciada por el

Cardenal Suhard, manifestaban un profundo dinamismo evangelizador. Los nuevos catequismos, alemán con Joseph Ratzinger y holandés, renovaban la enseñanza religiosa y numerosas iniciativas comunitarias parroquiales habían nacido en toda Europa.

Esta efervescencia múltiple al interior de una institución muy estructurada provocó evidentemente fuertes tensiones y aún conflictos. De hecho, casi ninguna de las personas religiosas citadas escaparon a una forma u otra de rechazo o de condena y, sin embargo, la mayoría de ellos se encontraron después como *periti* del Concilio Vaticano II. La fe en el Espíritu no impide constatar que el Concilio no cayó del cielo aunque nadie en Europa pensaba que una iniciativa de tal dimensión podía nacer de un papa de transición.

2. El papel socioreligioso del Concilio en Europa

De hecho, el Concilio fue un catalizador de corrientes profundas existentes en las Iglesias europeas y la mayoría de los padres conciliares, como señaló Oscar Beozo, eran europeos. Más de 50%, sin juntar los "expatriados" en los otros continentes¹.

En una perspectiva histórica y sociológica, el Concilio Vaticano II significó en Europa la salida del orden feudal para entrar en el orden burgués, caracterizado por sus valores de libertad y de participación, por una organización democrática (relativa) de las instituciones, por una filosofía de la razón, por una fuerte confianza en la ciencia y por una visión optimista del porvenir de la humanidad.

Este cambio se realizó por el lado de la cultura : nueva definición teológica de la Iglesia como pueblo de Dios, lengua vernácula en la liturgia, participación ampliada de los laicos, enfoque más histórico de la tradición y de la cristología, introducción de un método inductivo partiendo de la realidad social (y no deductivo como antes) en la ética social. Por una gran parte, esta adaptación había sido empezada en varias Iglesias de la Reforma, ya 3 siglos antes. Al mismo tiempo, el Concilio retomó la crítica social de los abusos y de los excesos del sistema económico, recordando el papel profético y ético de la Iglesia, sin embargo sin condenar la lógica del capitalismo.

Por estas razones, la recepción del Concilio tenía que ser relativamente positiva en los medios católicos europeos sensibles a las distancias entre sus culturas, sus saberes, sus trayectorias intelectuales, sus compromisos sociales y su fe. Fue lo mismo en medios no cristianos ya menos anticlericales por razones intelectuales, sociales y políticas (colaboración entre católicos y no católicos en la resistencia contra el nazismo y en luchas sociales) y se notó también una actitud de apertura dentro de las Iglesias cristianas abiertas al ecumenismo. Así, grandes esperanzas fueron creadas en Europa en muchos medios, hasta ciertas capas del mundo socialista del Este. La integración como expertos de una gran parte de los que habían sido reprobados por sus audacias, añadió un elemento de optimismo para el logro de los cambios deseados por la parte más dinámica del catolicismo europeo.

Sin embargo, el optimismo desbordando hizo olvidar en muchos casos que los procesos de cambio se realizan dentro de un contexto más global y que los procesos socioculturales – también cuando tienen un carácter religioso – son dialécticos y provocan reacciones. Se trata de actores en interacción. Se pensó que el Concilio, siendo una transformación viniendo desde arriba pero correspondiente a una fuerte corriente del cuerpo eclesial, podría cambiar radicalmente una situación previa, que las iglesias se llenarían de nuevo, que las vocaciones abundarían, que los no creyentes regresarían a la fe. Pero las cosas no pasaron así y debemos preguntarnos porqué?

3. El contexto europeo posconciliar

La recepción del Concilio se realizó en un contexto muy particular. La construcción europea, a pesar de ser principalmente un mercado común, progresaba con la esperanza, en los medios católicos, de una Europa más política y social, con una cultura influenciada por el pensamiento cristiano, con una Iglesia católica renovada, más signo que poder. Pero apenas el

¹ José Oscar Beozo, A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil, in Gilles Rauthier, *Réception de Vatican II - Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains*, Lovaina, Peeters, 2004, 203.

Concilio terminado, el mito del progreso lineal de la construcción de un mundo nuevo sobre una conquista material a dimensiones prometeas se estallaba. Fue mayo 1968 en toda Europa. La revuelta cultural contra el modo de vida que privilegiaba el consumo como fin, dentro de un sistema estructuralmente rígido, con una forma de pensar orientada a fines, sin mucha atención a los medios ni a la subjetividad, fue iniciada por los jóvenes de la clase media en Europa occidental. Se manifestó en muchas expresiones del individualismo, en pulsaciones anarquistas, en reacciones anti-institucionales, en oposición a todos los pensamientos orgánicos considerados como totalizantes. Nacieron en Francia los nuevos filósofos, que anunciaban el posmodernismo y su rechazo de todos los "grandes relatos" para privilegiar los "pequeños relatos".

El pensamiento científico se abrió a nuevas dimensiones, donde las incertidumbres prevalecen sobre las lógicas de la física de Newton o el determinismo de Darwin. Ilya Prigogine, en su libro *El fin de las certidumbres* (Paris, Odile-Jacob, 2001) introdujo el concepto en la física y Edgar Morin lo adoptó en ciencias sociales, afirmando "Navegamos en un océano de incertidumbres" (*La tête bien faite*, Paris, Le Seuil, 1999, 65).

Algunos años después del Concilio, en la década de los 70, el modelo keynesiano de economía, caracterizado por un pacto entre capital, trabajo y Estado, empezó a manifestar sus límites para el desarrollo capitalista y se inició, en Europa como en el resto del mundo, una doble ofensiva del capital, contra el trabajo y contra el Estado. Significó de la orientación neoliberal de la economía, expresada en el Consenso de Washington. Con una dilución de la clase obrera por el pasaje a una economía de servicios y más allá del saber, y el aumento del consumo, el conjunto de los valores colectivos se transformó en la generalización de una mentalidad de clase media, sin embargo no sin fuertes conflictos sociales dentro de grupos de trabajadores particularmente afectados en sus intereses vitales por la mutación del trabajo.

Al Este de Europa empezaban los movimientos de protesta contra los regímenes que, sin duda, aseguraban una garantía de vida, pero que no permitían una emancipación cultural, y eso en países muy afectados en su desarrollo material por la guerra fría que los paralizaba. Budapest, Berlín, Praga y más tarde Gdansk, fueron las expresiones más agudas del malestar que iba a terminar con la caída del muro de Berlín.

Podemos preguntarnos : ¿qué tiene que ver todo esto con la recepción del Concilio? Estoy consciente del peligro de los grandes frescos que no entran en la diversidad de las situaciones y dejan de lado la particularidad de los procesos, pero al mismo tiempo, pienso que lo cotidiano no existe sin la dimensión global, que la historia no es la acumulación de los "pequeños relatos" y que ningún campo de la realidad humana, sea el campo religioso, puede entenderse sin su contexto global. No se trata evidentemente de establecer causalidades directas, ni relaciones mecánicas, sino de expresar hipótesis de explicaciones dentro de un contexto de actores en interacción.

El neoliberalismo, es decir la fase actual del capitalismo que acentuó sus mecanismos de acumulación para controlar las nuevas tecnologías, concentrarse y entrar en un proceso inaudito de rentabilidad financiera, tuvo como consecuencia la erosión del sistema de protección social, muy brutal en Gran Bretaña con la política de la Señora Thatcher y más progresiva en el resto de Europa, con los regímenes de derecha o los partidos socialdemócratas. Resultó un crecimiento de la vulnerabilidad social de la mayoría de las poblaciones europeas y distancias económicas y sociales crecientes y una pérdida de credibilidad de las instituciones. Europa vivió desde la década de los 70 la paradoja de una acumulación enorme de riquezas, en parte fruto de la extracción de los recursos del Sud, tanto de su mano de obra migratoria como de sus riquezas minerales y agrícolas y al mismo tiempo un sentido generalizado de inseguridad y de vulnerabilidad. Es en esta coyuntura sociocultural que se realizó la recepción del Concilio en Europa.

4. Las aplicaciones del Concilio en Europa

El Concilio Vaticano II daba legitimidad a muchas de las reformas deseadas y ya empezadas en todas las Iglesias locales de Europa, aún si era por grupos minoritarios, lo que daba un setido de optimismo frente a la aplicación de las decisiones conciliares. Numerosas diócesis tomaron iniciativas locales de sínodos diocesanos, comisiones especializadas en los dominios de la liturgia, de la vida parroquial, de la lectura bíblica, de la responsabilidad de los

laicos. El ejemplo estudiado de la diócesis de Bologna se repitió en muchos lugares.² Un proceso similar se desarrolló en las congregaciones religiosas que revisaban las tradiciones espirituales y sus tareas pastorales y sociales.

Las conferencias episcopales se institucionalizaron, aplicando la colegialidad y coordinando muchas actividades. Cartas pastorales comunes abordaron temas numerosos, la acción en los dominios de la educación, la salud, la caridad y la acción social se coordinaron al nivel nacional. Planes de pastoral diocesanos o nacionales se establecieron sobre la base de encuestas sistemáticas de la situación socioreligiosa y a veces se introdujo también perspectivas casi empresariales en la acción pastoral. Se adaptó la estructura parroquial, sobrepasada sociológicamente por la urbanización y el aumento de la movilidad, para organizar el trabajo religioso sobre bases geográficas más amplias : el decanato, la ciudad, con el concepto de pastoral de conjunto y misiones regionales. Nuevos sectores de evangelización se abrieron, como los medios de comunicación y el turismo.

La renovación litúrgica fue tal vez para el pueblo cristiano el aspecto más visible de la reforma eclesiástica: lengua vernácula, eucaristías más participativas, altares más cercanos del pueblo, devociones populares marginadas y varios santos, de historia dudosa, abandonados, sacramentos donde el sentido tomaba la predominancia sobre la expresión simbólica. Todo eso fue acompañado por una nueva catequesis.

La insistencia teológica sobre la Iglesia como pueblo de Dios era muy fundamental. Puso en valor al papel de los laicos, no solamente como mandatos por la jerarquía eclesiástica, sino como formando el corazón de la realidad eclesial, los otros roles siendo ministerios en el sentido de servicios de la comunidad de fe. Se crearon muchos Consejos de laicos, aún a la escala nacional. Laicos ejercieron papeles de animadores pastorales y no solamente de catequistas. Laicos casados accedieron al papel de diáconos.

En breve, se puede decir que se trató de un esfuerzo muy notable de renovación institucional tanto por su contenido que por su organización. Si estas reformas fueron ampliamente apoyadas por la mayoría de los fieles, hubo, sin embargo, varias reacciones negativas. En ciertos medios populares la racionalización del culto y del contenido de las creencias, creó un desconcierto, no siempre entendido por el clero reformador. Por otra parte, católicos tradicionales, de las clases dominantes o medias, resistieron a la supresión del latín, al abandono de los vestidos eclesiásticos por el clero, a la democratización de las estructuras eclesiásticas. Para algunos, eso significaba en el orden simbólico una tendencia peligrosa para el orden social. Hubo un *Te Deum* de la fiesta nacional belga, donde los representantes de la magistratura y del ejército se abstuvieron, en protesta contra las posiciones reformistas del Cardenal Suenens, primato de Bélgica. En Francia, un obispo, Mons. Lefebvre creó un esquismo tradicionalista.

5. Las consecuencias no previstas y la contra-reforma

Los efectos institucionales del Concilio fueron importantes, como en toda institución que adapta sus valores y su forma de acción. La dificultad consistió en dos aspectos, por un lado las consecuencias no previstas y no queridas, y por otro lado el hecho que para una parte de los responsables de la Iglesia, el Concilio era considerado como el punto final de un cambio, cuando para muchos otros el significaba el principio de un proceso, lo que se tradujo por una oposición entre una visión estática que finalmente se tradujo en una restauración y una perspectiva dinámica.

Muy rápidamente se verificó esta última hipótesis, por ejemplo en la diócesis de Bologna, con el freno puesto a las reformas por la intervención de las autoridades romanas y el nombramiento de un obispo de la ala conservadora como auxiliar con derecho de sucesión al Cardenal Lercaro o también por el conflicto entre el Papa Paulo VI y el Cardenal Suenens, cuando este último propuso en una entrevista a la revista francesa *Informations Catholiques Internationales*, una reforma más radical de la curia romana y la elección del Papa por los presidentes de las conferencias episcopales.

² Giovanni Tubanti, la recezione del Concilio a Bologna - Appunti per una ricerca, in Gilles Rauthier, *Réceptions de Vatican II S Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains*, Lovaina, Peeters, 2004.

Pero otras consecuencias institucionales se manifestaron también. La adopción de la lengua vernácula en la liturgia llevó consigo nuevas problemáticas : en las regiones de coexistencia de varias lenguas, como en el país vasco en la ciudad de Bruselas, se necesitó especializar las liturgias adaptando los horarios aún transformando las parroquias según las especificidades lingüísticas.

No se había previsto tampoco la hemorragia del clero, ni la crisis vocacional. De hecho la redefinición de la Iglesia como pueblo de Dios transformaba su arquitectura institucional y el contenido de sus roles, tal vez más profundamente de los que se había pensado. En la Iglesia preconiliar, la sacralización de las funciones eclesiásticas y su interiorización por la cultura sacerdotal y jerárquica, había fuertemente estructurado el ejercicio de los ministerios. La liturgia en lengua vernácula, nuevos papeles pastorales de los laicos, la institución de los diáconos, el desplazamiento del papel de la parroquia, por pastorales especializadas y de dimensiones geográficas más amplias, todo contribuía a transformar el papel del sacerdote. Pasó de un modelo sagrado bien definido por rituales instituidos socialmente y controlado por la estructura eclesiástica a otra concepción del papel, requiriendo más iniciativa personal y caracterizada por una autoridad adquirida más que adscrita por un estatuto excepcional.

Vestirse de paisano era la expresión cultural del cambio institucional. Muchos sacerdotes no se reconocían en esta transformación. Por otra parte, otros se preguntaban ¿porqué ser sacerdote para enseñar en las escuelas católicas o para dirigir un hospital? Lo mismo valió para las congregaciones religiosas masculinas y femeninas. Además muchas funciones asumidas por la Iglesia que habían pasado de un testimonio de atención a los pobres a un servicio de excelencia para la reproducción de las élites, por la evolución misma de la sociedad, empezaban a aparecer como más ligadas al mantenimiento de un poder en la sociedad que a una verdadera evangelización. Por otra parte, el celibato exigido de manera exclusiva para todo ejercicio de funciones pastorales, ya no tenía el mismo sentido, con la introducción del diaconato y de laicos casados en funciones litúrgicas pastorales. A eso se añadió la crisis de todas las instituciones de la sociedad europea después de 1968, sean políticas, educativas o sindicales.

En varias circunstancias soluciones aleatorias fueron adoptadas para responder a la falta de clero. En el vicariato del Brabant Wallon de la diócesis de Malinas-Bruselas, en Bélgica, por ejemplo, más de la mitad del clero es africano o polaco, con todos los inconvenientes de tales decisiones pastorales, destinadas a llenar huecos y no a promover intercambios entre Iglesias locales.

Podemos añadir que el papel de la mujer en la Iglesia empezó a conocer crecientes críticas, hasta afirmar que la exclusión del ministerio sacerdotal era un hecho histórico-cultural y no teológico : ¡en verdad, Jesús no eligió mujeres de sus 12 apóstoles, pero dicen algunas mujeres católicas, tampoco ningún Polaco, ni Alemán! En algunos países, la crisis institucional fue aguda, especialmente, cuando, como en Holanda, se pasó brutalmente de un catolicismo altamente institucionalizado a un catolicismo libertario, dentro de un contexto sociocultural en mutación.

La renovación litúrgica se realizó al mismo tiempo que la agudación de la crisis de la práctica religiosa dominicana. Esta última no era nueva. Ya en Francia, no alcanzaba antes del Concilio el 25% de los creyentes. Como se decía, un católico francés es un hombre del cuál la mujer asiste a la misa. Sin embargo, la no práctica era más el hecho de la población urbana y en particular de la clase obrera. En Bruselas, por ejemplo, en los años 50, la práctica dominicana era del 11% en la clase obrera, del 5% en el subproletariado, de 25% en las clases medias y de más de 50% en la burguesía. 30 años después, son precisamente estos dos últimos grupos sociales que empezaron a abandonar la asistencia a la misa dominical.

Ellos también fueron los más influidos por la crisis cultural que estalló en 1968. La disminución numérica del núcleo duro de la clase obrera, al mismo tiempo que el carácter siempre más socialmente reformista de todas las instituciones socialdemócratas (partidos, sindicatos, organizaciones sociales), tratando a lo mejor de defender los logros de las luchas anteriores, contribuyeron a la masificación cultural contemporánea. Esta cultura, vehiculada por medios de comunicación de masa integrados al mercado, promueve el consumo como ideología, en una perspectiva cada vez más secularizada. Por otra parte, los avances de las ciencias de la vida no encontraban en las posiciones oficiales de la Iglesia católica una respuesta creíble para las preocupaciones de la mayoría de los creyentes. Las comisiones del Concilio habían tratado de abrir una puerta en este sentido que fue inmediatamente cerrada. Todo eso conduce a lo que

Daniel Hervieux-Liéger³, la socióloga francesa de la religión llama : "*la exculturación del catolicismo*". La desafección de la práctica religiosa, no solamente de la misa dominical, sino poco a poco del bautismo, del matrimonio y de las funerales religiosas, empezó a manifestarse. No se trataba del resultado de la reforma litúrgica o sacramental, como algunos lo pensaban. Fue un fenómeno cultural, dentro del cuál se inscribió la recepción del Concilio. Al contrario, se experimentó que los que querían vivir la fe en este contexto, encontraban en los nuevos parámetros del Concilio, bases sólidas para redefinir su vida espiritual y dar sentido a sus compromisos intelectuales y sociales.

De verdad, uno puede preguntarse, como el obispo francés Hypolite Simon⁴, ¿cuantas generaciones tomara en Europa el olvido de la memoria cristiana? Pero éste constituye otro problema del cuál no podemos tratar en los límites de este trabajo. Para terminar, abordaremos las reacciones del magisterio central de la Iglesia frente a la recepción del Concilio en Europa.

Apenas clausuró el Concilio sus sesiones, que empezó la reacción contra varias de sus aplicaciones por parte de corrientes tradicionalistas de la Curia romana y por obispos y teólogos reformistas asustados por sus efectos no previstos. Varias iniciativas pastorales consideradas como demasiadas peligrosas fueron paradas (por ejemplo Bologna), teólogos fueron retirados de la enseñanza (Hans Kung, Pierre de Locht), posiciones proféticas fueron censuradas, como fue el caso del Cardenal Lercaro, del cual se aceleró la dimisión después de su condena de los bombardeos del Vietnam por los Estados Unidos.

El miedo se instaló frente a lo que se interpretaba como el debilitamiento de la Iglesia a un momento que se necesitaba una fuerza institucional sólida para combatir el comunismo ateo por una parte y el secularismo de la sociedad occidental por otra⁵.

Con este propósito se amplificó el aparato institucional de la Curia romana, con organismos nuevos originalmente propuestos por el Concilio como instrumentos de apertura : Concilio de laicos renovado, Comisiones para el diálogo con las grandes religiones, con los no creyentes, Comisión Justicia y Paz, Consejo de la Cultura, etc. que se transformaron en herramientas de reapropiación eclesial. Obtuvieron sin duda logros reales en algunos casos, como en el diálogo con los Judíos o en el contacto con las Iglesias anglicanas y luteranas, pero siempre dentro del marco general establecido.

Las representaciones diplomáticas de la Santa Sede se multiplicaron con la descolonización, la caída del muro de Berlín y la multiplicación de las instituciones internacionales. El antiguo sueño de una Europa católica aceleró los procesos de reconocimiento diplomático de Croacia y Eslovenia. Las críticas al Tratado constitucional europeo no fueron por su carácter neoliberal o por su sumisión al poder militar de los Estados Unidos, sino por la ausencia de una referencia explícita a las raíces cristianas del continente.

Los medios utilizados para establecer un control más estrecho sobre las Iglesias locales europeas fueron diversos : nombramiento de obispos partiendo la línea adoptada por las autoridades romanas, a veces contra la voluntad de las conferencias episcopales ; apoyo a movimientos y organizaciones católicas conservadoras, como el Opus Dei, que recibió un estatuto canónico de prelatura y una jurisdicción fuera de las diócesis locales ; lugar privilegiado acordado a movimientos espirituales bastante introvertidos y poco sensibles socialmente, pero que atrajeron también varios reformadores europeos del Concilio, como el Cardenal Joseph Suenens, decepcionados por los resultados del Concilio y que veían en ellos posibilidades de resultados más inmediatos de evangelización.

Una tal actitud de restauración, frente a la recepción del Concilio en Europa, fue posible porque Vaticano II dejó casi intacta la estructura central de las decisiones eclesial, al mismo tiempo que transformaba muchos de los enfoques teológicos, litúrgicos, bíblicos, pastorales, los de la vida religiosa y de la evangelización. El proceso era ya muy visible desde la clausura del Concilio y se aprofundizó después⁶. Eso frenó sin duda la evolución de la recepción del Concilio en Europa, pero no la paró.

Los logros teológicos, pastorales y espirituales del Concilio tienen raíces bastantes profundas en el catolicismo europeo para resistir a un proceso regresivo de restauración, sin

³ Danielle Hervieux-Liéger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2002.

⁴ Hypolite Simon, *Vers une France païenne*, Paris, Cane, 1999.

⁵ Muy sintomática fue la reacción de Joseph Ratzinger frente a la revuelta estudiantil de 1968, bastante radical en la Universidad de Tübingen, donde enseñaba y que lo convenció de la necesidad de adoptar una actitud de firmeza doctrinal.

⁶ F. Houtart, *La explosión de una Iglesia*, Barcelona, Herder, 1966.

duda motivado por un deseo de salvar la fe, pero que tiene efectos a menudo contrarios. De verdad, el mensaje y la práctica de Jesús son una fuente de esperanza frente a una sociedad que privilegia el capital y destruye la solidaridad humana, que mata las utopías por un consumismo impuesto y omnipresente, que multiplica las búsquedas de buena suerte en los horóscopos y otras predicciones, que mercantiliza lo vivo, hasta el cuerpo humano, que corre el riesgo de manipular los seres humanos en función de la ley del valor, que se construye como una fortaleza frente a la presión migratoria y que actúa como un subimperio en la esfera internacional, en breve una Europa que necesita una rehumanización y que tendría ventaja en acordarse de los que en su historia contribuyeron a luchar por la justicia, a crear cultura, a renovar la espiritualidad.

La reflexión del Concilio, basada en una referencia al evangelio de Jesús, ofreció sólidos apoyos a los católicos europeos, no como un punto final y menos todavía dentro de un proceso de repliegue sobre posiciones que pierden día a día credibilidad y poder profético, sino como un inicio siempre repetido de compromisos de fe y de renovación interna. Se trata sin duda de una minoría en Europa, pero muy auténtica y que ofrece un verdadero testimonio en sus respectivos medios.

Podemos así concluir que el Concilio Vaticano II, como proceso de la Iglesia "*semper reformanda*" ha tenido en Europa una recepción parcial pero real, que todavía inspira laicos católicos, religiosas y religiosos, sacerdotes y obispos, en espera tal vez de otro Concilio... pero no demasiado pronto, para que sea realmente un renacimiento.

El Concilio y su recepción en América Latina

José María VIGIL

- *Voy a reflexionar sobre la recepción del Concilio en América Latina (AL). Recordemos antes de todo que **Brasil es AL**. Lo que no vamos a incluir aquí es de la recepción del Concilio específicamente en Brasil, objeto de la intervención de Oscar Beozzo.*
- *No me voy a concentrar en la descripción histórica, sino en la **evaluación teológica**. Y no sólo mirando al pasado –porque de alguna manera la recepción sigue inacabada–, sino también hacia el futuro.*

Es «hora de hablar»

- Una distancia de 40 años da una perspectiva suficiente como para poder hacer un juicio histórico serio sobre el acontecimiento eclesial de mayor envergadura del siglo XX. Es lógico que más siglos proporcionarán perspectivas mayores, pero ello no justificaría que suavizáramos nuestra palabra o la pospusiésemos a la espera de mejores perspectivas, ni que dejemos al futuro un supuesto «juicio histórico definitivo»...
- Es nuestro derecho, que nos acompaña más que a nadie: somos la generación del Concilio Vaticano II. Éste ha marcado exhaustivamente nuestro tiempo vital.
- Es además nuestro deber hacer un análisis, una evaluación, y formular ese juicio histórico: para definirnos ante la historia y para participar en ella. Sabemos que todavía hoy es conflictiva
- Hemos vivido estos 40 años, y tenemos que dar razón de cuál ha sido nuestra esperanza a lo largo de estos 40 años, y de cuál es ahora nuestra esperanza, a su luz. Aquí y ahora, con la perspectiva y la visión de que disponemos, abiertos al futuro y esperanzados.

1. El CVII en sí mismo

Hay que comenzar recordando que el CVII no fue un acontecimiento propiamente «latinoamericano». Lo digo no sólo porque, como es obvio, fue un acontecimiento universal, sino porque en él A.L. tomó parte en él una muy proporción cuantitativamente muy inferior a la que le correspondía en función de su cuota de población dentro de la Iglesia católica universal, y porque, también, cualitativamente habiendo, su participación en el protagonismo del CVII fue también sumamente reducida.

El CVII fue sobre todo un acontecimiento europeo. Oscar Beozzo nos recuerda que de las 636 personas participantes activamente en las comisiones de preparación del Concilio, el 75% eran europeas, el 9% eran de América del Norte, sólo el 6% eran de América Latina, de Asia era un 2'5%, y de África un 1'5%¹.

No había sonado todavía «la hora» de América Latina, ni la hora del Tercer Mundo en general. Las grandes voces que en el aula conciliar resonaron fueron primermundistas, y la problemática que sus declaraciones y decretos recogieron, también. El sujeto o interlocutor con el que más se quiso dialogar fue el sujeto «moderno», el ser humano de la modernidad, del que los pueblos del Tercer Mundo se sentían todavía -por aquellos primeros años 60- bastante distantes.

El CVII ocurrió al final de un largo período que eclesiásticamente llamamos de «romanización» [especialmente intenso desde los tiempos del primer sínodo latinoamericano de principios del siglo XX]. La sociedad del Continente ya estaba dando señales de fermentación

¹ *O Concílio Vaticano II: a etapa de preparação*, en LORSCHIEDER, LIBÂNIO, COMBLIN, VIGIL, BEOZZO, *Vaticano II: 40 anos depois*, Paulus, São Paulo 2005, pág. 24.

social y política, pero la Iglesia católica permanecía en él todavía romanamente aletargada, sin voz ni conciencia propias.

Pero acabó el Concilio en Roma, con la ya dicha escasa participación protagonista de los obispos latinoamericanos, y surgió la idea de convocar una Conferencia General del CELAM para acoger y aplicar el CVII en el continente latinoamericano. Pablo VI acogió y favoreció el proyecto. Estaba a punto de sonar «la hora de América Latina», el Kairós, la hora propicia.

2. Primer posconcilio en América Latina (1965-1980)

Volvieron los padres conciliares latinoamericanos, y pusieron en marcha el proyecto de la realización de la IIª Conferencia General del CELAM. Comenzó una etapa que iba a ser no sólo intensa y original, sino decisiva y realmente transformadora de la conciencia, de la teología y de la praxis de la Iglesia del Continente.

Medellín –la preparación, los textos, el símbolo, su imaginario, el espíritu que suscitó– marcó un hito absolutamente decisivo, con un antes y un después, en la historia entera de la Iglesia del Continente. Medellín es la «recepción» del Vaticano II en A.L. Pero es una recepción realmente asimilada, entusiásticamente acogida, creativamente aplicada, que a partir de este momento va a ser característica de este Continente frente a todos los demás.

En apenas unos años, la Iglesia latinoamericana² se transformó de arriba abajo. El llamado episcopal a acoger y a hacer propio, en fidelidad a la Iglesia, el mensaje del CVII celebrado en Roma, encontró un eco inmejorable en la comunidad católica latinoamericana. Surgió por todas partes una voluntad entusiasta de participación, sin reticencias ni oposiciones. Todos los sectores de la vida eclesial pusieron manos a la obra para la celebración de lo que fue la aplicación del Concilio a A.L., que cristalizó en un nombre y una fecha: Medellín 1968.

Medellín no fue una reunión entre cuatro paredes, no fue un evento realizado sólo por unos cuantos clérigos encargados de redactar un documento. Medellín fue una aventura de toda la Iglesia, una aventura espiritual, teológica y pastoral llena de entusiasmo, llevada a cabo con participación, con verdadera pasión, tal vez como ninguna otra que pueda recordarse a lo largo de la historia de la Iglesia. La Iglesia Latinoamericana se convirtió en un hervidero de ideas, de nuevas experiencias, de compromiso, de renovación pastoral, de compromiso social, de reflexión teológica, y de una nueva experiencia espiritual.

La transformación de la Iglesia Latinoamericana en el posconcilio

Una transformación profunda de su fisonomía sobrevino a esta Iglesia continental en estos años del «primer posconcilio». No es posible enumerar ni describir aquí todo ello, ni tampoco es necesario, pues es bien conocido y «de feliz memoria».

Se incentivó notablemente la formación de comunidades cristianas de nuevo formato, más allá del esquema estrictamente parroquial: las **comunidades eclesiales de base**, CEBs. En la parte central del Continente, de la que yo provengo, las CEBs comenzaron en el barrio de San Miguelito de la ciudad de Panamá, iniciadas allí por los sacerdotes estadounidenses de la diócesis de Chicago que colaboraban con el arzobispo McGrath; de allí pasaron al resto de los países de Centroamérica; una comisión de agentes de pastoral se trasladó desde Managua a San Miguelito de Panamá para visitar las entonces incipientes CEBs y llevar «la fórmula» a Managua, desde donde Ernesto Cardenal la llevaría a Solentiname. La fórmula «CEBs» se difundió primero de una forma laica, espontánea y desde abajo, antes que por una programación pastoral episcopal decidida desde arriba.

Se renovó la pastoral con el surgimiento de **nuevos ministerios laicos**, sobre todo de catequistas y «delegados de la Palabra», a partir principalmente de Honduras, desde la diócesis de Choluteca. El **ministerio sacerdotal** mismo se transformó, saliendo de su rutina clásica

² Estoy incluyendo aquí, de alguna manera, a las comunidades e Iglesias no católico-romanas, pues, obviamente, la transformación y el movimiento eclesial que nosotros vemos concretizado en el CVII es mucho más amplio que un fenómeno meramente «católico-romano», y entre sus ingredientes y sus causas figuran muchos factores sociales y espirituales que afectaron por igual a católicos y no católicos. En A.L. muchos hermanos protestantes me han confesado que el CVII fue una gracia también para ellos, para las Iglesias cristianas del Continente. Y por supuesto que las relaciones ecuménicas conocieron un período de admirable bonanza.

parroquial, hacia un nuevo modelo de acompañamiento a las masas cristianas populares, tanto en el campo como en los barrios sin fin de las periferias de las ciudades a donde antes no habían llegado las clásicas parroquias tradicionales.

La **vida religiosa** asumió también con pasión una transformación de su propio modelo, una relectura de su propio carisma como «seguimiento de Jesús en radicalidad»³. La «inserción» de los religiosos en los medios populares fue el signo privilegiado de este nuevo compromiso, que marcó también para la vida religiosa un «éxodo hacia los pobres». CRIMPO fue –y sigue siendo– una de las expresiones más claras de ese éxodo. En este contexto la CLAR se constituyó en uno de los centros animadores de la renovación en el continente a través de la presencia ubicua de los religiosos –sobre todo de las religiosas, cuatro veces más numerosas– a lo largo y ancho de todo el Continente.

Comenzó a crearse una conciencia y una actitud nuevas de la Iglesia hacia los pueblos indígenas. Las **misiones** y la **misiología clásica** sufrieron un profundo replanteamiento, incentivados por el desafío de la Declaración de Barbados y con el nuevo horizonte de las perspectivas del CVII y los documentos de Medellín. El CIMI brasileño, y las muchas instituciones semejantes que se propagarían por todo el Continente en los años siguientes, son el mejor símbolo de la transformación de esta dimensión de la Iglesia latinoamericana en su relación con los pueblos indígenas.

Momento también de verdadera refundación fue el vivido en el campo de la relación de la Iglesia con el **mundo afro**, una relación secularmente apagada y marginal, que cobró nueva figura y nuevo aliento. El reconocimiento de la identidad negra, del pecado histórico contra ella cometido –incluso con la connivencia del cristianismo–. La Iglesia latinoamericana pasó a convertirse en una aliada de primer orden de la Causa Negra, co-promotora de la mayor recuperación de conciencia y autoestima que el mundo negro ha experimentado en este Continente en toda su historia.

Faltaría tiempo y espacio para referirnos a todas y cada una de las dimensiones y parcelas de la vida de la Iglesia que experimentaron la profunda transformación que en este periodo del primer posconcilio: sólo no podemos dejar de hacer referencia, precisamente, a la página más gloriosa de este periodo de la historia de la Iglesia latinoamericana: los **mártires**, con mons. Romero a la cabeza, de quien este año estamos celebrando los 25 años de su martirio.

Se trata de la mayor floración de mártires en un mismo tiempo a lo largo y ancho de todo un continente, con estas características tan peculiares de estar animados por una misma espiritualidad, liberadora en este caso. Constituyen además, como se ha subrayado, un nuevo tipo de martirio, como «mártires jesuánicos», para los que el mismo Karl Rahner pidió la «ampliación del concepto de martirio»⁴, aquel que no es asesinado «in odium fidei», sino en represalia a las consecuencias de la fe como la lucha por la justicia.

Un espíritu y una praxis nuevos

Pero debajo de esta transformación de la fisonomía de la Iglesia latinoamericana en este periodo del primer posconcilio hay una causa profunda que todo lo mueve. Nada verdaderamente importante ocurre en la Iglesia –en cualquiera de sus ámbitos más significativos– si no es por la presencia de una profunda experiencia espiritual. Toda nueva corriente teológica, todo movimiento de renovación, no llegan a realización como efecto de un decreto pontificio, o de una nueva ley canónica, de un decreto conciliar, o de una moda, sino de una nueva experiencia espiritual que se extiende por el Pueblo de Dios, lo conmueve y sacude su expresividad y su creatividad.

El eco, la acogida, la «recepción» que el CVII encontró en A.L. no fue fruto tampoco de la fuerza jurídica de sus declaraciones y decretos, ni de unas órdenes venidas de Roma, sino de un nuevo espíritu que en obediencia al mandato del CVII fue surgiendo por doquier en todo el Continente, de un modo propio y original, autóctonamente creativo. Ese espíritu, espíritu del CVII renacido en el Continente, fue configurándose poco a poco como una espiritualidad, al principio difusa y sin rostro claro, pero poco a poco más perfilada y concretada: la espiritualidad «latinoamericana», llamada posteriormente, de una manera genérica, «Espiritualidad de la liberación» (EL). Esta espiritualidad es la espiritualidad realmente «latinoamericana», por

³ Queremos recordar aquí sólo un libro simbólico de este aspecto: *Projeto de vida radical*, de Frei Matheus ROCHA, de feliz recordación.

⁴ Cfr. RAHNER, K., *Dimensiones del martirio*, «Concilium» 183(marzo 1983)321-324; también en servicioskoinonia.org/relat/142.htm

autonomasia⁵, porque, obviamente, otras espiritualidades hay en el Continente, pero ninguna de ellas ha nacido aquí, sino que son foráneas, y de ellas, realizaciones mayores y mejores las hay fuera del Continente. Sólo la EL ha nacido aquí, y sólo ella encuentra aquí su realización mejor y mayor.

También la EL es, pues, lo que está detrás de la nueva teología que surge en A.L. en este tiempo del primer posconcilio. Aunque de hecho se hablaría antes de «Teología de la liberación» que de «Espiritualidad de la liberación», y muchos pensaron que la EL era un paso posterior a la TL, la realidad profunda es más bien la contraria: la EL precedió y estuvo subyaciendo a la TL. Los grandes movimientos teológicos que llegan a marcar una época no proceden de la cabeza genial de algún gran teólogo, sino de una experiencia espiritual que sacude y conmueve la vivencia religiosa de una generación.

Éste es el caso de la TL: que no tiene padre individual reconocido, ni teólogos fundadores, sino que es, simplemente –como se dijo en su momento–, la expresión teórica académica llevada a cabo por los teólogos profesionales de lo que surge y se expresa en la vivencia de las comunidades y en la praxis de los agentes de pastoral del Pueblo de Dios. Los libros teológicos, fruto final del árbol⁶, siguen proviniendo de la vida que las raíces absorben en la base del pueblo cristiano.

La **espiritualidad** y la **teología** latinoamericanas provenían en primer lugar de la teología y del espíritu conciliar, y es al ser recibidas, recepcionadas en Continente, cuando se fecundan y se desarrollan autóctona y creativamente. ¿Cuáles serían los grandes elementos teológico-espirituales que el CVII aportó a A.L., y que darían lugar ulteriormente a ese desarrollo propio de la teología y la espiritualidad latinoamericanas?

Obviamente no vamos a pretender hacer aquí un imposible resumen de lo que significó el mensaje del CVII, objetivo que desbordaría totalmente nuestro propósito en este momento. Nos bastará señalar los grandes ejes teológico-espirituales que llegaron a este Continente como legado del CVII, con el mandato de ser recepcionado y acogido. Ello mostrará que esa teología y esa espiritualidad que se llaman «latinoamericanas» o «de la liberación» no son «originales», en este sentido, sino que son propiamente la «versión latinoamericana, creativa y autóctona» de la teología y del espíritu del CVII.

Con muy breves palabras, diríamos que podríamos describir así los **elementos principales de aquella teología y de aquel espíritu** que, traídos del CVII, desembarcaban en aquellos años posconciliares en las playas eclesiales de este Continente para ser acogidos y recepcionados:

-una actitud abierta ante la realidad y ante la historia, por la teología y la espiritualidad de los «signos de los tiempos»⁷, de los que hay que estar pendientes, en actitud de permanente escucha y auscultación;

-un corrimiento «vertical» de la salvación, antes tenida prácticamente como «sólo espiritual», y ahora redescubierta como plenamente humana, también corporal y material; una salvación integral ligada a la promoción humana en todos los campos y dimensiones; una nueva valoración de lo humano y de todo lo que es humano, del mundo, de la cultura, de la economía, de la política; «no hay dos historias» -una, fue el eslogan que se hizo célebre;

-un corrimiento «horizontal» de la salvación en la línea del tiempo: si antes del Concilio la salvación había sido contemplada como ligada exclusivamente a la salvación posmortal y eterna, ahora, en la concepción de la salvación se incluía la vida mortal e histórica y se reinterpretaba la escatología de una manera histórica. Las relaciones entre escatología e historia quedaron reconfiguradas. La escatología no es vista ya fuera y separada de la historia, sino que es el nervio mismo de la historia, que lleva a ésta hacia su consumación: se iniciaba una recuperación del «carácter histórico-escatológico del cristianismo»;

⁵ En todo esto hay que distinguir entre lo cuantitativo y lo cualitativo: la TL y la EL no son lo más latinoamericano cuantitativamente hablando, pero sí lo son cualitativamente.

⁶ Según la conocida imagen de los hermanos BOFF: *Cómo se hace teología de la liberación*, Paulinas, Madrid 1986, pág. 20.

⁷ Iniciada por Juan XXIII en sus encíclicas, recogida en todo el espíritu conciliar, en la *Gaudium et Spes* principalmente.

-una reconceptuación de la Iglesia como Pueblo de Dios en marcha por la Historia, por una Historia de Salvación encaminada hacia la realización de las promesas escatológicas, esforzándonos por construirlas en la historia⁸, con la vocación de servir a la Humanidad...

-un famoso «giro antropocéntrico», no en contradicción con el teocentrismo clásico anterior, sino como su concreción más consecuente: es Dios quien se ha hecho humano y quien ha puesto su gloria en la plenitud humana: *gloria Dei, homo vivens*;

-un claro optimismo soteriológico: Dios es mayor, está presente más allá de la Iglesia, actúa más allá de donde podemos imaginar... Ello posibilita una nueva valoración de las religiones y una nueva religión con ellas, y lo mismo respecto al ecumenismo;

-y un punto que en el CVII sólo había sido un elemento embrionario: la «Iglesia de los pobres», apuntada ya por Juan XXIII precisamente en el anuncio del Concilio, con huellas explícitas en puntos importantes de los documentos conciliares (*Lumen Gentium* 8, por ejemplo), pero que no llegaron a tener un cabal desarrollo en su conjunto. Este germen, neto y claro en el CVII, adquiriría aquí un desarrollo insospechado una vez trasplantado a nuestro Continente, pero venía, ciertamente, dentro del legado conciliar.

Sin duda que esta síntesis de los elementos teológicos y espirituales propios del CVII podría ser expresada de muchas otras maneras. Creo sin embargo que es indiscutible que el conjunto de elementos aquí citados, esta «nueva conciencia»⁹ de la Iglesia en A.L., vinieron del CVII, y constituyen el origen de la teología y la espiritualidad latinoamericanas o de la liberación. Éstas, en este concreto sentido, no son "originales": vienen del Concilio Vaticano II. Son su «aplicación» a A.L., su «recepción» y su aplicación.

¿Cuáles fueron las peculiaridades latinoamericanas que influyeron en la recepción de la teología y de la espiritualidad conciliar, y que hicieron que tuviera un perfil propio y autóctono?

- la situación de pobreza del Continente, expresada en subdesarrollo, y en pobreza masiva y miseria extrema, y, curiosamente, en desigualdad máxima¹⁰;
- el carácter profundamente creyente, religioso, sencillo y hondamente bondadoso de la población latinoamericana, sin resabios anticlericales, sin crisis ideológicas ni críticas;
- la peculiaridad de ser el único Continente pobre y cristiano: otros continentes son cristianos, pero no pobres, y otros continentes pobres no son cristianos; A.L. es el único continente que combina en unidad estas dos características.

Con estas características, la teología y la espiritualidad conciliares fueron simultáneamente recibidas y releídas creativamente, naciendo entre nosotros la teología y la espiritualidad latinoamericanas. No es tampoco el momento de hacer una descripción detallada de su desarrollo histórico, ni siquiera del resultado final del proceso que condujo a la TL y EL. Pero sí es oportuno aprovechar el momento para expresar lo que sería, en apretada síntesis, **la esencia de la TL y EL**, su «fórmula dimensional»¹¹. He expresado en otro lugar¹² que, en mi opinión, de que las dimensiones esenciales de la TL y la EL son:

- a) la lectura histórico-escatológica de la realidad
- b) el reinocentrismo
- c) la opción por los pobres

⁸ Hay un sin fin de expresiones y formulaciones en los diferentes documentos conciliares que expresan esta visión de la vocación histórica de la Iglesia a construir el Reino de Dios en la historia, en frases literales, tal cual, como en un anticipo en ciernes de lo que después llamaríamos el «reinocentrismo» típico de la TL.

⁹ Recuérdese el libro de Ronaldo MUÑOZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en A.L.*, Sígueme, Salamanca, que exponía esa nueva conciencia a través de más de 300 documentos magisteriales.

¹⁰ América Latina sigue siendo el Continente más desigual del mundo...

¹¹ Recurriendo a ese concepto de la física.

¹² ¿Cambio de paradigma en la Teología de la liberación?, «Alternativas» 8(junio 97)27-46 Managua; «Christus», 701(agosto 1997)7-15, México; también en la «RELaT»: servicioskoinonia.org/relat/177.htm

Si en un texto o en una vivencia se dan estos tres elementos, hay TL y EL, incluso aunque no sean consideradas tales. Si faltan esos elementos, no las hay, aunque se hable de ellas o en su nombre. La etiqueta de «de la liberación», la conciencia de estar haciendo o no esa teología, y el reconocimiento social o eclesial no constituyen por sí mismos TL o EL. Una teología y una espiritualidad son «de la liberación», o no, en función de una estructura interior de conocimiento y de vivencia, en función del paradigma básico de su cosmovisión noética y de su experiencia espiritual más profunda.

Pues bien, estos tres elementos que he citado como constituyentes de la estructura esencial profunda de la TL y EL,

a) **hunden sus raíces en el CVII**¹³. No brotaron *ex nihilo* en A.L. No es el caso de que ningún teólogo genial ideó esos principios como base para una nueva escuela teológica. No fueron introducidos al Continente importándolos de algún otro lugar que no fuera el CVII. Sus rasgos principales pueden encontrarse literalmente en el texto mismo conciliar, mucho más en su espíritu universalmente reconocido¹⁴;

b) **son un desarrollo natural del mismo**: no representan una desviación, una desnaturalización, una interpretación selectiva o sesgada de su espíritu, sino una aplicación honesta, que busca ser sinceramente fiel a ese espíritu conciliar.

c) **lo llevan hasta el límite de su madurez y de su superación**: diríamos que la teología y la espiritualidad latinoamericanas llevan el CVII hasta el límite máximo que puede dar de sí mismo, hasta fronteras en las que ya nos adentramos en aspectos y problemáticas que no pudieron ser abordados en el Concilio, y que planteaban la necesidad de nuevos discernimientos y ulteriores replanteamientos teológicos.

Pues bien, esta teología y esta espiritualidad no se quedaron ni en las aulas ni en los libros, ni en los templos ni en casas religiosas; fieles a sus propias convicciones, salieron a la calle, a la plaza, al trabajo, a la sociedad, a la política, a la transformación de las estructuras, a la construcción de la Utopía de Dios en la Historia. La presencia de la TL y de la EL no ha sido una realidad meramente teórica y espiritual; desde sus específicos planos de influencia, han animado todo un movimiento humano, popular, social, cultural y político. Hacía tiempo que de la teología no se hablaba en la calle y en el mercado, hasta que ha llegado la teología latinoamericana.

El CVII, recibido en A.L. por la TL y EL que lo prolongan y concretizan, ha producido una inabarcable colección de frutos en los más variados campos. Alberto da Silva Moreira lo describe así:

«Sem dúvida, houve uma história muito positiva da recepção do Vaticano II. O Concílio foi recebido e interpretado, frutificou e lançou sementes nas mentes e corações em inúmeros contextos, segmentos sociais, comunidades religiosas, países e continentes, sobretudo no terceiro mundo. Na América Latina foi traduzido e concretizado por Medellín e Puebla, viu seus melhores frutos surgirem nas redes de comunidades de base, nas organizações de defesa dos direitos humanos, nos movimentos sociais, nas teologias da libertação, nas lutas por justiça social, nos movimentos de homens e mulheres pela democratização da sociedade, nas iniciativas em defesa do meio ambiente e nas organizações que lutam pelo direito à alteridade étnica, cultural e de gênero.

Todos esses movimentos, inspirados na teologia da libertação, exerceram e exercem uma função pedagógica de grande importância histórica: ajudaram a criar uma nova cultura política, a educar a sociedade para a cidadania e a participação. Internamente, estes movimentos contribuíram para aproximar a Igreja dos pobres, humanizaram o clero, criaram estruturas de

¹³ «A teologia da libertação só se tornou possível porque houve a virada teológico-antropocêntrica da teologia e o método ver-julgar-agir consagrado pela *Gaudium et Spes*. Sem esses dois pilares, nunca se construiria uma teologia da libertação. Ela é filha do Vaticano II, com a originalidade de inserir mais fortemente os pobres na compreensão do ser humano e na articulação do método ver-julgar-agir»: J.B. LIBÂNIO, em LORSCHIEDER, *ibid.*, 84.

¹⁴ Permítaseme decir que en nuestro libro, en el que expresamente nos proponíamos, no dar nuestra opinión o hacer una aportación originalmente nuestra, sino, por el contrario, recoger la espiritualidad tal cual se vivía en el Continente, la fuente más citada después de evangelio es, con mucha diferencia, el CVII. Cfr. CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, en servicioskoinonia.org/pedro

participação e co-responsabilidade, trouxeram espontaneidade e alegria, encarnaram a liturgia na vida do povo»¹⁵.

En este tiempo al que nos referimos del primer posconcilio, no podríamos dejar de citar la presencia maciza de la Iglesia de la liberación en las luchas de los movimientos populares de liberación esparcidas por toda la piel del Continente en aquella hora. Esa experiencia histórica, a pesar de que cuenta con algunos arrepentidos, no deja de ser, a nuestro juicio, la cota más alta que el cristianismo alcanzó de diálogo y encuentro entre cristianismo y movimiento popular de liberación. Encuentros más fructíferos que aquellos diálogos teóricos que el espíritu del CVII propició en Centroeuropa en los años subsiguientes a su realización, entre cristianismo y ateísmo y marxismo, se realizaron aquí, en nuestro Continente, de un modo más práctico y con mayores y mejores resultados. No es de este momento una evaluación más detallada de este punto concreto, pero es importante recordar la opinión de muchos¹⁶ según la cual, la historia futura volverá en algún momento a retomar las lecciones de aquella historia.

En conjunto, fuera de los tiempos de la cristiandad –aunque de otra manera, ciertamente, no ha habido en la historia reciente otro caso de la una influencia social tan intensa como la que la Iglesia latinoamericana le ha tocado en suerte vivir y realizar al servicio de nuestro pueblo, gracias al espíritu que el CVII impulsó.

Quiero terminar esta parte resumiendo lo expresado en forma de **breves tesis**:

- 1.- América Latina acogió plenamente el CVII; éste prendió en ella con máxima fuerza.
- 2.- La TL y la EL son, en primera instancia, claramente, «recepción» del CVII. La TL y la EL no son siquiera imaginables sin la reforma conciliar.
- 3.- La TL y la EL son recepción creativa del Concilio¹⁷. Y son la máxima y más plena realización eclesial latinoamericana: es la primera vez que la Iglesia latinoamericana ha sido ella misma y ha encontrado su identidad propia.
- 4.- La llamada «Iglesia de la liberación» -con su espiritualidad, su teología, sus mártires, sus CEBs, su esencial componente indígena y afro... y demás elementos que la constituyen- es la «Iglesia conciliar latinoamericana», es la «Iglesia del Vaticano II en A.L.», y es la aportación de este Continente al corpus cristiano mundial.
- 5.- La TL y la EL, los mártires y las CEBs, expresan como nadie el *sensus fidelium* latinoamericano. Otras teologías y espiritualidades, también están presentes en el Continente, pero ni son latinoamericanas de nacimiento, ni han asumido su historia e identidad como aquéllos.
- 6.- El período del primer posconcilio ha sido el tiempo más fecundo y más entusiasta de toda la historia de la Iglesia en AL, y ha sido una gloria para la Iglesia universal.

3. Segundo posconcilio: involución vaticana y mundial (1980-2005)

No es A.L. sino toda la Iglesia católica mundial la que ha vivido un segundo período de posconcilio muy diverso del primero, marcado por el conflicto. En realidad, el tiempo de entusiasmo y de euforia duró sólo unos pocos años¹⁸. Y la resistencia al CVII se dio ya desde el momento de su convocación por parte de Juan XXIII, así como en la preparación y durante el CVII mismo y el posconcilio inmediato... en una resistencia centrada en la Curia Vaticana.

En tiempo de Pablo VI, y debido quizá a su peculiar temperamento dubitativo, arrecia la resistencia contra el Concilio, ya en tiempo de posconcilio. Es cuando Pablo VI afirma en una ocasión que «se ha introducido en la Iglesia 'el humo de Satanás'».

Pero todas estas resistencias se consideran normales en un proceso de renovación tan profundo de una institución tan grande y de una naturaleza tan propicia al conservadurismo. En

¹⁵ *Tentando ler os sinais do tempo – O Concílio e seu legado*, pro manuscrito, IFAN, Universidade São Francisco, São Paulo.

¹⁶ José M. VIGIL (coord.), *Nicaragua y los teólogos*, Siglo XXI Editores, México 1987.

¹⁷ «Medellín foi a recepção original do concílio Vaticano II. A Conferência surgira, por desejo de Paulo VI... e terminou dando um salto qualitativo para além da concepção centro-européia desse Concílio»: LIBÂNIO, em LORSCHIEDER, *ibid.*, 82.

¹⁸ «A euforia suscitada pelo Vaticano II durou apenas 3 ou 4 anos. Logo a reação manifestou-se com muito barulho»: COMBLIN, J., *O povo de Deus*, Paulus, São Paulo 2002, pág. 7.

un proceso humano y sociológico de tan grandes proporciones, sería prácticamente imposible contar con menos resistencia que ésta.

El gran giro, el salto cualitativo en este problema se da con la elección de JP11, una elección –es importante notarlo– propiciada sobre varios acontecimientos aleatorios: en primer lugar la causa (la muerte súbita e imprevista del Papa Luciani), en segundo lugar, el mismo proceso electoral del cónclave, debido al impase de la elección entre los dos candidatos consagrados sobre los que no fue posible acuerdo. Y todo ello combinado con la idiosincrasia peculiar de la personalidad de Karol Wojtyła: su autoestima y su confianza en sí mismo a toda prueba, su carisma de masas y su magnetismo personal, su convencimiento de haber sido elegido por Dios como primer papa eslavo con una misión especial, que habida cuenta de la oposición que durante el Concilio jugó en la oposición derrotada, no podía ser otra que la de reconducir a la Iglesia que, en su opinión personal, se había apartado del camino debido al CVII.

Si en los tiempos de Juan XXIII y en los primeros años de Pablo VI la resistencia era minoritaria, con el ascenso de JP11 la resistencia se instala en la cima del poder eclesiástico y pasa a ser obviamente hegemónica. Quedó abierto el período de estabilización, de «fin de las experiencias» propiciadas por el concilio, de la reglamentación canónica, de la proposición de nuevas (viejas) interpretaciones del Concilio, de la «vuelta a la gran disciplina», de la vigilancia doctrinal y la censura a los teólogos discrepantes, etc.

Obviamente, lo que vivió la Iglesia como conjunto, afectó también a América Latina. El Continente experimentó el cambio de timón ya a las pocas semanas de la elección de JP11. Estaba pendiente la celebración de Puebla, que hubo de ser aplazada por la muerte de Pablo VI primero y de JP11 después. Cuenta dom Lorscheiter que el Papa Luciani le llamó varias veces preguntándole si sería conveniente que el papa se hiciera presente en Puebla, y cuál sería el mensaje papal que podría resultar útil... Una actitud muy distinta pareció adoptar la seguridad del papa Wojtyła, que decididamente se presentó en Puebla y se despachó con un discurso categórico y expeditivo sobre «la verdad del Hombre, la verdad de Cristo y la verdad de la Iglesia», ajeno a la línea seguida hasta entonces por la Iglesia Latinoamericana. La interpretación que los teólogos progresistas presentes en Puebla lanzaron a la sociedad y a la Iglesia para reconducir la captación del evento –«Puebla, serena reafirmación de Medellín»– era, pretendidamente, una manera muy positiva de mirar las cosas. En realidad, la significación de Puebla no había sido ni tan «serena» ni tan «reafirmadora» de Medellín, sino que había evidenciado que en la cúpula vaticana habían cambiado las cosas y la dirección del viento era ahora contraria a la marcha de la Iglesia latinoamericana. El conflicto estaba servido, en la Iglesia universal y en la Iglesia latinoamericana.

Comenzó un tiempo de zozobra, porque lo que hasta entonces había sido el norte indubitable hacia el que había que caminar –las orientaciones del CVII– comenzaban ahora a entrar en crisis. Comenzaban a no estar claras. Aquella generación que habíamos hecho del CVII el norte y el programa de nuestra vida, comenzábamos a ver, con perplejidad, sin dar crédito a lo que veíamos, que desde la misma Roma se comenzaba a proponer otra lectura del Concilio, que desdecía lo que hasta entonces habíamos recibido y habíamos vivido, y que sólo ahora, después del tiempo que ha transcurrido, vemos claramente como un proceso de «deconstrucción conciliar por la vía de su reinterpretación». ¿Cuáles han sido los elementos principales de esta «marcha atrás», de esta «deconstrucción»?

- Es sabido y reconocido que la expresión y la categoría de **Pueblo de Dios** fue una de las principales novedades del Concilio en la reconceptuación de la Iglesia y de su misión, toda una constelación de significaciones. Pues bien, como dice Comblin, «a Cúria romana suprimiu do seu vocabulário a expressão ‘povo de Deus’ desde 1985»¹⁹. El Sínodo de 1985 fue concebido para eso, más ampliamente: para oficializar una reinterpretación del CVII que descalificara eclesialmente lo que había sido hasta entonces el mensaje conciliar.

- «De igual maneira, a Cúria procurou eliminar a expressão «**comunidade de base**». O conseguiu eliminar essa expressão perigosa do documento sinodal da América. E continua lutando para que tal expressão nunca mais apareça num documento oficial. Continua falando dos leigos, mas com insistência na participação deles na missão do clero. Quer leigos ao serviço dos movimentos diocesanos ou paroquiais, que estejam à disposição do clero dentro de um

¹⁹ En LORSCHIEDER, *ibid.*, 58.

quadro pastoral clerical em que eles não tenham nenhum poder de decisão. Dessa maneira, a novidade conciliar fica esvaziada»²⁰.

-Con el advenimiento de este segundo posconcilio comenzó a ser puesta en cuestión la legitimidad de la praxis posconciliar practicada respecto a las **Conferencias Episcopales**. Se cuestionó su legitimidad teológica, se dictaron nuevas disposiciones jurídicas, hasta que prácticamente las vaciaron de contenido y fueron controladas. Los **Sínodos** se redujeron a meramente consultivos²¹. «Passados 40 anos, os **bispos** têm menos poder do que antes del Vaticano II, e a sua dependência, o controle por parte de Cúria, aumentou»²². La **colegialidad** rescatada por el CVII quedó reducida ahora a una palabra nueva pero vacía de contenido. Los nombramientos episcopales se convirtieron en noticia en muchas ocasiones por la clamorosa unilateralidad de los criterios conservadores tenidos en cuenta en su selección²³. A lo largo de 25 años los nombramientos fueron cambiando radicalmente el perfil de las conferencias episcopales.

-La **opción por los pobres** (OP) fue combatida casi desde el primer momento en que apareció oficialmente, en el documento de Puebla, donde ya se le impuso el adjetivo «preferencial» como una condición para circular libremente. Pero poco a poco la hostilidad hacia la expresión creció, y llegó un momento en que también fue desterrada: fue en el Sínodo de América (en Roma), de cuyo texto²⁴ simplemente desapareció²⁵ la OP, patente propia y marca registrada de la Iglesia Latinoamericana.

-La **teología de la liberación**, que como hemos dicho era tenida por auténtica aplicación del espíritu del CVII al continente latinoamericano, fue poco a poco adversada, con virulencia creciente, a pesar de la valiente actuación en que en defensa suya se comprometió el episcopado brasileño –ejemplo para todo el Continente-. A pesar de que por exigencia de la CNBB el papa llegó a proclamar en Brasil a la TL «no sólo útil y conveniente, sino oportuna y necesaria», de hecho fue siendo crecientemente descalificada por el Vaticano hasta convertirla para los sectores conservadores en un tabú asociado al marxismo y al comunismo. Esto ha pasado a ser de conocimiento público de la sociedad mundial. Y todo ello se reflejó en la persecución a los teólogos latinoamericanos de la liberación, así como en el bloqueo de la publicación de la colección de 50 volúmenes que desde Brasil se programaban.

-El ya referido compromiso de la Iglesia con **lo social y lo político**, fruto de las orientaciones conciliares de la *Gaudium et Spes* fundamentalmente, incentivadas luego por la espiritualidad de la liberación, fue desestimulado y combatido desde Roma. La Iglesia debería concentrarse en su labor intraeclesial, en la vida cültica y sacramental, en sus asuntos internos, dejando todo lo que es social y político a la sociedad civil. La Iglesia no debería en todo caso colaborar con los regímenes de izquierda, mucho menos con las revoluciones²⁶; el compromiso de la Iglesia con la derecha, con los ejércitos represores (capellanes militares), incluso con los dictadores, no merecía objeciones.

-Dolor especial produjo el rechazo que la Iglesia latinoamericana sintió hacia aquellos que para nosotros eran precisamente el modelo de una implementación consecuente del compromiso conciliar en nuestro Continente, los **mártires**. Como dice Alberto Da Silva Moreira, «a história criativa e inovadora da tradução do Concílio no contexto latino-americano enfrentou todo tipo de

²⁰ *Ibid.*, 59.

²¹ «Os chamados sínodos não vão muito além de cerimônias de homenagem ao Papa». *Ibid.*, 62.

²² *Ibid.*, 62.

²³ «Uno de los 'puntos oscuros' del pontificado de Juan Pablo II ha sido el nombramiento de obispos (G. ALBERIGO). Salvo excepciones, los prelados nombrados han sido 'de bajo perfil', sumisos a las consignas vaticanas, protectores de los movimientos conservadores y recelosos de las comunidades de base y de los teólogos críticos»: Casiano FLORISTÁN, *Devenir de la Iglesia desde el Vaticano II*, «Christus»750(octubre 2005)12.

²⁴ Secretario del Sínodo responsable principal del texto fue el arzobispo de Tegucigalpa, Óscar Maradiaga.

²⁵ «É difícil pensar que seja puro esquecimento, porque nas suas proposições os bispos tinham reasumido com grande maioria o tema da opção pelos pobres»: COMBLIN, *O povo...*, 13.

²⁶ Recuérdesse la beligerancia de Roma con la la «Iglesia popular» de Centroamérica, con las cebs comprometidas en la transformación social que los movimientos populares revolucionarios iniciaron, con los sacerdotes que aceptaron puestos ministeriales en el gobierno revolucionario nicaragüense,

boicotes, intimidações, ameaças e riscos e nunca pode contar com o apoio decidido e lúcido das instâncias centrais da Igreja»²⁷. Mientras la Iglesia de los pobres latinoamericana y sus militantes más comprometidos estaban sometidos al «terrorismo de Estado» de las dictaduras militares, representantes de los órganos centrales eclesiásticos jugaban al tenis con los represores. Mientras EEUU promovía, financiaba y dirigía a los represores y torturadores en A.L., en Roma se sostenían conversaciones secretas de alto nivel con EEUU y la CIA por causa de los asuntos polacos²⁸. Juan Pablo II, que, por estricta decisión personal, ha beatificado y canonizado a más de la mitad de los santos registrados en el santoral romano, no ha beatificado a uno solo de los miembros de la «inmensa nube de testigos» que forman la pléyade martirial latinoamericana. Ni uno solo. Ni siquiera a Mons. Romero. Todo indica que Juan Pablo II no creía en los mártires latinoamericanos. Lo puede indicar también el testimonio que María López Vigil da²⁹ de lo que el propio Romero le contó, entre lágrimas, sobre su entrevista personal con Juan Pablo II es extremadamente llamativo: un Juan Pablo II serio y distante, que no acoge la angustia de Romero³⁰, y que no cree en su testimonio personal sobre el sacerdote de su archidiócesis Octavio Ortiz, asesinado por el Gobierno, sacerdote al que el Papa considera guerrillero... Se trata de un martirio colectivo marginado, no reconocido. En ese mismo sentido, en el documento final de la Conferencia de Santo Domingo no fue posible insertar una mención clara de los mártires³¹.

Concluamos también la referencia a este segundo período posconciliar con unas **breves tesis**:

-En la experiencia de la Iglesia en A.L., el segundo posconcilio ha sido experimentado como involución y retroceso respecto a lo que en el primer posconcilio se vivió con tanto entusiasmo como acogida y recepción del CVII. Las directrices e impulsos recibidos desde las instancias centrales en uno y otro período han marcado direcciones opuestas.

-América Latina ha sufrido la dolorosa experiencia de ver que lo que durante el primer período posconciliar le fue incentivado, en el segundo le fue censurado. Muchos creyentes sinceros han vivido esta experiencia con gran sufrimiento y desorientación.

-A nuestro juicio, el mayor error de las instancias centrales de la Iglesia ha sido tener miedo³² al Concilio en general, y en particular, tener miedo a su aplicación y prolongación en América Latina. (Los dos miedos son el mismo, porque CVII y aplicación latinoamericana del Concilio son dos caras del mismo diálogo del cristianismo con la modernidad: el concilio con la primera Ilustración, el posconcilio latinoamericano con la primera y con la segunda).

-Há muitos sinais de que a Cúria romana não quis e não quer que a Igreja latino-americana tenha uma história própria e uma figura própria³³.

-Este período de confrontación y conflicto eclesial ha coincidido con un período de hierro de la historia latinoamericana: la llegada de los efectos de la globalización neoliberal, la derrota del socialismo bolchevique, crisis de esperanza, noche oscura de los pobres, y una cierta depresión psicológica colectiva³⁴ que ha vivido el Continente como conjunto.

-A pesar del carácter conflictual del período, el balance positivo queda ahí: en muchos de los países del Continente la Iglesia que acogió plenamente el CVII ha realizado una ingente labor

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ Cfr. El famoso libro de Carl BERNSTEIN – POLITI, *Su santidad Juan Pablo II y la historia oculta de nuestro tiempo*, Editorial Planeta, Barcelona, 608 pp.

²⁹ María LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, UCA Editores, San Salvador 1993, pág. 282-285.

³⁰ J.M. VIGIL, *A los 25 años de Romero*, «Senderos» 81(mayo-agosto)157-168, San José de Costa Rica. *Aos 25 anos do martirio de Dom Oscar Romero: memória, discernimento, futuro*, «REB», 65/258(2005)420-429, Petrópolis. También: servicioskoinonia.org/relat/358.htm

³¹ COMBLIN señala cómo fue retirada incluso la vaga alusión que a ellos se hacía en el documento de trabajo, porque no fue aceptada por los redactores nombrados por Juan Pablo II: *O povo...*, 176.

³² Recordaré que es José Ignacio GONZÁLEZ FAUS quien ha repetido frecuentemente que el de JP II ha sido «el pontificado del miedo».

³³ Son palabras de COMBLIN, *O povo...*, 177.

³⁴ Me remito a mi obra *Aunque es de noche. Hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90*, Envío, Managua 1996; traducción portuguesa: *Embora seja noite*, Paulinas, São Paulo 1997.

de ciudadanía, una inmensa animación del movimiento social en favor de los pobres, como promotora de un «modo de vida más humano»³⁵, y una presencia más fecunda del Evangelio. Ejemplo especialmente significativo ha sido Brasil³⁶. Lo que hemos dicho más arriba, con palabras de Alberto Moreira respecto a la inmensa labor de desarrollo de la ciudadanía y hasta de creación de una verdadera cultura política y social en el Continente, continúa siendo una realidad palpable, a pesar de los aspectos negativos que estamos señalando.

-Es también positivo el balance en el plano de la animación espiritual y educacional de la sociedad: más allá de la moda, y más allá de los tiempos que ya pasaron, los efectos profundos de la renovación que el CVII imprimió a la Iglesia quedan en la humanidad, en la sociedad latinoamericana, en la conciencia del pueblo... hasta poder ser considerados «patrimonio religioso de la humanidad» (Moreira).

4. Interpretación global

Durante el largo período de final de pontificado de Juan Pablo II se pensaba que el relevo en el papado podría ser ocasión de un cambio, pero no lo ha sido. Pasado medio año de pontificado de Benedicto XVI sin ninguna novedad, todo hace suponer que fundamentalmente estamos en una simple prolongación del pontificado de JPII³⁷. Así lo parece indicar también el desarrollo del Sínodo, que ha mantenido su llamada «metodología sinodal», meramente consultiva, su temática intraeclesial, sus negativas a las varias aperturas pastorales propuestas (comunidad a los divorciados vueltos a casar, etc.).

Así lo indica también el «documento de participación» para la Vª Conferencia del CELAM de 2007 en Aparecida SP, cuya temática ha sido ligera pero muy sustancialmente modificada por Benedicto XVI. El tema propuesto es: «Discípulos y misioneros de Jesucristo para que “en Él” nuestros pueblos tengan vida», y de Benedicto XVI proviene la matización “el Él”, que obviamente se presta a desviar la atención de la «Vida en abundancia» de que habla el Evangelio (Jn 10,10), estrictamente hacia la «vida cristiana», o la «vida eterna».

Sin entrar en absoluto a hacer un análisis de coyuntura del momento actual de la Iglesia sí queremos destacar dos puntos prominentes:

a) la situación grave de Europa, irreversible en opinión de muchos observadores³⁸, con abandonos millonarios, y con una buena porción de «Iglesia en exilio dentro de la propia Iglesia» (Alberto Moreira).

b) el deterioro progresivo de la Iglesia de la liberación en A.L. «En Brasil todavía son unos millones, y son activos, por lo que son respetados y oídos, pero en otros países latinoamericanos son virtualmente invisibles» (Moreira), habiendo conseguido Roma sus metas de desplazar y marginar a esta Iglesia. Es decir: la apoteosis de fuerza y vitalidad que el Concilio suscitó en la Iglesia latinoamericana, 40 años después está muy deteriorada, y en algunos países esa Iglesia está virtualmente muerta.

c) No se vislumbra salida, la Iglesia está en un impase, paralizada, como autosequestrada por la propia interpretación de que «no puede cambiar nada» en los campos en los que le son reclamados cambios (celibato, acceso de la mujer al sacerdocio, disciplina sacramental...),

³⁵ *Lumen Gentium* 40.

³⁶ Durante muchos años la Iglesia brasileña ha permanecido en el primer puesto del ranking de credibilidad de las instituciones en ese país.

³⁷ «El pasado 16 de octubre, aniversario de la elección de Juan Pablo II, el Papa manifestó en una entrevista a la televisión polaca que no piensa escribir tantos documentos como su predecesor, pues «sus 14 encíclicas, y sus abundantes cartas pastorales suponen un patrimonio riquísimo que todavía no ha sido suficientemente asimilado por la Iglesia». En una línea de humildad, y sin citar que él mismo ha contribuido notablemente a redactar buena parte de ese extenso Magisterio, Benedicto XVI anunció: “yo considero una misión mía esencial no publicar muchos documentos nuevos sino encargarme de que sean asimilados los de Juan Pablo II porque son un tesoro riquísimo. Son la interpretación auténtica del Concilio Vaticano II. El Papa era verdaderamente el hombre del Concilio”»: Diario ABC, Madrid. http://www.mercaba.org/BORRAR/2005/jesucristo_centra_la_primera_enc.htm

³⁸ «Na Europa já não há esperança: a decadência é irreversível. Ali pode ser encontrado o melhor museu do catolicismo, mas apenas um museu. Daqui a pouco virão centenas de milhões de chineses para visitá-lo»: COMBLIN, en LORSCHIEDER, *ibid*, 70.

porque serpia Dios mismo quien ha querido así las cosas y la Iglesia cree que no tiene autoridad para cambiar nada³⁹.

Todo sigue pues en una tensa calma, en una clara prolongación del «pontificado del miedo», con las espadas en alto en una Iglesia dividida en la que no se ven signos ni posibilidades de cambio. ¿A qué se debe todo ello?

Mirando la situación actual, después de esos 40 años de supuesta recepción de un concilio que quiso «aggiornare» definitivamente a la Iglesia, creo que se puede afirmar objetivamente, aunque nos duela, que la Iglesia no ha resuelto de hecho el encuentro con la «modernidad» (entendida en el sentido más amplio: la primera y la segunda ilustración, la democracia, la posmodernidad...).

Se dio de hecho la «superación teórica» del contencioso que la Iglesia sostenía con la modernidad, en el discernimiento que fue el Concilio, un evento lleno de un entusiasmo que casi parece imposible en una institución religiosa de alcance mundial. El Concilio no creó los problemas: simplemente, los puso al descubierto y permitió que se afrontaran.

Pero, después de tantos retrasos históricos acumulados, llegaba tarde, muy tarde... y no pudo evitar que con la agitación de la renovación se desmoronaran no pocas cosas que ya estaban a punto de caer. Hubo verdaderas «implosiones», caídas ruinosas de edificios que poco antes parecían dotados de todo su esplendor (por ejemplo, la teología neoescolástica, cayó, en pocos años, «por implosión»). Ello introdujo el miedo creciente y la vacilación, ambiente en el que diversos factores y coincidencias pusieron el poder en manos del sector retardatario.

Las causas por las que esto fue posible son varias:

-los mismos textos conciliares, fruto de un compromiso entre tendencias contrarias, tenían contradicciones, y huellas de la presencia de dos eclesiologías, de teologías diversas que podrían ser diferentemente invocadas mediante una lectura selectiva;

-no se canonizó el espíritu conciliar; quedaron ahí las disposiciones conciliares sin ser concretadas en jurisprudencia, con lo que bastaría realizar la reforma pendiente del derecho canónico para invalidar de hecho el espíritu conciliar;

-con la elección de JP II el poder cayó en las manos de sector resistente al CVII;

-y en esas manos, el poder fue utilizado efectivamente, deslealmente y sin escrúpulos, en favor de una ideología: imposición de opiniones teológicas individuales, sin más argumento que el argumento del poder (ni siquiera el argumento de autoridad), persiguiendo a la teología hasta el extremo de los silenciamientos y la excomunión, con una praxis de nombramientos ideológicamente unilaterales y a veces reconocidamente extremos (Recife, Holanda, Chur, San Salvador...).

A qué llevó todo esto: llevó a una reversión de la situación. A una auténtica involución. Se acusó al Concilio achacándole todos los problemas que se suscitaron en aquel momento, problemas que en realidad no eran más que traumas de transcurso obligado para la resolución de los problemas. Y se puso oficialmente en marcha un proceso de reinterpretación del Concilio⁴⁰. Se fueron deslegitimando y desmontando, desde la autoridad del poder del magisterio de la Iglesia por la vía no ya del discernimiento sino de la imposición, una a una, las transformaciones teológicas (citadas más arriba) que el concilio había provocado. Se fueron tomando medidas disciplinarias contrarias a los cambios que había producido el concilio (CIC, conferencias episcopales, transformación de los Sínodos con su «metodología sinodal» actual, etc.).

Efectivamente, la situación se ha revertido: «gobierna la minoría conciliar derrotada en el concilio», escribe con acierto Víctor Codina. En el «diálogo de discernimiento» que fue el Concilio, una minoría perdió, pero una vez que consiguió el poder prácticamente por casualidad, lo pasó a utilizar en favor de su opinión derrotada, para lograr imponerla sin diálogo y por la fuerza. La minoría derrotada está en el poder, y las decisiones mayoritarias de la Iglesia en el Concilio son desmontadas por esa minoría. Una situación claramente patológica, irracional mirada con ojos humanos, hizo que apareciera pronto la resistencia a la involución anti-conciliar.

³⁹ La última declaración en este sentido ha sido la del Sínodo de la Eucaristía, de 2005, que después de plantearse la posibilidad de dar acceso a la comunión a los divorciados vueltos a casar, ha declarado que la Iglesia no puede decidir en ello, porque «es una ley de Dios».

⁴⁰ Su aldabonazo más conocido fue el «Informe sobre la Fe» del card. Ratzinger entrevistado por Vittorio Messori.

El disenso apareció, fue creciendo y ha cobrado dimensiones masivas en la Iglesia, pero sus reclamos no son acogidos ni escuchados.

Una jerarquía sorda, que sigue adelante sola con los «movimientos» de masa más acríticos, mientras la juventud, las fuerzas vivas más influyentes de la sociedad, la teología, la «inteligencia», la mujer, los movimientos sociales y culturales... simplemente se desinteresan, o emigran, se autoexilian de la Iglesia, abandonan, con frecuencia escandalizados y con amargura. La «des cristianización» masiva de Europa sería el caso más dramático de este abandono.

Estamos en un impase. Todos, incluso los que están en el poder imponiendo esta situación, reconocen el «invierno» reinante, pero la institución no tiene capacidad de cambiar: ha apostado demasiado fuerte por esta involución, y no tendría credibilidad cualquier otra palabra dicha por esa generación: se impone un relevo. La institución no tiene personal capaz de comprender con lucidez la necesidad de un cambio, ni de emprender el diálogo necesario. Está atada de pies y manos con la práctica totalidad del episcopado elegido en tiempo de JP II bajo los citados criterios unilaterales y extremos. La Iglesia está como secuestrada, maniatada, sin capacidad de reacción, autosecuestrada por los mismos pastores que debieran despertarla y ponerla en camino.

Por su parte, quienes hicieron vida suya el concilio y la TL, no pueden cambiar: «perdieron la inocencia», y están ahora escandalizados y avergonzados ante la situación, incapaces de dar marcha atrás (está en juego su fidelidad de fe a principios mayores, a causas absolutas: el seguimiento de Jesús, la lucha por el Reino, la aceptación de la conflictividad jesuánica incluso frente a la Iglesia...). Consideran que tienen la razón, y que es la jerarquía la que ha traicionado al Concilio. El discurso oficial les resulta increíble y les resbala en una Iglesia que desterró el diálogo hace tiempo. No hay opinión pública en la Iglesia, no hay instancias de diálogo, lugares de encuentro o de búsqueda sincera de discernimiento, ni procesos conciliares o sinodales reales... La Iglesia atraviesa una etapa histórica de hierro.

Remitiéndose ambas contradictoriamente al Concilio, hay **dos posturas radicalmente contrarias**.

Por una parte están los que vivieron el Concilio con toda ilusión y lo trataron de poner en práctica con toda generosidad, y luego han sufrido 25 años de involución impuesta, de reversión conciliar reconocida públicamente.

Y por otro están los que se opusieron al Concilio, a los que se sumaron los que se arrepintieron del mismo. Después de haber estado en la oposición durante años, han acabado viendo impuesta oficialmente su propia posición opositora durante el pontificado de Juan Pablo II. Consideran que esta reversión del Concilio significa la recuperación de su verdadero. Reclaman que la suya es la verdadera lectura y –ahora sí- alaban al Concilio y exhibidamente lo consideran «un gran don de Dios para la Iglesia». Mientras media Iglesia y la mayor parte de la sociedad mundial reconocen sin ambages que ellos han sido los desmontadores del CVII.

Una parte de la iglesia tiene «la fuerza de la razón histórica» (diálogo con la historia), de la legitimidad conciliar (es la visión real y genuinamente conciliar, que luego fue desmantelada), y de la razón del futuro (es la que sigue abierta a nuevos desafíos).

La otra parte representa «la razón de la fuerza»: habiendo sido derrotada en el discernimiento libre y democrático del Concilio, se ha hecho con el poder como efecto fortuito de la elección del Cónclave de 1978, y desde allí se ha impuesto por la fuerza, utilizando inescrupulosamente en interés propio los mecanismos de gobierno y de derecho de nominación en una sociedad patológicamente autoritaria como la Iglesia católica, hasta que ha hecho que su ideología sea la única representada en todos los ámbitos y niveles de la Iglesia. Esta postura no representa un diálogo con la historia sino una perpetuación temerosa del pasado, y todo parece indicar que es incapaz de dar pasos hacia el futuro.

Y el CVII está ahí en medio, de hecho, dividiendo a unos y otros por su interpretación. No se avanza ni se puede avanzar, porque ni hay diálogo, ni credibilidad para que sea aceptado. Los últimos años de Juan Pablo II eran ya simplemente de convivencia pacífica irreconciliable, a la espera de que algún factor sorpresa –que nadie podía imaginar de dónde pudiera surgir- pudiera cambiar la situación. El ascenso de Benedicto XVI no representa el esperado cambio, sino todo lo contrario. A los ojos de muchos observadores, la Iglesia sigue estando en un **impase** real.

Haría falta abandonar el fundamentalismo de una autoridad iluminada que cree que posee en exclusiva la verdad, frente a media Iglesia que se comprometió sinceramente con el CVII, y entrar en un nuevo discernimiento, allí donde el camino del Concilio (diálogo y discernimiento

democráticos) fue truncado autoritariamente (por un «golpe de curia», al decir de González Faus). Otra reconciliación no va a ser posible. Pero dada la convicción de fe de una parte, y la sordera intransigente de la otra parte, todo parece indicar que tal reconciliación no va a producirse. Muchos analistas concuerdan en que lo previsible es que siga creciendo el distanciamiento entre el mundo y la Iglesia Católica, que siga dándose el éxodo masivo de cristianos y cristianas, que la jerarquía siga tranquilizándose con la participación de los «movimientos» conservadores, que el influjo y el prestigio social de la Iglesia llegue a mínimos históricos... y que en algunos lugares la Iglesia Católica acabe desapareciendo sencillamente por implosión. Tal vez sólo una nueva generación podrá plantearse un nuevo comienzo... si es que para entonces no es ya demasiado tarde.

Quiero terminar este intento de interpretación global también en forma de unas tesis conclusivas:

1. El CVII, de hecho, es un Concilio históricamente frustrado, revertido, pendiente de implementación en buena parte.
2. A los 40 años, su herencia está bloqueada, pendiente en buena parte, y la Iglesia dividida por su causa, aparentemente sin posibilidad de reconciliación.
3. A pesar del discurso oficial, intransigentemente sordo a toda crítica, la opinión pública adulta en la Iglesia la percibe mayoritariamente como en una situación «disfuncional», en un estado psicosocial «insano», si no «patológico».
4. A pesar del bloqueo, la situación no es precisamente estable, sino en deterioro: en invierno que no remite, sin perspectivas de superación de la crisis actual, con abandonos masivos incontenidos, con una notable deserción de la «intelligentzia» y de las fuerzas vivas creativas sociales, con descenso proporcional en la población mundial, con el avance de las sectas en diversos sectores de su membresía, con el «colapso» del cristianismo en el continente de más antigua tradición cristiana...

Postdata: Imaginando el futuro

Aunque ya hemos manifestado nuestra opinión de que la oscuridad de la situación actual no permite hacer pronósticos, queremos concluir forzando a la imaginación a señalar las posibles salidas a la situación actual. Nosotros nos imaginamos éstas:

- a) Agravamiento de la actual situación con el paso del tiempo. Puede ser que en un plazo no muy largo de tiempo la actual tendencia al deterioro aboque a la Iglesia a una situación claramente negativa o incluso insostenible, que obligue a cambiar de rumbo.
- b) Un relevo generacional (que es sólo una variación de la opción anterior): es muy posible que una generación nueva pueda reconocer con sinceridad el carácter ilegítimo de la situación actual.
- c) Un papa aperturista. Así como sólo un papa como Juan XXIII pudo poner en marcha la renovación de la Iglesia por el Vaticano II, sólo la elección de un papa aperturista podría dar un giro a la situación actual. No decimos que esto tal elección sea probable, sino que ésa es una de las pocas posibilidades de renovación que la Iglesia católica tiene, debido a su peculiar patología autoritaria monárquica.
- d) ¿Un nuevo concilio? La mayor parte de los analistas concuerdan en que hoy día, con el actual episcopado, un concilio sería tan irrelevante como los actuales sínodos, y que un concilio «ecuménico» tradicional (sólo episcopal) sería incapaz de resolver los problemas.
- e) Un movimiento de renovación de conciencia que mantenga en pie los valores originales del CVII y que mantenga viva la memoria de su utopía, de forma que la generación venidera pueda optar de nuevo por recuperar su significado y prolongarlo. Sólo la teología "libre" podrá hacer esta tarea, hablando con verdad y sinceridad por encima de las presiones y el miedo actualmente instalados en la Iglesia, introduciendo los nuevos temas a los que la oficialidad está ciega (teología pluralista y crisis epocal de la religión). Ése es actualmente el papel profético de la teología.

En todo caso, debemos continuar el camino del CVII:

- manteniendo su espíritu y su visión, y sosteniendo y apoyando los que han sido sus frutos más preciados en América Latina y el mundo;

- apoyando lo que fueron las recepciones creativas que prolongaron su espíritu, como la teología de la liberación;
- abriéndonos a los nuevos desafíos, principalmente a la relectura pluralista (me refiero a la teología del pluralismo religioso);
- abriéndonos a la nueva perspectiva de la «mutación» religiosa que se avecina.

América Latina sigue siendo el continente clave para el futuro del CVII en la Iglesia.

INTERPRETANDO OS SINAIS DESTES TEMPOS AGITADOS

Edênio Valle¹

1. Pede-se que eu faça, juntamente com o P. José Comblin, um balanço prospectivo destes 40 anos que decorreram desde o fim do Concílio Vaticano II, sem dúvida o evento mais marcante da vida da Igreja no século que apenas findou.

Julgo ser extremamente difícil fazer um balanço destes quatro agitados decênios que se passaram desde o dia em que o Vaticano II foi solenemente encerrado pelo Papa Paulo VI, aos 8 de dezembro de 1965. Mais difícil ainda me parece ser a tarefa de apontar com alguma segurança as perspectivas e caminhos que a Igreja assumirá nos próximos decênios. Principalmente por estar ao lado de um profundo conhecedor e crítico da vida da Igreja, o José Comblin, sinto-me duplamente pequeno ante as exigências de tal tarefa. Quem viver, verá!

2. Minha modesta colaboração ao debate se fará em três pontos. No primeiro farei uma espécie de balanço, centrando-me na idéia de que o Vaticano II foi uma tentativa válida e necessária de busca de uma nova "figura histórica" para uma Igreja que demorou demasiado em aceitar os desafios das mudanças que haviam ocorrido no mundo em especial após a revolução francesa e o advento da modernidade. Pretendo dizer e mostrar, com isto, que o projeto do Vaticano II ainda não se definiu inteiramente.

No segundo ponto, apontarei para os sinais dos tempos (alguns) que me parecem atuar e condicionar com maior força a instituição católica hoje.

Finalmente, em um terceiro ponto, tentarei apontar para algumas perspectivas e linhas de força que me parecem plausíveis e prováveis, um vez que marcam desafios e situações ainda não enfrentadas nas condições do mundo que o Concílio, em 1965, dizia tornarem *"urgente o dever da Igreja (de ser) como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano"* (LG 1).

I. Que figura histórica de Igreja?

1. Na vida de uma instituição como a Igreja Católica 40 anos não contam muito, mesmo quando se vive em um "câmbio de épocas", como alguns historiadores gostam de dizer referindo-se às polarizações e rupturas históricas ocorridas ao longo de um século que começou em 1914 ou 1918 e terminou em 1989 (Hobsbawm). Ao fazer um primeiro e sumário balanço destes 40 anos pós-conciliares, constato que este período -- apesar de sensacionais viradas históricas como o surpreendente e rápido desmoronamento do socialismo real -- não mudou de todo o quadro oferecido pela Igreja, embora o tenha inegavelmente alterado. E para melhor, no parecer abalizado de um conhecedor da Igreja² que escrevia há 20 anos atrás: *"o balanço apresenta-se positivo e tanto a igreja no Brasil como as Igrejas da América latina ganharam um rosto próprio, fizeram seu próprio caminho, consolidaram sua experiência eclesial, reataram as próprias raízes, produziram sua renovação tanto na vida das comunidades como dos religiosos e sacerdotes, principiaram a elaboração de uma reflexão bíblica e teológica que desse razão aos passos e à fé do povo"*.

Nos anos que se sucederam imediatamente ao Concílio houve um ímpeto renovador bastante expressivo que se fez sentir com especial força nos países de tradição ibero-americana. Ele soprou durante certo de tempo, mas cedo fizeram-se sentir os freios acionados pela central eclesiástica romana que, diga-se de passagem, nunca chegou a perder de todo o controle do que se passava nas demais Igrejas do mundo. Algo análogo se deu também em outras partes da

¹ PUCSP.

² Beozzo, J. Oscar (org.), *O Vaticano II e a Igreja Latino-Americana*, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 13.

Igreja. O presidente da Conferência Episcopal da Alemanha, o Cardeal Karl Lehmann³, falando desde uma perspectiva européia, divide em quatro fases os 40 anos que nos separam do Concílio. O primeiro período, segundo ele, foi carregado de entusiasmo e otimismo. Durou pouco. Já nos anos 70 e 80 mudam os ânimos e as orientações dominantes. Começa um retrocesso em relação às esperanças suscitadas pelo Concílio. Acentua-se a tensão entre duas linhas de interpretação do legado conciliar: uma defendia como urgente pôr um freio ao processo desencadeado pelo Concílio, reafirmando a importância de se salvaguardar e manter a disciplina e normas claras da instituição, para não se perder a unidade; a outra pensava que o mais conveniente seria acelerar corajosamente as mudanças. Depois, pelas circunstâncias que caracterizaram a evolução global da Europa, veio uma fase de recuo interno que fez com que a Igreja parasse. No momento, em uma quarta fase, estaria se dando uma retomada.

2. Olhando criticamente para o passado recente da Igreja da América Latina tenho a impressão de que boa parte das mudanças desejadas e necessárias estão ainda por se fazer. Não nego que muita coisa mudou, mas problemas essenciais mal chegaram a ter um primeiro e devido encaminhamento. Mudanças fortes como as sugeridas pelas noções teológicas de Povo de Deus, vocação de todos à santidade, Igreja essencialmente missionária, Igreja comunhão e serviço, subsidiariedade, laicado, sacerdócio batismal de todos os batizados, papel da mulher na Igreja, Igreja dos pobres, Igreja local, colégio episcopal, presbitério e modalidades de ministérios ordenados, diálogo interreligioso, reforma litúrgica, etc., foram sendo relegadas, no correr dos anos, a um modesto segundo plano. Em seu lugar, paralelamente a algumas aberturas importantes (colegialidade episcopal e ministerial, movimentos laicais, maior presença da mulher, organizações como as CEBs, pastorais sociais, Bíblia na mão do povo, postura sócio-política crítica, Cebis, inserção nos meios populares, vizinhança aos movimentos sociais, ética na política, etc.) tivemos uma recentralização modernizante do grande aparelho eclesial. Prevaleceram neste movimento centrípeto tendências modernizantes por vezes próximas à mentalidade que presidem as empresas consideradas bem gerenciadas. Tais desenvolvimentos, por um lado, permitiram à Igreja respirar e recuperar algum fôlego na nova sociedade e cultura pós-cristãs. Algo do prestígio gerado por essa feição “moderna” se viu por ocasião da morte do Papa João Paulo II e da eleição do novo Papa. Como raras vezes, o mundo parou para acompanhar a doença e o fêretro do Papa. Nunca tantos presidentes e reis se reuniram em torno ao esquife de um pontífice. Por outro lado, a Igreja teve que pagar pela relativa aceitação da parte de governos e dirigentes do mundo globalizado e pós-moderno que em sua ética e ação políticas leva pouco ou nada em conta o que a Igreja prega e defende.

Na ação pastoral constata-se um recesso quanto às preocupações sociais e percebe-se um surto evangelizador neo-pietista e conservador que conta com a simpatia e o apoio das autoridades centrais. Não é fácil discernir estes fatos e menos ainda dizer o que deles resultará no futuro próximo (digamos, dentro de 20 ou 30 anos).

3. Seja como for, o fato é que o quadro geral da Igreja de hoje não é a mesma dos tempos pré-conciliares, que tive a oportunidade de viver, primeiro no Brasil e, durante os estudos de teologia, na Europa dos anos 50. A transição está se fazendo muito lentamente. Resta um caminho empenhativo à frente. Tenho a impressão de que não se viabilizou o que o Concílio tinha teologicamente em mente, mas não podia perceber em sua realização histórica. O otimismo um tanto ingênuo dos anos que se seguiram ao Vaticano II e a Medellín quanto ao potencial transformador da Igreja já se esgotou há tempos, dando lugar ao desencanto e a uma relativa descrença quanto às possibilidades de uma renovação mais profunda. O julgamento a respeito do que está acontecendo e do irá acontecer no futuro próximo não é unânime. Dentro (e fora !) da Igreja forças contraditórias se contrapõem. Elas seguram a Igreja e colocam sua missão em uma encruzilhada histórica, cuja saída não pode ainda ser divisada claramente. Não falo de encruzilhada histórica em um sentido só metafórico. A Igreja acha-se perplexa e sem respostas sobre os caminhos melhores a serem por ela historicamente trilhados, em fidelidade ao Evangelho. As motivações e raízes do impasse a que aqui me refiro se situam na concretização da missão da igreja na atual conjuntura histórico-sociológica e cultural que o mundo vive hoje. Algo assim já foi vivido em outras circunstâncias da caminhada da Igreja. Aliás,

³ A fonte imediata que tenho em mãos sobre o pensamento, bastante conhecido, do Cardeal K. Lehmann vem do artigo de Godoy, Manoel. “Concílio Vaticano II: balanço e perspectivas à luz dos seus 40 anos, in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Fasc. 259, julho de 2005, p.591.

tal situação de impasse e decisão é mais de uma vez indicada pelo Antigo e pelo Novo Testamento. O Deuteronômio, por exemplo, menciona com especial ênfase a divergência dos caminhos que se oferecem ao Povo de Deus e exigem dele opções na linha da Aliança (cf. Deut. 5, 31-32 e 6, 4 – 9).

4. É preciso descrever melhor o que aqui estou chamando de “figura histórica” e de “encruzilhada”. Mais que na época de João XXIII, a figura de Igreja reforçada do século XVI aos nossos dias, já não corresponde ao que a Igreja precisa ser no mundo de hoje. Os relatos, estilos, crenças e modelos vigentes no passado já não dão resposta ao que o mundo precisa ouvir. Não se trata de uma questão de “doutrina”. É uma questão de prática e testemunho vivos. Como resultado de tal situação o mundo deixa de procurar na Igreja a luz e o sal de que tão dramaticamente carece e a Igreja, por seu lado, se encapsula para dentro, ensimesma-se ao invés de partir para um diálogo vital com o mundo que aí está.

O esvaziamento da figura histórica a que me refiro tem a ver é com os paradigmas⁴, com os modelos⁵, com a identidade social⁶ da Igreja, com sua realidade de instituição historicamente construída. A Igreja continua guiada e sustentada pela força do Espírito Santo, como em seus inícios (Atos, 15, 23 – 29). O que lhe está faltando é uma linguagem e uma estrutura que lhe permitam ser uma expressão válida e reconhecível do Reino prometido por Jesus Cristo. Ou seja, ela não encontrou ainda o rosto novo que com tanto entusiasmo foi sonhado pelo Vaticano II. O psicólogo social falaria de uma crise de sua “identidade social”, entendendo dizer com este termo que existe na Igreja uma crise que abrange a instituição e o processo social (as condições e dados psicossociais objetivos) pelo qual essa identidade se constrói.

Uma instituição social só possui uma figura histórica válida se e quando ela tem visibilidade reconhecida e aceita por seus próprios membros e pelos membros dos demais grupos sociais aos quais ela se sente referida. Não se trata apenas de uma estrutura e funcionamento internos adequados e bem azeitados. Nem, menos ainda, se trata da veracidade e validade internas de que qualquer instituição humana carece para poder subsistir com algum sentido. Trata-se de sua “*alma*”, de seu princípio unificador e propulsor profundos. Em Teologia chamamos este princípio de “*carisma*”, ou seja, no caso de nossa Igreja, do próprio Espírito de Jesus gratuitamente doado à ela por Deus e sempre renovado segundo as contingências históricas em que ela realiza sua vocação de sacramento universal do Reino.

5. À época do Concílio o Papa João XXIII teve a clara intuição de que era preciso perscrutar com enorme humildade os “*sinais dos tempos*” para corresponder ao que o Espírito estava dizendo à Igreja. De alguma maneira ele percebia que a configuração histórica até então vigente e até absolutizada pelas suas lideranças tinha um valor apenas relativo. Ela resultava de contingências e convergências que a foram plasmando ao longo de muitos séculos. Foi através destes condicionamentos bastante concretos que a Igreja deixou a formatação judaica que a caracterizou até o surgimento das comunidades paulinas e assumiu, pouco a pouco, uma feição adequada à cultura e ao pensamento greco-romanos. Depois, na baixa e alta Idade Média, vieram os ciclos históricos ligados aos povos chamados de bárbaros, cada um dos quais deixou sua marca no Catolicismo que chega a Trento, fruto de um formidável processo sincrético. Com o Renascimento e as grandes descobertas novos aspectos foram incorporados às concepções, crenças e costumes da Igreja. A modernidade, em especial após o século XVI, foi o pano vermelho que fez a instituição Igreja fechar-se como em um casulo, julgando ser seu dever evangélico condenar e/ou ignorar os sinais que a história lhe apresentava. O efeito final do longo processo de fechamento⁷ que vai de Trento ao Vaticano II foi a perda de plausibilidade da Igreja no e para o mundo. Vacilou sua identidade social. Entrou em crise a figura com que a Igreja

⁴ Cf Vários autores. *Teologia e novos paradigmas*, São Paulo, Soter e Edições Loyola, 1996.

⁵ Cf. Valle, Edênio. *Que futuro para a Vida religiosa no Brasil?*, Aparecida, Editora Santuário, Coleção Cadernos de Vida Religiosa 2, 1997p. 38 ss.

⁶ Cf Valle, Edênio, loc.cit. p. 44 s. e Grindel J. e Peters, S. “Religious Life Issues in a Time of Transition”, in: *Review for Religious*, 1992, No. 2, pp. 267 - 275

⁷ É importante ter presente que o Catolicismo brasileiro foi “reformado, após o Vaticano I em uma linha conservadora e fechada. A Igreja do Brasil que chega ao Vaticano II é caracterizada pela “restauração” e a “romanização” levadas a cabo de modo sistemático após a proclamação da República (1989). C. Azzi, Riolando. *A neocrisandade. Um projeto restaurador*, São Paulo, Paulus, 1994.

Católica Apostólica Romana havia se apresentado e sido reconhecida através de séculos. As expressões que tornavam vivo o seu carisma de Boa Nova haviam envelhecido e se petrificado. Como resultado veio a fragmentação e a busca de reformas dentro do mundo cristão. Foi o processo que criou o fosso entre a fé e a cultura, como inúmeras vezes sublinharam Paulo VI e João Paulo II. Um teólogo inglês dizia, pouco tempo atrás, que a Igreja dos séculos XIX e XX continuavam dando as mesmas respostas em si certas e válidas só que não mais para as perguntas que o mundo e os próprios católicos (os ministros ordenados, os religiosos e religiosas, os homens e mulheres que vivem na mesma comunidade eclesial) estão de fato fazendo. E completava dizendo que a solução adequada não está em defender a qualquer custo a instituição e seus modelos. Como em todas as outras grandes crises e purificações pelas quais passou o que a Igreja deve fazer é voltar radicalmente à sua vocação primeira e fontal: o Evangelho e a Pessoa de Jesus.

Na mesma direção vai a fala de um teólogo brasileiro⁸: “*o que está em jogo não é esse ou aquele elemento isolado, é o projeto de vida da Igreja em sua totalidade*”. Segundo o mesmo teólogo, a postura paradoxal (para a lógica do mundo) que o Evangelho aponta para a Igreja e que, no fundo, o mundo pede à ela, é a exodal e kenótica: para voltar a ser sinal e reconstruir sua identidade teológica, espiritual e social, ela deve volver ao que sempre foi a via do povo de Deus, ao que é seu dom carismático fontal, recebido e a ser transmitido: a fé. A exemplo do patriarca Abraão, ela deve deixar a terra segura em que plantou sua primeira esperança e partir, alentada pela força da Promessa, para o futuro que a Deus pertence, mas que só se constrói pela encarnação na história da humanidade.

II. Sinais dos tempos : provocações do Espírito

João Paulo II assumiu em seu vocabulário uma expressão que prefiro à de “*sinais dos tempos*”, por me parecer mais forte e mais adequada aos tempos em que vivemos, 40 anos passados do pentecostes conciliar dos anos 60 e 70. Ele falava da necessidade de perceber e responder às “*provoações*” que o Espírito Santo está fazendo à Igreja. Tal modo de falar me lembra o de Lucas no início de sua narrativa do caminho evangelizador de Jesus (cf. Lc, 4, 1-2). Ou seja, para mim os sinais tão carregados de contradições que podemos ver nos tempos atuais são uma “*pro-vocação*” que o Espírito faz a toda a comunidade de discípulos e discípulas, convocados pela Palavra de Deus. Este neologismo tem uma densidade teológica e bíblica evidente, mas é significativo também do ponto de vista daquele ângulo histórico-sociológico que estou dando à expressão “*figura histórica da Igreja*” e que, penso, João XXIII dava ao termo “*sinais dos tempos*”, usado também por Jesus.

Refletindo um pouco sobre alguns destes sinais ou provocações do Espírito à Igreja que caminha pelo século XXI a dentro, pensei em levantar os sinais que me parecem mais importantes em nossos dias. Podemos lê-los em na seqüência do que a *Gaudium et Spes* nos quis dizer em vários de seus capítulos inovando de todo o modo de falar do magistério da Igreja (cf G et Sp., no. 47–512). É um modo de falar retomado também por João Paulo II na *Redemptoris Missio*, ao falar de “*novos areópagos*” (RM, no. 37). Penso que no espírito da *Gaudium et Spes* (no. 333 ss.) vale a pena tomar a sério cada um destes sinais e todos eles em seu conjunto, sabendo que existe uma íntima conexão entre o designio salvífico de Deus e o que se passa na história.

1. O primeiro grande sinal que nos é dado foi batizado no vocabulário de nossa Igreja do Brasil com o nome de *globalização neo-liberal*. Sobre as duas vertentes (a globalização, de um lado, e, de outro, a forma neo-liberal adquirida pelo neo-capitalismo) muito já se escreveu. Vejo-as como profundamente imbricadas uma na outra. Saliento aqui três aspectos que mexem mais de perto com a dimensão social que faz parte essencial da evangelização:

- o caráter avassalador da implantação da economia de mercado com suas poderosas tecnologias de controle da produção e do consumo;
- a lógica perversa e inexorável deste sistema que leva à concentração da riqueza em todas as suas modalidades e à exclusão dos pobres do mundo inteiro;

⁸ Cf Palacio, Carlos. “O sacrifício de Israel: uma parábola da vida religiosa”, in: *Convergência*, 1992, No. 123, p. 359-376.

- a capacidade do novo sistema de atuar no plano da ideologia e do amoldamento cultural da população mundial, gerando uma espécie de “homo globalis”, cuja subjetividade está condicionada pelos valores e mitos do consumo imediato e interesses privados dos indivíduos, dos grupos e das organizações humanas em geral. O nome do ídolo novo é mercado.

2. Um segundo sinal é o da *migração de povos inteiros* de um a outro lugar da terra em busca de um lugar ao sol. Não se reduz o fenômeno a aspectos geográficos apenas. É uma migração que se observa também no plano dos comportamentos, das ideologias e dos valores. São dezenas de milhões os “deslocados” de todos os tipos no Brasil e na América Latina. As cidades brasileiras estão inchadas. As periferias geográficas e sociais explodem em variadas e novas formas urbanas de miséria, resistência e indignação. Existe hoje nos Estados Unidos um número crescente de brasileiros clandestinos e ilegais (fala-se em dois milhões). O mesmo se dá na Europa e no Japão.

3. Um terceiro sinal que mereceria larga atenção é o da *descartabilidade e provisoriedade* de tudo. Há uma macdonaldização generalizada de quase tudo, em função de sua utilidade imediata, eficiente e rápida (além de lucrativa, evidentemente para quem possui a cadeia de distribuição dos bens cobiçados por todos). O que exige solidariedade e cuidado com a casa de todos (a ecologia, o ecumenismo, o diálogo interreligioso), o que pede o sacrifício, abertura ao outro e horizontes voltados para um futuro novo e um “mundo diferente e possível”, dificilmente medra em tal clima de cultura. Além disto tal mentalidade, quando penetra na comunidade cristã, neutraliza a *carga contra-cultural* que o Evangelho, por seu caráter escatológico, traz em seu interior.

4. Um quarto sinal vem do que se passa no *mundo das religiões*. Sobem a dezenas de milhões os que mudaram de religião nos últimos 10 ou 20 anos no Brasil. Seriam cerca de 400 milhões os neo-pentecostais existentes no mundo, comprovando a existência de uma busca de espiritualidade em todos os países e em todos os segmentos da população. Nas classes de extração popular o vazio religioso se expressa em termos distintos dos observados nas classe médias. As pessoas de meia idade, até mais que os jovens, estão também em busca de um sentido para o existir. As religiões e espiritualidade orientais são apresentadas pela grande mídia como uma possível solução. Elas avançam nas classes médias espiritualmente abandonadas e carentes. Há também um número cada vez maior dos que se dizem “sem religião”. Não sem razão a Igreja Católica começou a falar da urgência de uma “catequese com adultos”.

Sem o pano de fundo do que aqui chamo de “migração” não se pode compreender o caráter “nômade” e “ecclético” das novas formas de busca presentes nas sociedades em praticamente qualquer lugar do mundo. Também a formação política e a responsabilidade social sofrem os efeitos anômicos e conflitivos desta “terra de ninguém”, onde a voz de comando é a dos que dominam os veículos de comunicação de massa. Sem raízes uma pessoa não possui dignidade e uma sociedade não pode falar de direitos. Tampouco o Evangelho pode dar todos os frutos de vida que fazem dele uma Boa Nova. Ao contrário, ele tenderá a ser ideologicamente desviado em função dos sonhos de “prosperidade” e bem estar individuais de cada um. Como se vê fora e dentro de nossa Igreja.

5. Um quinto sinal que julgo de formidável influência sobre a Igreja católica do século XXI é o que pode ser designado como a *desconstrução da fase européia* do cristianismo. No século XXI ele terá um rosto e um coração formados desde os que também no Vaticano II eram chamados de “gentes”, segundo a linguagem de uma velha tradição. O antigos “gentios” irão paulatinamente invadindo as Igrejas cristãs e assumindo os ministérios e a teologia que terá que se recriar desde conceitos que não têm sua matriz na Grécia ou no mundo bíblico. W. Bühlmann⁹ já advertia, pouco após o Concílio, para esta fundamental mudança de eixo. Para ele esta “passagem” representa uma das chaves de leitura mais importantes para se olhar o futuro da Igreja Católica e do Cristianismo. Cada vez mais é no antigo chamado “Terceiro Mundo” que as Igrejas cristãs ganham espaço. No interior da Igreja Católica, mantidas as tendências atuais, os sacerdotes e religiosos/as serão brevemente, em sua maioria, provenientes da Ásia, África e

⁹ Bühlmann, Walter. *The Coming of the Third Church: An Analysis of the Future of the Church*, Mariknoll – New York, Orbis Books, 1977.

América Latina. Como trabalhar com lucidez esta “deseuropeização” do Cristianismo ? Essa é uma temática que mal aparece no Vaticano II, embora este tenha sido o primeiro Concílio moderno em que se fez sentir a voz da África e da Ásia. Especialmente em sua fase final, quando as Igrejas do “terceiro mundo” foram conquistando uma visão mais clara de sua realidade e de sua identidade, essa voz e essa língua própria dos que antes eram o objeto das ‘missões além-fronteiras” se fez ouvir com força cada vez maior. No contexto do amanhã não bastará falar de “inculturação” no estilo de benevolência e concessão usado até agora pela Igreja. Breve, o diálogo com as culturas e as religiões, a opção pelos pobres e os compromissos sociais da fé cristã se fará desde pontos de vista inéditos. A fase em que o lugar europeu definia o todo será questionado e complementado por outros polos culturais que não os das tradições forjadas no e pelo ocidente europeu e cristão. O terceiro milênio cristão será, ao que tudo indica, mais que uma repetição das tradições veneráveis cunhadas na Europa da cristandade.

III. Perspectivas e linhas de força

1. As perspectivas aqui mencionadas têm em vista a construção de uma nova figura de Igreja. Não se está afirmando que tudo será novo no sentido revolucionário que a palavra “novo” tinha nos anos 60 e 70. No entanto, o novo de que se fala aqui como possível e necessário (por causa do Evangelho), não prescinde de uma visão histórica em que o avanço se dá através também de conflitos. O Reino padece violência e são os violentos os que o arrebata. A violência, além do mais, se inscreve na maneira como a realidade social se construiu, quase sempre pela via da dominação. O “martírio” continuará sendo o preço da verdadeira evangelização.

Além disto, é preciso deixar claro que a Igreja não precisa de mais documentos e pronunciamentos. Já os possui bons e em número mais que suficiente. O que falta é uma praxis cristã nova em um mundo que deixou para trás as concepções judaico-cristãs que durante um e meio milênio presidiram a história e a cultura do Ocidente. No mundo plural e globalizado outra deve ser essa praxis e outro o testemunho evangélico.

Para responder aos novos sinais dos tempos ousou indicar *algumas pistas* para mim decisivas. Considero-as como fundamentais para uma nova praxis evangelizadora de Igreja no século XXI:

- é preciso voltar à prática de um diálogo profético com os pobres, as religiões e as culturas como critério e base da evangelização do mundo hodierno;
- é preciso, nessa mesma linha, colocar-se de maneira social e politicamente clara do lado dos pobres e oprimidos da história, rejeitar alianças e conivências espúrias com poderes que oprimem e negam os valores do reino;
- é preciso favorecer a criação de comunidades vivas e participativas que sirvam de base para a prática cotidiana da fé e do testemunho. Elas poderão as poucos substituir as atuais estruturas paroquiais e mesmo diocesanas que devem assumir um papel mais como serviços e ministérios nos quais se faz a unidade, se encontra o apoio e se estabelecem coordenações adequadas às necessidades do todo da Igreja;
- é preciso, finalmente, retomar uma praxis na qual a Palavra de Deus seja efetivamente a fonte – escutada e partilhada – da vida da comunidade cristã. Sem essa escuta fiel e permanente da Palavra a Igreja não poderá nem guardar o que ela recebeu do Senhor através da mediação das gerações de fiéis e pastores (DV 174), nem criar a figura histórica que se faz imprescindível para que “o mundo inteiro ouvindo creia, crendo espere e esperando ame”(D.V. 1). Ou, em outras palavras, seu caráter sacramental não terá o chão que precisa para fazer o mundo “passar” aos valores do Reino.

2. A evangelização, vista desde essa perspectiva, tem *algumas facetas* que merecem ressaltos:

- a proclamação da Boa Nova – que é Jesus Cristo – se faz antes de tudo pelo testemunho de vida da comunidade de fé. Ela pede missionários e profetas que vão ao encontro, saindo das posições cômodas que sempre representaram o esvaziamento do carisma.

- O anúncio missionário deve ser sempre *samaritano*, bem na linha do que Jesus mostra na parábola (cf. Lc 10, 29 – 37). Ou seja, ele é carregado de misericórdia;
- Mas exige igualmente uma visão crítica das condições históricas, econômicas e sociais da sociedade em que ele é feito. Ou seja: a evangelização é justa.
- 3. Menciono, para terminar, *algumas urgências* que vejo como decorrentes da grande utopia que o Vaticano II apresentou à Igreja:
 - Uma urgência de primeira grandeza é a de estar atento à fenda crescente que está se instaurando entre o Evangelho e a cultura. Este é um desafio imenso para a Igreja evangelizadora. Põe-se de maneira diferenciadas em cada país ou continente, mas é um traço de nossa época.
 - Outra urgência é a de olhar de frente para o contencioso que existe dentro da própria Igreja Católica. Existe nela uma espécie de *agenda oculta* que inclui temas importantes, mas sobre as quais pesa um interdito. Proibições deste tipo são paliativas. Longe de resolver as questões a elas subjacentes as tornam mais agudas.
 - O sonho da *"comunhão e participação"* (Puebla) está por se concretizar. Ele passa pela discussão honesta e aberta de todos os pontos de vista que não põem em risco o que é irrenunciável na "Traditio" católica. Afeta de perto os serviços ministeriais que a Igreja carece ad intra e ad extra.
 - Há a necessidade de aceitar a fragilidade e vulnerabilidade da própria Igreja, despindo-se de posições de arrogância e auto-suficiência. A Igreja é de fato pecadora e santa como o reconhece a Lumen Gentium (L.G no. 8) e o confessou publicamente o Papa João Paulo II em um momento solene e profundo das comemorações da passagem ao novo milênio cristão. A certeza que é sinal de força e de verdade é a que Paulo nos apresenta na Primeira aos Coríntios: *"estive entre vós cheio de fraqueza, receio e tremor, minha palavra e pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de espírito e poder, a fim de que a vossa fé não se baseie na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus"* (1 Cor 1, 3-5).

Termino com uma consideração pessoal. Se de um lado, ao fazer um balanço desses 40 anos, sou obrigado a dizer que parte importante dos sonhos do Concílio não se verificaram, por outro não posso deixar de reconhecer que a Igreja caminhou. E caminhou para a frente.

Neste entretanto ela chegou a um patamar novo de consciência. O processo, para lá de suas ambigüidades internas, criou como que uma plataforma desde a qual se torna viável a construção efetiva de uma nova figura histórica da Igreja, como pretendia o Vaticano II. O fato de termos que esperar 40 anos para chegar a este ponto de lançamento pode à primeira vista surpreender. Quarenta 40 anos representam um tempo enorme na vida de uma pessoa, não, porém, de uma instituição como a Igreja Católica. Uma transformação do porte e da profundidade pedidos pelo Vaticano II não podia acontecer em questão de meia dúzia de anos. Ela só podia realizar-se no tempo nem curto nem longo determinado pela história.

Dizer que agora tornaram-se viáveis as mudanças almejadas não significa que elas se tornaram mais fáceis ou que elas acontecerão como a princípio imaginávamos. Igualmente, afirmar que temos agora um patamar adequado não quer dizer que já se tem a construção. Ou, ainda, dizer que a construção apenas se iniciou não equivale a dizer que nada se fez.

Minha convicção pessoal, hoje, vai no sentido de que é possível continuar sonhando e trabalhando em direção à utopia do Concílio. Por vezes penso que o ideal seria que a Igreja se reunisse de novo em um novo Concílio verdadeiramente "ecumênico", para, no mesmo espírito do Vaticano II, retomar as questões ainda sem resposta e as novas que se levantaram de lá para cá. O objetivo primeiro, ao lado de um balanço, seria o de buscar caminhos para tornar a Boa Nova do Reino inteligível à humanidade em seu todo, o que passaria necessariamente por uma nova figura histórica da Igreja. O importante não seria que este novo Concílio se chamasse de "Vaticano III" e, sim, que ele pudesse mostrar aos cristãos e aos não cristãos de modo mais fidedigno e compreensível que a Igreja de Jesus Cristo é um sinal de salvação e sacramento verdadeiro do Reino..

SINAIS DOS NOVOS TEMPOS 40 ANOS DEPOIS DO VATICANO II

José COMBLIN

Dado o tempo reduzido que me foi atribuído, darei apenas algumas pinceladas sobre os desafios que os novos tempos apresentam à Igreja cristã. Evocarei apenas 5 temas: o chamado “relativismo teológico”, o problema do clero, os “silêncios da doutrina social católica”, o desafio do pentecostalismo e a opção entre o poder e o não-poder.

1. O “relativismo teológico”

O cardeal Ratzinger denunciava “a ditadura do relativismo teológico”. Não sabemos se, como Papa, ainda vai denunciar essa ditadura. Esta expressão do cardeal manifestava como uma atitude de rejeição e até de raiva diante da evolução do pensamento no final do século XX e no início do século XXI. A própria palavra “relativismo” já é depreciativa no contexto eclesial. No entanto, independentemente das palavras usadas, trata-se de um dos desafios mais fundamentais do século. Pois, a questão do chamado relativismo veio para ficar e vai desafiar sem cessar os fundamentalismos.

O que é esse “relativismo teológico”? Em primeiro lugar precisamos partir da evolução contemporânea das ciências, sobretudo das ciências ditas exatas. Precisamente, as ciências ditas exatas descobriram que não eram exatas, e que não podiam chegar a um conhecimento absoluto e definitivo.

Depois de alguns descobrimentos famosos como a teoria da relatividade, a teoria dos quanta, ou as teorias do caos, as ciências chegaram à reconhecer que todo pensamento científico é situado no espaço e no tempo, nenhum pode ter validade universal, extra-temporal. Isto quer dizer que as ciências abandonaram a ambição de dizer a verdade sobre a realidade. Descobriram os seus limites e sabem que nunca poderão enunciar verdades transcendentais. Todo conhecimento científico é relativo. Os sonhos da modernidade apagaram-se.

Nas ciências da vida, os progressos são sensacionais. Mas o próprio desenvolvimento das ciências biológicas faz com que se multipliquem *ad infinitum* as disciplinas. Um biólogo vai saber tudo sobre um órgão e progressivamente saberá cada vez mais sobre um objeto cada vez mais limitado. No final da evolução, ninguém mais conhece o ser vivo na sua totalidade. Os médicos sabem tudo coletivamente sobre todos os órgãos do doente, mas não sabem o que é o doente e qual seria a solução para o doente. Um remédio que ajuda um órgão, destrói outro e assim por diante. O progresso leva ao mesmo tempo a um progresso ilimitado da investigação e a uma consciência cada vez mais clara dos limites da investigação. Para conhecer o ser humano, as ciências confessam os seus limites e reconhecem que é útil voltar a sabedorias tradicionais, aos conhecimentos fundados em milhares de anos de experiências humanas globais, embora feitas sem o rigor científico.

No que diz respeito à filosofia, a evolução é mais evidente ainda. Os séculos XVIII e XIX dedicaram-se a construir sistemas de filosofia. O século XX dedicou-se a destruir todos esses sistemas. O que se consagrou foi o pensamento leve, light. Qualquer certeza é suspeita. Qualquer sistematização é imediatamente atacada por muitos lados até que não sobre nada. Por trás desta evolução há a suspeita de que qualquer sistema de pensamento ou de filosofia é uma tentativa de dominação. Denuncia-se o pensamento como poder.

De fato experiências históricas mostram o laço estreito entre o pensamento e o poder. Estamos ainda numa fase de “pensamento único” imposto pelas forças econômicas do momento. Sentimos todos os dias a força do pensamento único, e o poder tremendo que exerce sobre as nações e sobre as mentes nas Universidades, como nos meios de comunicação. Daí uma insurreição crescente em contra da ditadura do pensamento único. A relativização aparece como movimento de libertação.

Nesse contexto, a teologia católica, sobretudo as sínteses oficiais como o famoso “catecismo católico” aparece exatamente como um desses grandes discursos condenados pela filosofia contemporânea. Ela aparece como uma apresentação da verdade, reconhecida como verdade absoluta, a mesma verdade de Deus. Pretende ter valor universal no tempo e no espaço. Está acima de qualquer historicidade. Ela é a verdade para sempre e em todas as culturas.

Esta teologia católica como sistema de verdades universais e transcendentais nasceu no século XVI no contexto da polêmica contra o protestantismo e no contexto do Concílio de Trento, que colocou a Igreja católica em estado de guerra contra a reforma protestante. Não foi por acaso que essa teologia nasceu na Espanha, em Salamanca. Ela predominou até a segunda guerra mundial, durante quase 400 anos. Entre parênteses, foram 400 anos de esterilidade intelectual total: das milhões de páginas escritas naquela época não subsiste nada.

A teologia foi máquina de poder. Ela devia estimular a luta contra as heresias, o protestantismo, o liberalismo, o socialismo. Ela devia manter na submissão intelectual todos os católicos unidos no mesmo combate contra a heresia.

Ora, apesar de tudo, esta teologia ainda subsiste e constitui a base da formação sacerdotal, embora com vergonha e com crises de arrependimento. Ela oferece aos alunos a “verdade” atemporal e universal. Claro está que ela é uma construção de guerra contra toda a cultura atual. Os alunos assim formados já se separam da cultura do seu tempo. Não é estranho que aparecem movimentos folclóricos como os arautos do evangelho: eles expressam bem o que são os sistemas de teologia aos olhos dos nossos contemporâneos.

No entanto, essa dogmática racionalizada e conceptualizada não estava nas origens do cristianismo. A Igreja afirma que quer transmitir a Bíblia e adota-la como referência prioritária. A prática é diferente, mas isto é outro problema. O que nos interessa aqui é que a Bíblia inteira está escrita num linguajar simbólico e não conceptual. Não é sistemática. Ela é múltipla porque oferece expressões nascidas em lugares diferentes em culturas diferentes. Ela não procura harmonizar, unificar, mas estabelece uma diversidade que permite um jogo de liberdade nas interpretações. Ela define um quadro, mas este quadro é diverso.

A Bíblia deixa muitas expressões numa certa indefinição, que é própria do linguajar simbólico. Não procura o rigor, salvo em algumas afirmações básicas, como a ressurreição de Jesus. Assim mesmo, o que se diz da ressurreição deixa a porta aberta para muitas especulações ou imaginações.

No decorrer dos tempos, sobretudo a partir do século XVI, os teólogos acharam que era melhor definir exatamente em conceitos os conteúdos da Bíblia. Acharam que os seus sistemas eram melhores, mais claros, e expressavam melhor a revelação divina. Esta opinião não está baseada em nada. Onde Deus diz que é melhor expressar em conceitos aquilo que quis expressar num linguajar simbólico? Se Deus escolheu o linguajar simbólico, não foi porque queria exatamente comunicar-se dessa maneira? A teologia é um progresso ou um desvio?

Se na Bíblia há descrições ou expressões indefinidas, suscetíveis de várias interpretações, não foi porque Deus quis assim? Com certeza não foi por ignorância de Jesus ou por descuido. Normalmente devemos pensar que a revelação foi feita assim porque Deus quis que fosse assim. A partir do momento em que se faz uma síntese feita de conceitos ligados entre si por um sistema de deduções, o cristianismo se expõe à acusação de ser um pensamento único, um projeto de dominação intelectual, um processo de manipulação das mentes e das consciências.

As sínteses teológicas são legítimas, com a condição de serem gratuitas, como jogos intelectuais, sem pretensão de impor um pensamento a outros. Quem tem teologia guarde essa teologia para o seu uso pessoal, mas não queira impor essa teologia a outros.

Ora, um cristianismo enunciado em linguajar simbólico tem muito mais possibilidade de ser entendido e aceito pelos contemporâneos do que um cristianismo enunciado em forma de sistema imperativo, dogmático como uma coleção de certezas sobre todas as realidades da vida.

A questão não é de relativismo, mas de fidelidade à revelação divina tal como ela entrou neste mundo. O que se relativiza são as construções sistemáticas relativas a contextos culturais bem determinados, que podem constituir máquinas de poder e de dominação sobre as mentes.

2. O problema do clero

Há uma crescente consciência na Igreja católica de que todos os problemas pastorais se concentram em torno de um problema fundamental que é o problema do clero. Não se trata das

peessoas, mas das estruturas. O que se questiona é o tipo de formação do clero, o modelo que se quer transmitir aos alunos, e que parece cada vez mais inadequado.

Ora, no direito canônico vigente o sacerdote ainda é tudo e o leigo não é nada, ou um pouco mais do que nada, porque toda a orientação pastoral vem dos sacerdotes, seja a partir da diocese, seja a partir da paróquia. As boas palavras com que são enunciados os cânones na nova edição do direito canônico não mudam nada dessa realidade.

Os futuros sacerdotes são preparados para administrar paróquias, não para evangelizar o mundo. Ora, as paróquias atingem apenas uma pequena proporção das pessoas que ainda se declaram católicas. A grande maioria da população está praticamente abandonada e não tem mais contatos com a Igreja como instituição.

A formação intelectual prepara o futuro sacerdote para lembrar e explicar a doutrina da Igreja aos paroquianos, não para ser testemunha do evangelho no meio do mundo. A formação prática orienta-o para as celebrações litúrgicas. Frequentemente a paróquia tem vários movimentos ou pastorais sobre as quais ele exerce uma autoridade total, ainda que não tenha recebido nenhuma formação para isso.

Há uma certa proporção de sacerdotes que têm personalidade suficiente para superar os limites da sua formação, mas não se pode esperar que um grande número tenha essa capacidade.

Na nova sociedade urbana a paróquia funciona como um gueto, um mundo fechado que tende a ser auto-suficiente, que tende a envolver todos os aspectos da vida dos seus membros. Desta maneira ela tira os leigos do seu mundo e procura reservar para si própria todas as energias dos seus paroquianos. A paróquia constitui uma sub-cultura que forma uma barreira intransponível: os de fora se sentem excluídos. Por isso muitos fogem da paróquia, principalmente as pessoas que estão mais implicadas na vida social, e por isso mesmo perdem contato com a Igreja. O clero não está presente nos lugares em que se desenvolve a sua vida.

Por isso o clero não tem capacidade ou disponibilidade, nem preparação pessoal para evangelizar. Fica esperando que cheguem os fiéis, mas não vai ao encontro do mundo. Não está mentalmente, psicologicamente, intelectualmente preparado para dialogar em forma de igualdade com os homens e as mulheres que estão metidos no mundo atual.

Durante 25 anos se repetiu o apelo à nova evangelização e não existe nova evangelização. Porque? Porque há uma estrutura que impede. Não há ninguém para pôr na prática essa nova evangelização.

É necessário ter outro tipo de comunidade: comunidades de pessoas que estão comprometidas no mesmo setor vital; e outro tipo de ministro: pessoas que podem animar espiritualmente, e animar pelo seu exemplo e pelo seu testemunho pessoal o compromisso dos leigos.

A espiritualidade sacerdotal da Escola francesa do século XVII fez do sacerdote um homem separado, sagrado, reservado ao culto. Este modelo já não funciona hoje em dia.

Não pode haver um modelo único e uniforme de sacerdote para todos os grupos e todas as classes da sociedade. São Carlos Borromeo, quando fundou os primeiros seminários no século XVI, fundou três seminários simultaneamente: um para o campo, outro para o centro da cidade e outro para os pobres. Ele estava muito consciente da necessidade de uma preparação específica porque o modo de evangelizar seria também específico. Depois dele se impõe o modelo francês que, fazendo do sacerdote o homem do culto, não vê problema nenhum na uniformidade. Hoje em dia sente-se uma falta quase total de sacerdotes para o mundo popular: que sejam de cultura popular, sejam povo no meio do povo, e não sejam prisioneiros de uma cultura burguesa que aprenderam no seminário.

Infelizmente não é provável que o problema dos sacerdotes seja tratado num futuro previsível. O mais provável é que a hierarquia se entregue aos Legionários de Cristo e outros movimentos sacerdotais fanáticos e fundamentalistas, que prometem que irão solucionar o problema quantitativo do clero e inundar o mundo de sacerdotes conquistadores. Desta maneira o problema será de novo adiado, mas não realmente resolvido porque os Legionários de Cristo não vão evangelizar a sociedade atual.

3. Os “silêncios da doutrina social católica”¹

Vou partir de fatos evocados pelo padre Calvez. Em primeiro lugar, ele nota que a doutrina social católica é quase totalmente desconhecida pelos próprios católicos e praticamente nunca é comunicada aos fiéis das paróquias. Ela é estudada apenas em alguns círculos muito restritos. Não chega a chamar a atenção.

Em segundo lugar, a doutrina social católica tem pouca repercussão na sociedade atual. Não parece ter capacidade de provocar mudanças. Nisto, a situação atual pode ser diferente da situação nos tempos de Vaticano II. Naquele tempo a democracia cristã estava nos governos em muitos países da Europa ocidental e tinha extensões em vários países da América latina, por exemplo no Chile, na Venezuela, na Costa Rica, e até no Brasil. Pode-se legitimamente atribuir à doutrina social católica uma parte de influência no estabelecimento da Sociedade de Bem-estar que se instalou na Europa ocidental depois da segunda Guerra Mundial. Hoje em dia a presença da doutrina católica é com certeza muito mais apagada.

Em terceiro lugar, Vaticano II não propôs nenhuma mudança fundamental para a sociedade. Naquele tempo o episcopado parece ter sido bastante otimista na apreciação da situação contemporânea e confiante no futuro. Deu a impressão de que achava que o sistema de Bem-estar poderia fornecer a solução aos problemas sociais do mundo. O Concílio não podia prever o retorno triunfal do liberalismo na década do 70 e nas décadas seguintes. Ninguém tinha previsto essa evolução. Mas poderia ter sido mais crítico do sistema capitalista como tal.

João Paulo II inovou com a encíclica *Laborem Exercens*. Fez do trabalho o atributo principal do ser humano. Desta maneira introduziu o tema da subjetividade na doutrina católica. Antes, na doutrina católica, o ser humano era o proprietário e a propriedade era o atributo fundamental que lhe permitia viver dignamente. Agora o problema se abre à condição mais atualizada, levando em conta a evolução do pensamento social: o trabalho está em questão nos debates sociais, o que mostra o ser humano como sujeito que participa da construção do mundo e não com o indivíduo isolado que se mantém graças à sua propriedade. Mais tarde, o Papa poderia ter desenvolvido mais a doutrina a partir do tema do trabalho e ter chegado a uma crítica básica do capitalismo, mas inclinou-se para outros interesses.

Ora, até agora há um grande silêncio da Igreja sobre o capitalismo em si. No entanto, a experiência das últimas décadas deixou muitos ensinamentos. Não basta denunciar o capitalismo selvagem, ou o capitalismo extremo, etc., é necessário exprimir o que significa para um cristão o sistema capitalista em si mesmo. É preciso dizer que todos juntos devem buscar outro modelo de sociedade. Este não se poderá construir de uma vez e será o resultado de muitas mudanças parciais. Mas é preciso saber aonde vamos, aonde temos que chegar. É preciso incentivar e apoiar todos os movimentos que elaboram um modelo alternativo de sociedade ou que lutam para instalar algumas novas estruturas inspiradas num novo modelo.

Outro problema, ligado ao atual modelo do capitalismo mundial, é a liberdade total do capital financeiro e a hegemonia que exerce de fato no governo das nações. Outro problema é o desemprego estrutural. Ao mesmo tempo estamos desde há duas décadas numa guerra das empresas contra os sindicatos, que estão agora muito deprimidos. Com isso as empresas conseguiram baixar os salários em todos os países do mundo. Os trabalhadores recebem uma porção cada vez menor do produto nacional.

Outro desafio é o fato de que até agora a doutrina social católica foi elaborada no maior segredo por um grupo seleto de conselheiros do Papa, sem nenhuma participação das Igrejas locais e sem ampla consulta ao povo cristão. Somente a Conferência episcopal dos Estados Unidos já fez a experiência de uma ampla consulta antes de elaborar documentos sociais. A não participação justifica de alguma maneira a indiferença dos católicos para com a doutrina social do Papa.

Porém, há algo mais importante. A ação social da Igreja desde Leão XIII fez-se por meio de documentos de doutrina. Naquele tempo ainda se dava importância a documentos escritos. Hoje em dia os documentos escritos são tão numerosos que já não chamam a atenção. Precisamos de gestos significativos. Precisamos de gestos muito simbólicos, feitos no momento oportuno, numa circunstância bem escolhida. Não importa enunciar uma doutrina universal. A Igreja deve expressar-se em casos particulares em lugares e tempos únicos para dar a entender qual é a sua mensagem. Somente gestos espetaculares chamam a atenção. Por exemplo a greve

¹ A expressão é o título de um livro muito significativo do padre Jean Yves Calvez, Paris, 1999.

de fome de dom Luis Flávio, bispo de Barra. Todas as televisões foram obrigadas a falar do assunto. Se a CNBB publica um documento sobre a questão, ninguém presta atenção.

O testemunho social da Igreja deve ser visível, situado e cheio de significado, dado por pessoas significativas. O Papa atrai mais a TV do que um bispo e um bispo mais do que um padre e um padre mais do que um leigo. Daí uma responsabilidade maior para quem está mais exposto à mídia.

Em lugar de doutrina social da Igreja precisamos de testemunho social da Igreja. O problema é que os documentos não comprometem e os gestos públicos comprometem. Para a burocracia vaticana, como em qualquer burocracia, este é o problema: como dar a impressão de tomar posição sem tomar posição? Para isso os documentos são excelentes. São redigidos com tantos matizes e tantos contornos, tantos incisos e tantos adjetivos, que dão a impressão de dizerem alguma coisa e não dizem nada.

4. O pentecostalismo

Harvey Cox escreveu um dia que o pentecostalismo era o maior fenômeno religioso ocorrido desde a reforma do século XVI. De fato, ele estimava que pelo menos uns 300 milhões de cristãos aderiram a uma denominação pentecostal e desde então o número continuou crescendo. Claro está que o fenômeno é importante e não pode ser descartado com um episódio sem conseqüências. Acho que ele veio para ficar. O pentecostalismo questiona toda a estrutura de cristandade, inclusive tudo o que subsistiu da cristandade medieval nas Igrejas ditas históricas, que também são herdeiras desta cristandade.

Não tenho a resposta ao desafio pentecostal, mas posso trazer alguns elementos de reflexão.

Em primeiro lugar, voltando para os evangelhos, temos que reconhecer que Jesus tem duas atitudes diferentes, e, à primeira vista contraditórias, no meio do povo da Galiléia.

Jesus foi interpelado e quase assaltado por todos os doentes, aleijados, endemoninhados, lunáticos e paralíticos como diz Mt 4,24. Essas pessoas são as massas populares, os pobres, os mais pobres. As massas vêm a Jesus procurando um milagre. Descubrem em Jesus um taumaturgo. Querem a saúde, a libertação do seu corpo prisioneiro da doença.

Pode-se imaginar que na descrição dos milagres a tradição oral tenha amplificado os fatos e que os primeiros escritos recolheram visões populares do acontecido. Mas não se pode duvidar que Jesus tenha sido taumaturgo. Ele aceitou ser visto como taumaturgo. O povo vinha a ele esperando milagres e Jesus se prestou a essa relação. Aceitou o papel de taumaturgo, ainda que não o tenha procurado voluntariamente. Alguns textos insinuam que ele trata de fugir, mas globalmente fez os milagres. Foi movido pela compaixão e não anuncia outra coisa aos que cura. Cura os doentes e estes saem felizes, mas não receberam uma mensagem mais explícita, não receberam a mensagem recolhida pelos discípulos. Taumaturgos havia em todos os países. O milagre é parte de todas as religiões e as massas populares buscam o milagre. Jesus entra na dinâmica do milagre, na religião do milagre.

Por outro lado, aos discípulos Jesus ensina um caminho: pede o seguimento e pede uma conversão, uma mudança de vida, deixando o passado para entrar numa vida nova. Ele não diz isso para as massas que cura. Ele tem dois evangelhos, um mais explícito para uma minoria e outro mais implícito para as massas.

Os milagres são sinais do reino de Deus, mas não aparecem necessariamente assim para os doentes que ficam curados. Para eles o reino de Deus é a saúde recuperada, e não vão mais longe.

Ora, durante 2000 anos para as massas dentro da cristandade a religião foi o milagre. Os povos tornaram-se cristãos por causa dos milagres. Multiplicaram-se os santos milagrosos, os objetos milagrosos, por exemplo os corpos dos santos. Cidades podiam fazer a guerra para conquistar relíquias porque essas relíquias eram garantia de saúde. A motivação básica das massas cristãs foi o milagre. Este tomou feições diferentes de acordo com as implantações culturais, mas é um dado constante da história.

Ora, hoje ainda, a procura do milagre ainda é o argumento religioso mais forte. Se a gente pergunta às pessoas: quais foram as suas experiências de Deus? Todos respondem contando milagres. Todos já tiveram milagres na sua vida e podem contar milagres que aconteceram na família e entre os amigos e conhecidos. O milagre para eles é realidade cotidiana.

A fome de milagre é constante porque os problemas são permanentes, sobretudo os problemas de saúde. O milagre é a resposta a todos os problemas para os quais não existe resposta humana. Para as massas pobres não existe resposta humana aos seus problemas. E até em famílias de classe média há problemas que o dinheiro não consegue resolver.

As Igrejas pentecostais oferecem os milagres. Oferecem uma resposta às massas humanas angustiadas por problemas urgentes, dolorosos. Se não houvesse os milagres de Deus, as massas não teriam esperança nenhuma.

Diante desta situação, durante algumas décadas a resposta foi: devemos conscientizar as massas para que tenham uma fé de discípulos. Agora, depois de muitos anos, precisamos observar os resultados. Não conseguimos conscientizar as massas. Esta era uma tarefa impossível. Foi possível conscientizar apenas uma pequena minoria. As CEBs não reúnem as massas, mas uma elite entre os pobres, aqueles que já tem uma vida de alguma maneira organizada. As massas ficaram abandonadas.

Nas Igrejas pentecostais as massas recebem milhares e milhares de milagres, qualquer que seja a explicação científica que se possa dar ao fato. Em todo caso para as pessoas favorecidas, não há dúvida: foi Jesus quem me curou.

Porque as massas procuram os milagres nas Igrejas pentecostais e não os procuram mais nas tradições católicas, com os santos católicos tradicionais? Em primeiro lugar, ainda há uma maioria que recorre aos milagres católicos. No entanto, essa maioria vai diminuindo de forma acelerada até o ponto de assustar o arcebispo de São Paulo.

Alguns fatos podem explicar em parte o fenômeno. Primeiro, os pentecostais estão presentes nas massas enquanto que a Igreja católica tem uma presença muito fraca nelas. Os pentecostais reagem imediatamente quando se abre um conjunto habitacional novo, um vila nova. A Igreja católica reage muito mais tarde, com um ritmo de burocracia. No distrito Marcos Moura, vizinho meu, há uns 5.000 habitantes, todos pobres e muito pobres, gente que teve de sair do campo recentemente. Ali há 84 capelas pentecostais e 3 comunidades católicas. Notemos que esta é uma boa paróquia: é excepcional que haja 3 comunidades católicas num distrito semelhante. Assim mesmo, chegaram 84 pastores em poucos meses. A paróquia não pode mandar 84 missionários porque não os formou e não está no seu imaginário. Poderia ter 84 missionários, mas os padres não foram formados com esse projeto.

Em segundo lugar, os pastores pertencem à cultura popular e falam o linguajar que o povo entende. Os padres adotaram a cultura de classe média e não são entendidos, mesmo quando estão presentes.

Em terceiro lugar, os padres católicos não falam de Jesus. Ignoram Jesus. Prestem atenção aos sermões dos padres. Falam da Igreja, da paróquia, das pastorais, do programa de atividades paroquiais para a semana que vem, mas não falam de Jesus. Têm a obsessão da Igreja e falam como representantes da Igreja e não como testemunhas de Jesus. Por sinal não falam de sua fé, mas falam da doutrina objetiva da Igreja, o que não interessa a ninguém.

Na Igreja católica não existe o fervor missionário que há nas denominações pentecostais. Tudo isso questiona a pastoral popular.

5. As duas opções

Em Medellín e Puebla os representantes dos bispos latino-americanos fizeram opção pelos pobres. Esta opção nunca foi aceita e foi combatida pela Igreja romana. Esta conseguiu eliminar a opção pelos pobres do texto final do Sínodo da América, reunido em Roma por ocasião do jubileu. Na prática, a opção pelos pobres não se aplicou no conjunto das Igrejas, porque logo depois de Puebla estas procuraram uma aproximação maior com a burguesia, o que se deu pelos novos "movimentos". A direção efetiva das Igrejas foi assumida cada vez mais pelos chamados "movimentos", que são movimentos burgueses, todos com uma teologia conservadora.

Hoje em dia, diante do agravamento da situação social, diante da contestação crescente que se expressa no mundo inteiro contra o sistema de globalização neoliberal, a questão reaparece: a Igreja está a favor dos ricos ou a favor dos pobres? Não se trata de uma mera questão de palavras. Pelas palavras todos estão em favor da promoção dos pobres e todos se proclamam a serviço da libertação dos pobres. Mas os discursos nada significam. É necessário ver os fatos e os resultados concretos.

Uma opção pelos ricos é muito possível e constitui uma tentação muito forte. É a opção pelo poder. A Igreja tem possibilidade de acumular muito poder nesta sociedade atual? Tem sim,

com toda certeza. Aliás, a Igreja já ficou muito rica nas últimas décadas. Não a Igreja das dioceses ou das paróquias populares, mas a Igreja dos movimentos. Por exemplo, a Renovação Carismática é muito rica; os Legionários de Cristo são muito ricos, e outros movimentos talvez não sejam tão ricos, mas representam uma cultura de ricos. Este poder pode aumentar, as circunstâncias são favoráveis.

Os governos neoliberais sentem que a sua base social se torna mais frágil. Os poderes econômicos começam a ter medo do ressurgimento possível de movimentos sociais. Tanto os governos como os poderes econômicos podem apreciar o apoio ideológico que as Igrejas podem lhes dar. Os poderosos podem retribuir generosamente o apoio que a Igreja pode lhes dar.

O silêncio da Igreja sobre as estruturas estabelecidas já é uma grande ajuda. O silêncio tem uma força estabilizadora muito grande.

Para fazer opção pelo poder bastaria continuar na linha dominante da atualidade. Atualmente a Igreja, sobretudo na América latina, está acumulando poder e ferramentas de poder. O *Opus Dei* mostra o caminho, e muitos outros movimentos seguem a bandeira do poder. Eles mantêm o silêncio sobre as estruturas sociais e aproveitam as oportunidades que a sociedade capitalista lhes oferece. E são muitas.

É possível uma opção pelos pobres no sentido de Medellín e Puebla no contexto atual? A situação mudou e o conteúdo de uma opção pelos pobres também mudou. Seria uma presença dentro do conjunto de organizações que lutam contra o modelo atual. Seria uma presença da Igreja no meio dos pobres, o que somente seria possível pela promoção de missionários populares, já que o clero na sua forma atual não tem nenhuma disposição para entrar nesse caminho. Seria conceder a necessária autonomia às comunidades cristãs populares sob a direção dos seus missionários.

Há uma circunstância favorável, que é o descobrimento recente por parte da hierarquia de que as massas populares estão abandonando a Igreja Católica. Esta nova consciência pode provocar uma reflexão e uma vontade de impedir que essa fuga seja completa. Pode haver um desejo forte de conservar uma presença nas massas populares. No entanto, seria necessário ter coragem de criar as instituições e os espaços necessários para que possa surgir uma verdadeira Igreja popular. Existe o perigo de se buscar refúgio em alternativas ineficazes, como por exemplo, pensar que uma TV católica vai manter as massas no seio da Igreja. Se a Igreja católica quer manter sua presença nas massas populares precisa fazer muito mais do que isso, precisa mudar estruturas mesmo. O clero não vai poder assumir essa tarefa. Por conseguinte, precisa preparar urgentemente outro tipo de ministério, popular e missionário.

No presente momento a instituição está como numa fase de espera. Muitos aguardam que venha desde Roma uma orientação. Porém, é muito difícil que daí apareça uma orientação. As burocracias não dão orientações. Por isso a espera parece ser muitas vezes uma espera vazia.

Aguardamos a chegada de lideranças autênticas para lançar e dirigir o movimento. Sem lideranças proféticas, nada vai acontecer. Abramos os olhos para ver de onde elas vão chegar. Não é possível que Deus tenha abandonado sua Igreja. As lideranças já devem estar presentes, ainda ocultas, desconhecidas, escondidas. Vamos aguardar a manifestação pública.

UMA LEITURA DA GAUDIUM ET SPES NA PERSPECTIVA DE MULHERES LATINO-AMERICANAS

Maria Cecília Domezi

Que todos considerem como obrigação sagrada enumerar as relações sociais entre os principais deveres do homem de hoje e observá-las¹.

Para beber das fontes do Concílio Vaticano II, parece inútil a pretensão de se usar, como instrumento, algo que ultrapasse as humildes dimensões de uma canequinha. Mas não se pode deixar de contemplar a abundância de águas transparentes que fluem, desperdiçando-se, arriscando-se a não encontrarem tantas sedes quanta vida elas ofertam.

Esta imagem permite ousar uma reflexão “pequena” e mais localizada, colhida do manancial da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, acerca da Igreja no mundo contemporâneo². A escolha deste documento conciliar é devido a sua virada na teologia, que passa a ser humanista e aberta ao processo modernizador, depois de uma longa trajetória de fuga do mundo. À época do Concílio Vaticano I, o que se via na Igreja Católica Romana, no contraponto radical às reivindicações civis de liberdade, igualdade, fraternidade, era um afunilamento de poder levado ao máximo, dentro da hierarquia clerical masculina. Refugiada num ostracismo, mas autoritária ao extremo e ativa em condenar quem pensasse de modo diferente, a Igreja era a própria face do medo.

E é justamente a partir do processo chamado de modernidade, nada linear e perpassado de contraposições em seu interior, que se pode tentar fazer uma compreensão através da incorporação de uma consciência crítica de gênero. Esta perspectiva de análise se coloca numa tentativa de superar a pretensão do pensamento modernista de ser produtor da “grande teoria”, na qual se pode desvendar uma falsa neutralidade³.

¹ *Gaudium et Spes*, n. 30. Daqui para a frente, as citações deste documento do Concílio Vaticano II se farão pela abreviatura GS.

² A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* resultou de intensos trabalhos conciliares, desde a idéia lançada pelo cardeal Suenens, no final da primeira sessão conciliar, até sua aprovação definitiva na última sessão. Cf. nota introdutória, in *Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 142. Ela se desenvolveu a partir do 17o. esquema, último dos que chegaram às vésperas do Concílio, vindo do processo de preparação, e que resultaram nos 16 documentos finais, já que um deles, o De Beata Vergine, acabou se tornando o capítulo VIII da *Lumen Gentium*. O 17o. esquema acolheu diversos outros esquemas que se referiam à ordem econômica e social e às novas demandas que vinham do Terceiro Mundo, bem como de setores sensíveis do episcopado europeu, tornando-se o laboratório para uma multiplicidade de redações do chamado “esquema XIII”, que desembocou na *Gaudium et Spes*. Cf. BEOZZO, José Oscar. “O Concílio Vaticano II. Etapa preparatória”. In: LORSCHIEDER, Aloísio et al. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 23.

³ Esta é a postura de BARRET, Michèle e PHILLIPS, Anne. *Desestabilizing theory: Contemporary feminist debates*. Califórnia: Stanford University Press, 1992. Por causa da idéia iluminista da universalidade, com tendências totalizadoras, a teoria social feminista é atravessada por algumas ambigüidades e tensões. As feministas de postura crítica à modernidade, geralmente, reivindicam a consideração das particularidades das culturas e do pensamento que privilegia a indeterminação, a fragmentação, a diferença e a heterogeneidade, onde se encontram também forças libertadoras. Nesta direção se tem, por exemplo: SORJ, Bila. “O Feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade”. In: COSTA, Albertina de Oliveira e BRUSCHINI, Cristina. *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, p. 15-23. HARDING, Sandra. “A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista”. *Estudos Feministas*, vol. 1, n. 1, p. 7-32, 1993. HARAWAY, Donna. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu. Situando diferenças*, n. 5, Campinas: Pagu, 1995, p.

O debate das teorias feministas, junto com as políticas feministas, desde a década de 70, passou da reivindicação de igualdade entre homens e mulheres para uma reivindicação da diferença entre elas e eles, e daí para a de uma política das identidades, com o acréscimo dos deslocamentos: do marco macrossociológico, de cunho modernista, para os estudos locais; das análises transculturais do patriarcado à complexa e histórica interação de sexo, raça e classe; de noções de uma identidade feminina ou de interesses das mulheres à instabilidade da identidade feminina, com as ativas criações e recriações das mulheres a partir de reais necessidades⁴.

1. Olhar o mundo por debaixo da mesa

Há no evangelho de Marcos a narrativa de um fato que pode iluminar nossa reflexão. Trata-se de uma mulher siro-fenícia, que, por ser de cultura grega, era tratada pelos judeus como “pagã”. Ao atirar-se aos pés de Jesus, implorando-lhe a cura de sua filha que estava possuída por um espírito impuro, dele recebeu a resposta óbvia de um judaísmo pautado nas leis de pureza ritual: “Deixa que primeiro os filhos se saciem porque não é bom tirar o pão dos filhos e atirá-lo aos cachorrinhos”. Jesus arrefecia o impacto da dura palavra “cães”, com a qual os judeus se referiam aos “impuros” pagãos, pondo-a no diminutivo. A resposta da mulher se reveste daquele aparente conformismo que diz “é verdade, Senhor”, mas que opera a resistência à maneira da bricolagem. Ela compõe uma saída possível com os “restos” que podem ser reciclados: “mas também os cachorrinhos comem, debaixo da mesa, as migalhas das crianças!” E a palavra que Jesus lhe acrescenta se volta para a força da palavra dela: “Pelo que disseste, vai: o demônio já saiu da tua filha”⁵.

Digamos que, por debaixo da mesa, a visão de mundo de uma mulher multiplamente excluída, no tempo de Jesus, era capaz de provocar uma fértil desestabilização nas categorias teológicas patriarcalistas. A maneira das migalhas que crianças descuidadas deixam cair da mesa, a ação de Deus libertador é apropriada por pessoas que estão à margem do exclusivismo dos “puros”. A necessidade premente desta mulher, de libertar sua filha do espírito impuro, evidencia a divisão hierarquizada de tantas sociedades com suas religiões, que deixam em prejuízo a mulher e seu corpo, colocado como “bode expiatório” dos medos e inseguranças de homens dominadores.

É oportuno o estudo da filósofa Robin Schott, que, ao tecer sua crítica à objetividade moderna na Filosofia, busca a origem e a genealogia do pensamento que, por tanto tempo, tem associado o corpo, principalmente o das mulheres, com a poluição que impede à razão o puro conhecimento. Este pensamento, que segue na tradição religiosa e filosófica como verdade abrangente e despreconcebida, tem passado por transposições e traduções funestas às mulheres, em diversos momentos da história. E sua origem primordial esteve simplesmente no medo da morte, presente na cosmovisão e religião dos antigos grupos humanos da Grécia. A sexualidade era temida por remeter ao destino mortal, e a morte era entendida como a principal fonte de impureza⁶.

7-41. Diante da pluralidade conceitual da categoria de conhecimento chamada “gênero”, em diferentes perspectivas filosóficas e políticas, o olhar “feminista” se lança numa postura contrária às compreensões de determinismo biológico. A perspectiva é a das formas culturalmente específicas de masculinidade e feminilidade, convencionadas na distinção do sexo biológico. Cf. SCHIENBINGER, Londa. *O feminismo mudou a ciência?* Trad. de Raul Fiker. Bauru, SP: Edusc, 2004. p. 19-48.

⁴ SCHIENBINGER, op. cit., p. 145-151.

⁵ Marcos 7,24-30. Mateus 15,21-28 narra o mesmo episódio, dizendo que a mulher era cananéia, da região de Tiro e Sidônia. Situada no chamado texto “intermediário de Marcos”, seção que vai de Mc 6,30 a 8,10, esta narrativa tem a intenção de afirmar que a mesa de Jesus, inicialmente aberta aos judeus, deve acolher também os pagãos. Ao que parece, uma fonte documental mais arcaica falava da cura da filha de uma mulher da Galiléia, mas o texto intermediário de Marcos colocou esta cura na região de Tiro e mostrou Jesus aceitando finalmente que os “cãezinhos”, apelido dado pelos judeus aos pagãos, comam das migalhas que caem da mesa dos filhos. Cf. MORIN, Émile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. Trad. de Vicente Ferreira de Souza. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 97.

⁶ SCHOTT, Robin May. *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia*. Trad. de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996. A morte,

Ocorre que a ascética da religião orfíca, com acento na individuação, fixou-se na pureza da alma, transformando em princípio espiritual interno aquela purificação que se efetivava através de ritual externo. Ficou a idéia de que os homens escapam do ciclo da vida escapando das mulheres, mas estas permanecem presas a esse ciclo porque é através delas que ocorre o nascimento, do qual resulta a morte. O ideal platônico do conhecimento puro, ligado a uma concepção do corpo e das mulheres como fontes poluidoras, partiu das práticas sociais e religiosas do mundo grego da época de Platão. E o padrão de misoginia da ascética orfista entrou na tradição filosófica e no clero cristão⁷. Além disso tudo, ainda recebemos influências das leis de pureza e da forte hierarquização sacerdotal, da parte do patriarcalismo judaico⁸.

É preciso que todos e todas se dêem conta do absurdo que é a longa duração do tratamento patriarcal às mulheres como impuras e perigosas. Uma das críticas que devem ser feitas ao processo modernizador é a de não ter operado uma ruptura com esta indecência.

Aliás, "indecente", nos anos 60, parecia ser o movimento feminista. Foi um significativo esforço do Vaticano II olhar as reivindicações feministas. Embora ainda na concepção de "papéis" diferenciadores enquanto sexo, enxergou-as e "auscultou-as" graças à sua visão aguçada para o que entendia como "os sinais dos tempos"⁹. "As mulheres reivindicam, onde ainda não a conseguiram, sua paridade de direito e de fato com os homens" (GS, 9). Diante do fato inegável da crescente entrada das mulheres no trabalho profissional, o Concílio entende que é preciso possibilitar-lhes assumir plenamente, de acordo com a própria índole, o papel que lhes toca. Todos devem reconhecer e promover a participação específica e necessária da mulher na vida cultural (GS, 60).

"Papéis" atribuídos nos remetem novamente ao pensamento bem arranjado e cimentado pela filosofia e pela teologia.

Agostinho, entre os Pais da Igreja, em sua teologia da concupiscência, construiu a identidade sexual dos homens como dominação e a das mulheres como submissão. A vontade governa o corpo com seus desejos, associado ao feminino, subordinando-o à razão da alma, que é associada ao masculino. Tomás de Aquino, embora admitindo que tanto o homem quanto a mulher têm uma alma, à imagem de Deus e assexuada, reafirma os antigos valores ascéticos na base racionalista, via Aristóteles, e dá como fato natural a subordinação da mulher ao homem. As operações da razão e a busca do conhecimento pertencem ao masculino, função mais nobre

como parte do ciclo da vida, era entendida na ligação com a fertilidade da terra, numa ambigüidade de bem e de força funesta. A contaminação da morte, que atingia mais as mulheres por seu papel visível na reprodução, era eliminada por meio de rituais de esconjúrio e tabus em relação aos mortos. Ibidem, capítulo II.

⁷ Ibidem.

⁸ As mulheres tinham mais oportunidades no judaísmo antigo, apesar do seu patriarcalismo. Com a constituição das cidades, os varões foram assumindo cada vez mais todos os instrumentos do poder social e emergiu um antifeminismo generalizado, especialmente na época pós-exílica. O livro do Eclesiástico louva a mulher diligente (26,1-14), mas também traz um aberto antifeminismo. Os relatos javistas da criação de Eva e da queda original (Gn 2,18-25; 3,1-19), por serem literariamente tardios, acabaram por reforçar uma exegese masculinizante, passada assim ao longo dos séculos. A mensagem libertária de Jesus se coloca neste quadro de antifeminismo, que discriminava social e religiosamente a mulher: por não ser circuncidada, não tinha plena pertença à aliança com Deus; por sua condição biológica, era obrigada a rigorosos preceitos de purificação; e ainda personificava Eva, com toda a carga de culpa a ela atribuída. Embora Jesus não tenha feito uma pregação explícita de libertação da mulher, colocou um princípio libertador que incide sobre a situação de dominação feminina: o Reino de Deus tem como destinatários primeiros os pobres, marginalizados e oprimidos, o que inclui especialmente as mulheres. E também, em suas práticas, Jesus quebrou diversos tabus do seu tempo em relação às mulheres, incluiu-as em suas parábolas em relações simétricas com os homens e defendeu a dignidade delas. A partir de Jesus, a mulher emerge como pessoa e filha de Deus, destinatária da boa-nova e chamada a ser membro da nova comunidade do Reino de Deus. Cf. BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979, p. 76-79.

⁹ João XXIII, em sua encíclica *Pacem in Terris*, n. 39-42, indica três sinais dos tempos: a gradual ascensão socioeconômica das classes trabalhadoras, o ingresso da mulher na vida pública e o fim do colonialismo.

da existência, com sua tarefa ativa da “operação vital”. À mulher, naturalmente subordinada ao homem por seu menor critério racional, cujo sexo é passivo e inferior, com maior afinidade com as paixões, cabem a tarefa reprodutiva e os cuidados temporais, como as preocupações com a casa e as crianças¹⁰.

A Reforma Protestante, embora rejeitando o celibato e os votos monásticos, manteve esse *continuum* de associação da mulher com a impureza. Estendeu para o cotidiano dos cristãos o metódico controle dos sentimentos e desejos para atingir a castidade da mente. Viu o casamento como remédio à concupiscência, ainda que parcial. O homem, “cabeça e salvador da mulher”, representa o aspecto superior da existência, enquanto ela, “ajuda e carne do homem”, representa o inferior, o sexo mais fraco e dado aos vícios. As mulheres não servem para a vida intelectual. Dar à luz é seu único aspecto redentor, num ideal de mães religiosas e cumpridoras de seus deveres no lar¹¹.

Esse pensamento entrou na modernidade. O método experimental baconiano, apoiado nas dicotomias homem/mulher, pensamento/matéria, objeto/sujeito, razão/emoção, formula uma filosofia de caráter viril dominador. O domínio científico, conjugado ao masculino, impõe-se sobre a natureza, a mulher e o mundo ocidental. Desde então, a ciência tem-se apresentado como neutra, objetiva e universal, com um “sagrado” domínio que não pode ser contestado¹².

Kant declara formular uma teoria da subjetividade puramente desinteressada. Mas foi influenciado tanto pela interpretação de valores ascéticos, que põem em prejuízo as mulheres, como por interesses econômicos nos moldes capitalistas. Com sua dessensualização da experiência sensível, ele passou da dimensão religiosa para a dimensão econômica de pureza. A normatização dessa postura ascética com supressão da existência erótica é prejudicial para a humanidade em geral, e tem também a trágica conseqüência de reorientar o interesse para o mundo objetal. A projeção do desejo nas coisas faz perceber e tratar o corpo como um objeto. Com Kant vemos uma idealização filosófica da corporificação “alienada”, justificadora do fenômeno social da reificação no mundo contemporâneo¹³.

O Concílio Vaticano II tem na pupila dos olhos a pessoa humana em sua integralidade e em suas relações sociais. Entre o otimismo frente os modernos avanços da ciência e da tecnologia e um temor do agnosticismo em suas variadas formas, posiciona-se numa ruptura com a ascética de negação da corporeidade, justamente por aderir à nova compreensão da pessoa humana: não mais como bipartida em corpo e alma e numa hierarquização que inferioriza o corpo, mas na unidade que dignifica a dimensão corporal. Daí a força do novo preceito: não é lícito desprezar o corpo.

Corpo e alma, mas realmente uno, o homem, por sua própria condição corporal, sintetiza em si os elementos do mundo material, que nele assim atinge sua plenitude e apresenta livremente ao Criador uma voz de louvor (cf. Dan 3,57-90). Não é portanto lícito ao homem desprezar a vida corporal, mas, ao contrário, deve estimar e honrar o seu corpo, porque criado por Deus e destinado à ressurreição no último dia (GS, 14).

¹⁰ SCHOTT, op. cit., capítulos III e IV. Segundo Aristóteles, a mulher é um “macho bastardo”. Por isso Tomás de Aquino entende seu sexo biológico como um defeito na força ativa.

¹¹ Ibidem, capítulo V.

¹² O filósofo Francis Bacon (1561-1626), em sua obra *Temporis partus masculus* (O parto masculino do tempo), prometia criar uma prole bendita de heróis e super-homens que dominariam a natureza e a sociedade. Pode-se interpretar como uma sugestão de passagem da velha ciência, representada como feminina por ser passiva e débil, para uma nova ciência masculina, a da revolução científica. Cf. BIDEGAIN, Ana Maria. “Recuperemos la historia de las mujeres con nuevas categorías de análisis”. In: LAMPE, Armando (Org.). *Ética e a Filosofia da Libertação*. Edição bilíngüe. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1995, p. 154-171. Uma interpretação neste sentido está em: KELLER, Evelyne Fox. *Reflection on gender and science*. New Haven: University Press, 1985.

¹³ O filósofo Immanuel Kant (1724-1804) empenhou-se em edificar a filosofia sobre uma base científica. Em sua formação religiosa e educacional recebeu influências do movimento pietista do protestantismo alemão. Embora mais tarde haja rejeitado o pietismo, sempre respeitou e viveu algumas de suas facetas, mostrando aversão pelas expressões emocionais. Cf. SCHOTT, op. cit., cap. VII e também p. 223.

O Concílio lembra que a dimensão corporal, constitutiva do nosso ser, fica vulnerável pelo pecado e sente revoltas. Entretanto, entende o cuidado de não se entregar às “más inclinações do coração” não como um fim em si, mas como condição necessária para a dignificação da pessoa humana integral, louvação viva ao Criador. “O fermento evangélico despertou e desperta no coração do homem uma irrefreável exigência de dignidade”. Essa dignidade inclui as relações sociais. É no intercâmbio entre indivíduo e sociedade que se concretiza a educação para a realização, o desenvolvimento e aperfeiçoamento da vocação humana (GS, 14, 25 e 26).

Entretanto, a prática da Igreja, mesmo no próprio Concílio, estava bem distante desses ideais. A incumbência de pensar e decidir ainda coube somente a homens que, em suas relações sociais, mantiveram a exclusão das mulheres. Alguns homens “mais integrais”, com espírito de crianças que deixam cair migalhas debaixo da mesa, mas críticos a ponto de se esforçarem por incluí-las à mesa, tornaram-se parceiros de algumas mulheres ousadas.

2. Aproveitar as migalhas

Os tímidos passos do Vaticano II a favor das mulheres se devem, especialmente, à nova autocompreensão da Igreja. Trata-se de uma Igreja que, além de ser fermento no mundo, assume-se como Povo de Deus e, portanto, assume sua realidade histórica e social. Sua nova postura é a de servidora da humanidade, não à maneira paternalista ou maternalista, mas no intercâmbio. Os membros da Igreja estão disponíveis a prestar serviço à humanidade e às suas diversas culturas tanto quanto a receber os benefícios de sua evolução e história. Querem auscultar, discernir e interpretar as várias linguagens da época em que vivem, julgando-as à luz da palavra divina – aqui está o método ver-julgar-agir (GS, 44).

O serviço mútuo na relação com a humanidade é assumido como uma tarefa “humana no mais alto grau” por ser religiosa (GS, 11). O foco das preocupações da Igreja já não está em si mesma, mas na pessoa humana em todo o seu ser e com todas as suas relações:

As alegrias e as **esperanças**, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo (GS, 1).

A direção antropocêntrica como uma das principais intenções do Vaticano II, especialmente expressa na *Gaudium et Spes*, foi enfatizada por Paulo VI em seu discurso de conclusão do Concílio. Os ideais humanistas do cultivo da “pessoa humana integral” com todos os seus valores (GS, 61) chamam os membros da Igreja a apurar sua sensibilidade. É preciso “auscultar” novos imperativos, viver muito unidos às demais pessoas de sua época, buscar perceber seus modos de pensar e sentir, expressos pela cultura (GS, 62). Embora a pessoa humana colocada no centro das atenções da Igreja esteja sob um termo genérico, sem rosto definido, sua subjetividade e seus valores são reconhecidos.

Mas, quem deve auscultar? Só os discípulos de Cristo que sejam varões e membros do clero?

A contradição entre a teoria e a prática saltou aos olhos. Nos debates, nas consultas, decisões, e até na simples presença à aula conciliar, os “auscultadores” eram todos do sexo masculino e somente membros do clero. Instaurado um desconforto provocativo, não faltaram tentativas de integração pública das mulheres nos trabalhos da assembléia conciliar. A partir da 2ª. sessão do Concílio, o papa Paulo VI criou uma nova categoria de participantes que foram chamados de “auditores”, e que, na verdade, eram apenas ouvintes. Mas, os 13 auditores leigos que foram nomeados eram todos do sexo masculino. A admissão de mulheres na sessão seguinte se fez por causa de insistentes pressões. É significativa a intervenção do cardeal Suenens:

Que se convidem também a fazer parte do grupo [dos auditores] as mulheres, que constituem a metade do gênero humano, e também os “irmãos” e as religiosas, que servem a Igreja como uma parte eleita do rebanho do Senhor¹⁴.

¹⁴ O cardeal Leo Joseph Suenens, em sua intervenção durante a LIII Congregação Geral, em 22 de outubro de 1963, reivindicava o aumento do número e da representatividade universal dos “auditores” leigos, incluindo-se “auditoras”, não só religiosas, mas também leigas. Cf.

Por uma relutância contra as mulheres “comuns”, só foram chamadas mulheres com voto de castidade, membros de ordens e congregações. No entanto, colocavam-se para a discussão temas como família, paternidade e maternidade responsáveis, e uso dos meios contraceptivos. Foi nesta pressão que na quarta e última sessão do Concílio foram admitidas algumas mulheres leigas. A ruptura com o pensamento que atribui impureza perigosa à corporeidade feminina tinha que se efetivar não só na teoria, mas também na prática. Um comentário de dom Helder Câmara à concessão de Paulo VI para a inclusão de mulheres como auditoras na aula conciliar, diante dos apelos e, especialmente, pela intervenção do cardeal Suenens, refere-se à reação escandalizada dos que ele chama de “fariseus”¹⁵.

Mas as relações sociais pautadas na velha ascética que pretende preservar o pensamento, entendido como masculino, do contágio das paixões e impurezas, atribuídas especialmente às mulheres, têm uma persistência assustadora no interior da Igreja. Beozzo, com sua sensibilidade de historiador, foi buscar na rica correspondência de Helder Câmara um comentário irônico contra esse *continuum* perverso. Ele se dera conta da instalação de um bar separado para as mulheres:

Vocês bem sabem que, em pleno Vaticano II, as “auditoras” têm um bar, na Basílica de São Pedro, ao qual não têm acesso os Padres Conciliares? [...] Parece-me a confirmação da tese da mulher encarnação do diabo e sinônimo de pecado¹⁶.

Por outro lado, era a primeira vez, na história dos Concílios, que se admitia a presença de mulheres, 23 ao todo. Homem e mulher foram assumidos na sua relação recíproca e na sua condição de cônjuges, num “quadro normal” da condição humana e do matrimônio cristão. O único casal do mundo inteiro convidado para estar presente no Concílio era da América Latina: Maria Luz Longoria Alvarez Icaza e José Alvarez Icaza, mexicanos, presidentes do Movimento Familiar Cristão na América Latina¹⁷.

No entanto, se um pequenino grupo de mulheres representou a metade da humanidade do mundo inteiro na qualidade de ouvintes, nenhuma mulher pôde participar da fase de consultas, na preparação do Concílio. Dos 846 membros consultores, integrantes dos organismos preparatórios, só sete eram leigos, e todos do sexo masculino¹⁸. Tratava-se de uma tímida e tardia abertura do Concílio para as mulheres, que só foi possível pela atitude de abertura da Igreja ao mundo moderno.

A *Gaudium et Spes*, de modo especial, expressa a virada teológico-antropocêntrica da teologia. Da neo-escolástica avançava-se para uma teologia plural, diversificada, sem o peso de demasiada estruturação e sistematização, com ênfase na atualização, no diálogo com as ciências modernas, em busca de maior alcance existencial. Na Europa dos anos 60, uma otimista abertura ao mundo moderno significava um neocapitalismo, cuja economia incluía traços sociais, cuja política incluía traços de democracia com tintura cristã, cuja cultura era menos arrogante, mais dada ao diálogo e favorecedora de uma proximidade do ateísmo com a fé cristã¹⁹.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 340. Todos os nomes de auditores e auditoras estão nas páginas 331-332.

¹⁵ Ibidem, p. 340-341. O comentário de dom Helder Câmara, citado por Beozzo, é de sua primeira carta circular aos colaboradores e às colaboradoras no Rio de Janeiro e Recife, a 19/9/64: “O Santo Padre, como os jornais daí noticiaram, quis, no Concílio, a presença feminina, como sugerira, com escândalo dos fariseus, o grande e querido cardeal Suenens”.

¹⁶ Ibidem, p. 341. A citação de dom Helder Câmara é de sua circular 5, a 6/10/65.

¹⁷ Os auditores latino-americanos leigos eram 3 mulheres e 2 homens, um dos quais era o único brasileiro, Bartolo Perez, presidente da JOC Internacional. As mulheres eram, além da mexicana Maria Luz Icaza, a jovem argentina Margarita Moyano Llerena, presidente da Federação Mundial da Juventude Feminina Católica, e a uruguaia Cláudia Parentelli, vice-presidente do Movimento Internacional da Juventude Católica Rural. Cf. BEOZZO. *A Igreja do Brasil...*, op. cit., p. 330-334.

¹⁸ Apenas um leigo participou na elaboração de texto, sendo os outros seis consultores. Cf. BEOZZO. “O Concílio Vaticano II...”, op. cit., p. 26.

¹⁹ LIBÂNIO, João Batista. “Concílio Vaticano II. Os anos que se seguiram”. In: LORSCHIEDER, op.cit., p. 73; 83-84.

Entretanto, na América Latina a realidade era a de um capitalismo selvagem, num contexto de regimes militares autoritários, veiculadores de uma cultura burguesa que se dizia católica. Os dominadores, vestindo túnica católica, fechavam-se a um diálogo com correntes teológico-pastorais da libertação. O diálogo com o mundo moderno teve que assumir um caráter de combate às forças de opressão. A Conferência de Medellín, que se constituiu numa original recepção do Concílio, deu um salto qualitativo para além da concepção centro-européia. Foi nessa conjuntura que inimigos da Teologia da Libertação, para combatê-la, invocaram os próprios ensinamentos conciliares de maior tolerância²⁰.

A recepção do Concílio, concretizada na América Latina, colocou reparos nessa otimista tolerância diante de uma modernidade sorridente, democrática, pluralista e dialogante, que escondia sua face econômica de dominação. Passo significativo, neste continente, foi uma interpretação libertadora do Vaticano II, com a emergência da Teologia da Libertação, das Comunidades Eclesiais de Base, da leitura militante da bíblia e das pastorais sociais em parceria com os movimentos sociais. Para além do iluminismo europeu, com sua liberdade e sua consciência, aqui o humano “universal” foi entendido como o ser humano despojado, excluído e pobre²¹.

É difícil uma inclusão dos rostos particularizados de mulheres latino-americanas neste perfil macrogeneralizado de ser humano, que esconde, inclusive, a face da pobreza. Embora a *Gaudium et Spes* comece dizendo que sua solicitude com o “homem de hoje” é sobretudo com os pobres e todos os que sofrem, o Concílio não fez uma “opção pelos pobres” da maneira como a Igreja da América Latina o fez a partir dele. Os grandes esforços do “grupo Igreja dos Pobres”, propondo o tema da pobreza, não conseguiram ter um peso oficial na elaboração dos textos conciliares²².

No Brasil, mulheres não exitaram em curvar-se debaixo da mesa para aproveitar ao máximo as “migalhas” de oportunidade de interferir no Concílio. Leigas e religiosas temperaram de gratuidade e eficácia sua atitude de serviço, sem hierarquizar os trabalhos voluntariamente assumidos. Assim, diversas mulheres inteligentemente garantiram espaços para as reuniões dos grupos que se debruçavam sobre os esquemas conciliares, cumpriram as tarefas de secretaria, proveram alimentação e conforto aos participantes, entregaram sua experiência de engajamento pastoral para os acalorados debates dos bispos, impulsionaram a temática feminina. Nenhuma delas foi auditora, mas, em diversos agrupamentos, tiveram atuação eficaz. Em Roma, um pequeno grupo deu suporte secretarial e logístico para os bispos brasileiros que se reuniam na *Domus Mariae*²³. No Rio de Janeiro, havia as assessoras dos bispos na discussão e formulação de propostas e emendas aos esquemas conciliares, juntamente com leigas e leigos vindos da Ação Católica Especializada. Teve especial alcance a atuação de um seleto grupo de mulheres que recebiam e encaminhavam a correspondência diária de dom Helder Câmara, nas cidades de Rio de Janeiro e Recife, envolvendo-se por inteiro nos debates conciliares. Algumas mulheres

²⁰ LIBÂNIO, op. cit., p. 82-84. Para uma compreensão do capitalismo pautado numa lógica diferenciada para a América Latina, pode-se ver PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica para a América Latina*. Trad. de Attilio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1995.

²¹ LIBÂNIO, op. cit., p. 84.

²² Ao redor do dinamismo do padre-operário e foucauldiano Paul Gauthier, formou-se um grupo nuclear de uma dezena de padres conciliares, que atuaram nos bastidores do Concílio Vaticano II. Eles se deram o nome de “grupo Igreja dos Pobres” e chegaram a mobilizar um grande número de pessoas durante o Concílio. Dom Helder Câmara tomou parte, no segmento dos terceiro-mundistas. Um estudo importante da atuação deste grupo está em PELLETIER, Denis. “Une marginalité engagée: le groupe Jésus, l’Église et les pauvres”. In: LAMBEERIGTS, M.; SOETENS, C.; GROOTAERS, J. (Ed.). *Les Commissions Conciliaires à Vatican II*. Leuven: Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1966. p. 63-89.

²³ Graças à liderança criativa e ao senso de colegialidade de dom Helder Câmara, a maioria dos bispos brasileiros que participaram do Concílio alojou-se na *Domus Mariae*, uma casa ampla, situada na Via Aurélia, em Roma. Por estarem bem próximos do Colégio Pio Brasileiro, muitos deles tinham contato com filósofos e teólogos que ali estudavam. A *Domus Mariae* constituiu-se num ativo lugar de intercâmbio e de esforço comum para fazer avançar as grandes linhas do Concílio, inclusive com conferências organizadas e debates. Cf. BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 79-81.

tiveram uma forte presença e eficientíssima atuação no cotidiano dos trabalhos conciliares dos bispos²⁴.

De alguma forma, a nova compreensão da pessoa humana e de suas relações sociais, que aparece na *Gaudium et Spes* sob o termo do “homem” genérico, ganhou uma fina tessitura pelo acréscimo da vida real de mulheres com rostos individuais e com vivências contextualizadas, injustiçadas por diferenciações socialmente estabelecidas. A vida pastoral de muitas religiosas, que no Brasil impulsionavam as Comunidades Eclesiais de Base, caracterizava-se por uma corajosa inserção, em regiões de extrema pobreza, no convívio diário com mulheres e homens em suas particularidades de sofrimentos causados por injustiças estruturais. Como afirma Schienbinger, não existe a “mulher universal”. É preciso considerar as diferenças de classe, raça, orientação sexual, geração, país de origem, diferentes histórias, diferentes necessidades e aspirações²⁵.

O Concílio Vaticano II é mais que os documentos por ele produzidos e mais que o evento histórico da sua realização como assembléia conciliar. Ele é um espírito e um símbolo²⁶. Nesta perspectiva, é possível invocar suas palavras para a proposição de novos avanços, inclusive o de uma radical “virada da mesa” para que todas e todos sejam igualmente dignos e dignas comensais.

3. Sentar-se à mesa em igual dignidade

O imperativo da “igualdade fundamental” em meio às “justas diferenças” entre os seres humanos nos move a superar e eliminar as diferenças injustas, contrárias ao plano de Deus. São injustas e contrárias ao plano de Deus as discriminações de todas as formas, como as fundadas em sexo, raça, cor, condição social, língua, religião. Deve-se garantir à mulher a livre escolha do esposo e do estado de vida, bem como o acesso à mesma cultura e educação que o homem tem (GS, 29).

Dotados de alma racional e criados à imagem de Deus, todos os homens têm a mesma natureza e a mesma origem; redimidos por Cristo, todos gozam da mesma vocação e destinação divina; deve-se portanto reconhecer cada vez mais a igualdade fundamental entre todos (GS, 29, § 1).

Toda pessoa humanizada tem direito aos benefícios da cultura. A educação dos jovens deve ser voltada para a superação das discriminações, para que surjam, de qualquer origem social, homens e mulheres cultos e de personalidade forte, de acordo com as urgências do nosso tempo, que assumam o serviço à comunidade humana mediante participação responsável (GS, 31).

Pode-se dizer que, entre as possibilidades simbólicas do Concílio na perspectiva de gênero, está a colocação do cuidado das relações sociais como um dever sagrado e prioritário (GS, 30). O ser humano é social por sua natureza íntima, de maneira que só pode viver e desenvolver suas qualidades na relação com os outros (GS, 12).

É na nova visão das relações familiares que parece estar o maior avanço. Entende-se que o Verbo Encarnado “santificou as relações humanas, sobretudo as familiares, das quais derivam as relações sociais” (GS, 32). Supera-se o exclusivismo da ordem da geração e educação dos filhos, dado pela tradicional compreensão do matrimônio, que absorveu e repassou a atribuição de impureza ao corpo, especialmente o das mulheres. A finalidade de procriar e cuidar dos filhos é reafirmada, mas na mútua prestação de serviço e auxílio dos esposos, intimamente unidos e em doação recíproca (GS, 48). E o que pode ser um passo gigantesco do Vaticano II na compreensão do matrimônio, está na afirmação de que ele tem também outros fins, como a íntima comunhão de toda a vida entre os esposos (GS, 50).

Aqui pode estar uma possibilidade revolucionária de valorização da sexualidade humana. A íntima comunhão de vida entre esposa e esposo, em mútua doação e na igual dignidade do homem e da mulher enquanto pessoas, dá um estatuto eminentemente humano ao amor

²⁴ BEOZZO. *A Igreja do Brasil...*, op. cit., p. 341-345.

²⁵ SCHIENBINGER, op. cit., p. 24-27.

²⁶ LIBÂNIO, op. cit. p. 78.

conjugal (GS, 49). Os esposos são criados à imagem de Deus vivo e estabelecidos numa verdadeira relação de pessoas (GS, 52).

A afirmação da igualdade fundamental entre as pessoas passa pela valorização do indivíduo. Na subjetividade está a consciência, núcleo secretíssimo e sacrário da pessoa humanizada, onde ela está sozinha com Deus e onde ressoa sua voz (GS, 16). Ante o espírito do capitalismo, que faz o ser humano valer mais pelo que tem do que pelo que é, faz-se necessário um exercício da liberdade de modo mais adulto e pessoal, e na promoção da solidariedade. Um escrupuloso respeito à dignidade da consciência e da decisão livre está no sentido do evangelho. É justa a busca das pessoas humanizadas, em nosso tempo, por um desenvolvimento mais pleno da sua personalidade, bem como de uma descoberta e afirmação sempre maior dos seus direitos (GS, 6, 35, 41).

Como entende Comblin, a simples introdução da palavra “liberdade” no vocabulário eclesiástico já foi um fato extraordinário, tanto assim que a declaração *Dignitatis Humanae*, que trata da liberdade religiosa, foi um dos documentos do Vaticano II que suscitaram maior oposição. A *Gaudium et Spes* dedicou um parágrafo à liberdade (GS, 17), além de aludir por diversas vezes a este tema. Embora suscitasse medo, o vocábulo passou a ser utilizado sem condenação e num sentido positivo²⁷.

A valorização da subjetividade é favorável às mulheres. Entretanto, o Concílio não ultrapassa a divisão sexual do trabalho. Mesmo considerando a legítima promoção social da mulher, recomenda que se ponha a salvo o cuidado da mãe em casa, para atender principalmente os filhos menores (GS, 52). O sistema de trabalho e as leis econômicas devem adaptar-se às necessidades da pessoa e às modalidades de sua vida, primeiramente de sua vida doméstica, sobretudo no que diz respeito à mãe de família, levando-se em conta sempre o sexo e a idade (GS, 67). Entretanto, a divisão de tarefas que fecha as responsabilidades da vida doméstica no espaço privado e as impõe como obrigação à mulher, enquanto libera o homem para o espaço reconhecido como público e remunerado, foi feita e é mantida no quadro das relações sociais. E o Concílio diz que cuidar das relações sociais é um dever sagrado.

A falsa noção norte-americana de “indivíduo” incorporou a divisão sexual do trabalho social e intelectual que mantém as mulheres em casa. Isto determina a estrutura e a tecnologia em prejuízo para as mulheres, a persistência das divisões fundamentais entre vida profissional e vida doméstica, as diferentes formas de organizar em detrimento dos resultados que favoreceriam as mulheres. Isto prova que as diferenças de gênero foram forjadas por circunstâncias históricas²⁸.

No espírito do Vaticano II, é preciso fazer valer a afirmação da pessoa humana com todo o seu potencial e suas relações, em sua integralidade de ser pessoa enquanto corpo, alma, coração, consciência, inteligência e vontade (GS, 3). Uma nova humanidade, pautada nas relações de fraternidade universal entre pessoas humanas novas (GS, 3, 30), não suportará um domínio masculino que subjugue as mulheres.

Quarenta anos depois deste sonho de nova humanidade, não dá para esconder as grandes dificuldades que persistem, para uma superação das relações dominadoras impostas a pessoas e grupos humanos enquanto classe social, gênero, raça, cultura, etc. E a Igreja, que se propunha servidora da humanidade, tem seus recuos dinamizados por setores persistentes no domínio patriarcalista e clerical.

O chamado do Vaticano II à participação corresponsável das pessoas leigas, não mais nos limites de uma submissa participação na missão da hierarquia, e sim de vocação própria, não foi acompanhado por mudanças estruturais. O novo código de Direito Canônico chega a reconhecer a legitimidade do direito dos leigos a constituírem associação, o que possibilitaria especialmente às mulheres conquistar alguma autonomia. Porém, numa evidente contradição entre a teoria e a prática, continua valendo uma acentuada oposição da hierarquia a muitas iniciativas neste sentido. Restaura-se a modalidade de participação do laicato “na missão do clero”, como indivíduos disciplinados, obedientes e sem iniciativas²⁹.

Princípios e sonhos que poderiam ter entrado nas formulações jurídicas da Igreja foram mantidos na pura gratuidade de suas propostas, e um certo medo da perda de identidade cristã

²⁷ O medo da palavra “liberdade” se mostra nos adjetivos que geralmente a acompanham, como: “liberdade justa”, “liberdade responsável”, “liberdade ordenada”. Cf. COMBLIN, José. “As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II”. In: LORSCHIEDER, op. cit., p. 55-56.

²⁸ SCHIENBINGER, op. cit., p. 349-351.

²⁹ COMBLIN, op. cit., p. 58-59.

dentro do mundo plural marca a volta ao centralismo romano, diocesano e paroquial, com realce ao controle doutrinal e com atitudes que dificultam a comunhão ecumênica. Restrições se fazem aos espaços de liberdade e participação dos leigos, especialmente das mulheres³⁰.

No século XXI, com vertiginosas mudanças nas sociedades e no mundo, a atrofia centralista do clero da Igreja vem exigindo um redobrado esforço de diálogo e atualização. Ingressada em novo umbral, a humanidade levanta novas questões, que exigem discernimentos e decisões numa abertura que transcenda o espaço interno do Cristianismo. Mas na Igreja romana afirma-se um retrocesso em relação àquela abertura do Vaticano II ao mundo moderno que, aliás, já chegara atrasada³¹. A isto se acrescentam os fundamentalismos e a perda de relevância das Igrejas tradicionais. Para “auscultar” o mundo e ser ouvida por ele, hoje a Igreja terá que se abrir a mudanças bem mais radicais³².

Em nossas sociedades, multidões de gente continuam excluídas da mesa e dos bens por elas produzidos. Em nossas Igrejas cristãs, a mesa da Eucaristia segue obscurecida e represada em sua força simbólica, porque as pessoas do laicato, e especialmente as mulheres, são excluídas da plena participação.

Mas alguns passos corajosos do Concílio Vaticano II tornaram-se irreversíveis, como a ainda que tardia abertura ao diálogo com o mundo contemporâneo e o grande salto de consciência dos cristãos³³. A *Gaudium et Spes* expressa uma aceitação da bondade do mundo, da autonomia das realidades temporais e do sentido salvífico de suas tarefas, e da reconciliação da Igreja com a ciência, a técnica e a democracia modernas³⁴. Libânio afirma que “o Concílio Vaticano II capitalizou um acúmulo de forças inovadoras de pelo menos dois séculos”, num espírito de liberdade, coragem de enfrentar novos problemas e de lançar-se em experiências inovadoras. É irreversível o ingresso na participação e comunhão, bem como no ecumenismo e diálogo inter-religioso em torno de valores éticos universais³⁵.

Da parte das mulheres, especialmente as ativas em sua sexualidade, uma apropriação das “migalhas” que escapam ao controle das regras relacionais estabelecidas tem uma força simbólica que não se deixa controlar. A palavra da mulher siro-fenícia, de que “também os cachorrinhos comem, debaixo da mesa, as migalhas das crianças” (Mc 7,28), tinha essa força, que foi reconhecida por Jesus: “pelo que disseste, vai: o demônio já saiu da tua filha” (Mc 7, 29). Entretanto, só migalhas não bastam.

Preciosas concretizações dos ideais do Vaticano II se fizeram na América Latina, aqui permanecendo como heranças vivas e lançadoras de novas possibilidades. Podem ser lembrados, por exemplo, os movimentos sociais que tecem redes solidariamente abertas, a Teologia da Libertação com autocrítica e acréscimos para a superação das dominações nas nuances mais complexas, as Comunidades Eclesiais de Base, a força do laicato nas pastorais sociais, a apropriação da bíblia dentro da cultura popular e na superação dos fundamentalismos. O sentido de “Povo de Deus” entrou fortemente na compreensão e nas práticas, trazendo decisivas interações, propícias ao tecido de novas relações sociais, dentro e fora da Igreja.

Mas é preciso um grande investimento de forças para libertar-nos do diabo: do estigma de impureza que nos dilacera, da divisão que nos subjuga, das dicotomias hierarquizantes que nos colocam em prejuízo, do pensamento pretensamente neutro que perpetua as desigualdades, da atribuição de “papéis” que nos impedem de pensar, falar e decidir. No espírito da *Gaudium et Spes*, o apelo que se faz é pela superação de todo e qualquer procedimento “diabólico”³⁶ que retalhe a compreensão da pessoa humanizada, hierarquize suas dimensões e relações, instrumentalize friamente sua realidade corporal, imponha tarefas injustamente diferenciadas, legitimando e sacralizando tudo isso para a garantia de privilégios a um segmento da humanidade que se imponha como dominador.

³⁰ LIBÂNIO, op. cit., p. 76 e 85.

³¹ VIGIL, José Maria. “Adeus ao Vaticano II. Não se trata de atualizar, mas de mudar”. In: LORSCHIEDER, op. cit., p 89-92.

³² COMBLIN, op. cit., p. 53-54.

³³ VIGIL, op. cit., p. 90-92.

³⁴ BEOZZO, 1994, p. 86.

³⁵ LIBÂNIO, op. cit., p. 86-87.

³⁶ O termo “diabo” vem do verbo *daíesthai*, em grego, que se traduz por repartir, dividir. Daí deriva *daemoniu(m)*, demônio. Cf. BRANDÃO, Juanito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991, v. 1, p. 278.

Da América Latina e de todos os diversos submundos, a sobrecarga de relações desiguais, sob clamorosas realidades de pobreza e exclusão, convoca as mulheres e os homens capazes de uma inteligência sintonizada e parceira com quem está subjugada e subjugado debaixo da mesa. Todas as forças deverão ser movidas numa simultânea luta contra o macroimperialismo, contra as dominações presentes nos próprios microespaços dos segmentos sociais, inclusive os dominados, e contra as regras societárias excludentes que, na estrutura histórica das Igrejas pretendem sacralizar-se mas se afastam do evangelho. Também são convocados todos os nossos sentidos e a capacidade de compartilhar a dor daquelas e daqueles que são mais privados de dignidade.

Um poema da pastora Nancy Cardoso diz belissimamente a palavra conclusiva desta reflexão:

Nas margens dos grandes livros de teologia
Decifrarei Teus olhos
No reverso de Teus dogmas
Ditaduras dicionários
Aprenderei Teu nome
E a força e a forma de dizê-LO
E a fome de matá-LO

Venha o Teu Reino
Na contra-capa do léxico
No contra-cheque exegético
Na contra-mão dogmática.

Venha o Teu Reino
Na contramão do Verbo carne
(antes nunca do que parte!)³⁷.

³⁷ PEREIRA, Nancy Cardoso. *Amantíssima e só: Evangelho de Maria & as outras*. São Paulo: Olho d'Água, 1999, p. 79. O título do poema é "Aprendiz de Feiticeira".

ECUMENISMO COMO CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA *ECUMENE*

Edin Sued Abumanssur
PUC-SP

O conceito de ecumenismo tem uma longa e rica história. Suas raízes estão na Grécia antiga e designava o mundo habitado, em sentido lato, mas designava, mais especificamente, o mundo habitado pelos gregos e sua cultura sofisticada e aristocrática. Era a *ecumene* grega. A ela sobrepos-se a *ecumene* romana, abrangida pelos territórios onde se faziam presentes as legiões de Cesar.

Podemos também falar de uma *ecumene* de características religiosas a partir do momento em que o cristianismo sobrepõem-se ao Império Romano. De todas elas, a *ecumene* cristã foi a que mais se estendeu pelo tempo e espaço. E além disso ela chegou a ser não apenas religiosa mas também política como a romana e cultural como a grega. Chamamos a atenção para o fato de que, a despeito de sua abrangência, havia sempre, por exclusão, a idéia de que nem todos os povos faziam parte da *ecumene*. Desde a Igreja Primitiva a universalidade da pregação sofreu questionamento, segundo o episódio relatado no livro dos Atos dos Apóstolos capítulo 15. Essa tensão entre o universal e o particular acabou sendo incorporada pela Igreja em sua natureza mesma. Apenas recentemente o termo passou a designar a totalidade dos povos, terras e nações que compõem nosso planeta e ainda assim é preciso olharmos criticamente para o fato.

O processo colonizador da Europa e a pregação da fé cristã se confundiram em diversas ocasiões e situações. A partir da era moderna, fins do período medieval, entrava em curso a formação de uma nova *ecumene* que não era apenas cristã na sua religião mas também européia em sua cultura. O surto colonizador dos séculos XVIII e XIX é liderado pelas nações cujo estágio de desenvolvimento capitalista exige a busca de novos mercados. Esse processo de colonização é marcado por uma característica que o distingue dos processos colonialistas anteriores: dessa vez a colonização não se dá com vistas apenas à exploração de outras terras e povos mas como fruto também de uma proposta civilizatória de um lado e etnocêntrica de outro. No torvelinho das novas descobertas e avanços científicos, o mundo ocidental, com destaque para a Europa, pensa ter encontrado um sentido na história. A época é propícia a isso e tudo leva a crer que, de fato, há uma razão na história e uma racionalidade no progresso humano. A teoria evolucionista contribuiu em muito para essa perspectiva. O etnocentrismo que surge dela leva a Europa a atribuir uma classificação às sociedades não ocidentais, baseada numa escala de valores na qual a Europa mesma é o padrão de referência. Nos séculos XVIII e XIX a Europa vivia o seu momento de otimismo e esperança com as possibilidades do homem. É o período da Revolução Industrial e do aumento da expectativa de vida. É o período do Iluminismo que questiona as concepções religiosas tradicionais do mundo valorizando a razão como única mediação suficiente e necessária à compreensão da realidade. É o período no qual surgiram a Revolução Francesa e as teorias revolucionárias. Era, enfim, um período de uma nova formação do homem e da possibilidade de um futuro feliz para ele.

Essa *ecumene* começou a ser questionada a partir da revolução socialista que criou a URSS em 1917. No entanto só depois da II Guerra Mundial, encerrada em 1945, que podemos perceber um novo ordenamento geopolítico das nações. Duas novas *oikoumenes* surgem como resultado daquele conflito mundial: uma capitalista, defensora da liberdade de mercado e liderada militar e politicamente pelos EUA. Outra, socialista, sob a hegemonia da URSS. À exceção dos países chamados "não-alinhados", toda a terra foi dividida entre áreas de influência de um ou de outro poder. Os povos e nações que ficaram fora dessas áreas transformaram-se em territórios a serem conquistados, áreas de disputa e objetos de cobiça.

A divisão do mundo em duas grandes esferas de influência foi sentida não apenas nos grandes temas de geopolítica. O cotidiano das pessoas, dos homens de negócios, dos estudantes e das donas-de-casa também foi afetado de tal modo que de todos era exigido um posicionamento contra ou a favor deste ou daquele bloco de poder. Desde o fluxo de dinheiro do mercado financeiro mundial até o fluxo de idéias passavam necessariamente pelo crivo das opções políticas e ideológicas dos povos e nações.

As igrejas não foram infensas a esta situação. De maneira aberta ou subliminar elas também fizeram suas opções. Na assembléia de fundação do Conselho Mundial de Igrejas, em 1948, por exemplo, um dos delegados americanos levantou-se em protesto contra a presença e a participação de igrejas do bloco soviético naquele concílio eclesialístico. A intenção era de que aquele Conselho Mundial pudesse ser um dos baluartes, entre outros, na luta contra o comunismo. A participação das igrejas da *ecumene* soviética impediria o uso do Conselho para tal fim. Esse episódio ilustra a extensão e a profundidade da cisão do mundo. Duas *ecumenes*, cada uma delas tentando demonologizar a outra. Podemos dizer que a própria alma das pessoas era um campo de batalha para essas duas concepções de mundo. A América Latina era vista com muita atenção por ambos os blocos em disputa e como um espaço estratégico para a política norte-americana.

Essa é a história de um conceito e de seus usos recentes. A primeira vez em que o termo ecumenismo foi usado em referência a união de igrejas foi no século XVII, por Leibniz. Mesmo ali, a unidade das igrejas era vista como condição a outra unidade maior: a da Europa.

Somente a partir das Conferências Missionárias protestantes, do século XIX, que culminaram na Conferência de Edimburgo, em 1910, ponto inicial do Conselho Mundial de Igrejas, é que o termo ecumenismo passou a designar a unidade das igrejas cristãs. E as discussões em torno desse assunto sofreram fluxos e refluxos sobre os entendimentos que a palavra suscitava.

No Brasil as idéias do movimento ecumênico estiveram associadas às da cidadania de duas maneiras: em primeiro lugar pela origem religiosa daqueles que abraçaram as propostas ecumênicas. E em segundo lugar pelos caminhos que o ecumenismo trilhou por aqui. As pessoas que se reuniram em torno da bandeira do ecumenismo, a partir dos anos 60, eram, salvo raras exceções, oriundas das igrejas protestantes. Para esses protestantes o ecumenismo surge como a possibilidade de um novo enfoque sobre a velha questão da marginalidade do Brasil e da América Latina. Agora o problema não dizia mais respeito à formação religiosa do povo mas antes à formação econômica, social e política desse mesmo povo e ao papel que estava reservado a ele e seus países diante das demais nações. Na formação das novas *ecumenes* mundiais, a nós restava-nos o papel de bárbaros. Portanto o movimento ecumênico foi uma busca de cidadania num mundo que recusava esse direito a nós brasileiros e latino-americanos. Daí se entende que, nos anos 60 e 70, falar em ecumenismo era o mesmo que falar em libertação dos nossos povos. As igrejas protestantes recusaram, de maneira geral, esse discurso, de modo que, para os membros dessas igrejas, o movimento ecumênico foi uma espécie de refúgio e instrumento de militância. Mais do que propor apenas a unidade das igrejas, para o tipo de ecumenismo que estava sendo idealizado no Brasil, havia a necessidade de transformação social. As igrejas, agindo em unidade, seriam um instrumento na árdua tarefa de subverter a forma como se davam as relações de produção. Ecumenismo portanto, mais do que um problema eclesialístico, era uma questão política.

A unidade das igrejas seria, então, nesta perspectiva, um sinal, ou , na linguagem usual do meio estudado, um sacramento da unidade do povo na luta por sua libertação e na conquista de sua cidadania. Pela própria natureza desse tipo de ecumenismo, de viés fortemente político e em um contexto por si só profundamente politizado, seria de se esperar que as igrejas tivessem uma reação negativa e de rejeição a tais idéias. E de fato foi isso que aconteceu, fazendo com que o movimento ecumênico no Brasil se restringisse a alguns setores do protestantismo. A questão ecumênica se tornou uma bandeira de luta que identificava e dava nome a um grupo de protestantes.

A maneira como viemos desenvolvendo nosso pensamento até aqui leva-nos a conjugar em um mesmo diapasão as palavras ecumenismo, cidadania e exclusão. Todo processo de criação de uma *ecumene* implica em definir os critérios de igualdade e identificação de quem faz parte dela e de quem nela não se inclui. No caso do protestantismo no Brasil houve sempre esse desacerto entre o ecumenismo e as igrejas protestantes: Os anos 60 são o período de constituição do movimento ecumênico e da formação de uma teologia do ecumenismo que via na união do povo latino americano o caminho da libertação do "imperialismo capitalista". Nesta proposta as igrejas tradicionais do protestantismo não tinham espaço pois elas eram vistas como aliadas da política então vigente no Brasil. Essas igrejas não faziam parte da *ecumene* que aquele ecumenismo tentava criar. Nesses anos os limites da *ecumene* se estendiam, por um lado, até a inclusão dos movimentos de libertação da América Latina, mas, por outro lado, por mútua rejeição, paravam nas portas das igrejas de origem dos militantes desse ecumenismo. Pode parecer contraditório mas justamente a proposta mais ampla e abrangente que jamais

havia sido associada ao termo *ecumene* encontrou seus limites de exclusão justamente no meio social que lhe deu origem.

Pode parecer contraditório, mas quando olhamos para a história das religiões, qualquer religião, podemos constatar com facilidade que elas nunca foram fator de agregação de povos e nações. Ao contrário, quando as religiões mesmas não foram as causas das divisões, elas ofereceram o arcabouço estruturador dos conflitos subjacentes entre os povos. Assim, a discussão sobre ecumenismo torna-se mais urgente e necessária. No caso do Brasil e América Latina, é preciso reconhecer que o processo econômico é gerador de exclusões. Os contingentes sociais excluídos e marginalizados, sem acesso aos bens de consumo, à educação, ao sistema de saúde, são pessoas que estão aquém de qualquer coisa que poderia ser identificada como cidadania. Vivemos em uma sociedade que cria cidadãos de um lado e bárbaros de outro. O ecumenismo deveria ser a luta, para além das religiões, que buscasse a integração das populações excluídas, que buscasse a ampliação das dimensões da *ecumene*. Neste sentido as igrejas teriam e têm um papel relevante a desempenhar.

O LEGADO DO CONCÍLIO E OS SINAIS DO NOSSO TEMPO

Alberto Da Silva MOREIRA¹

I. O CONCÍLIO – UM KAIRÓS DO ESPÍRITO²

No dia 8 de dezembro de 1965, depois de três anos de trabalhos, o Concílio Ecumênico Vaticano II chegou ao fim. A janela havia sido aberta e um vento forte de renovação soprou por todos os recantos da Igreja. Reformas, debates, transformações, mudanças: o Vaticano II com seu espírito ineludível de confiança, de abertura e otimismo fez acreditar que uma nova Igreja e um novo mundo eram possíveis. Por ser principalmente um concílio eclesiológico, o Vaticano II colocou a questão pelo ser da Igreja neste mundo. Ao invés de julgar o mundo a partir de si mesma, a Igreja procurou definir seu lugar e sua tarefa a partir da história e da sociedade, a partir dos desafios que a realidade apresenta. Neste sentido o Concílio colocou um marco na história da Igreja, pois a atitude de recusa do mundo, típica da velha apologética, foi abandonada e a Igreja começou a compreender-se como parte deste mundo, de seus desafios e de suas possibilidades.

História e Sociedade – o lugar do Reino

A história concreta das pessoas no mundo, sua vida cotidiana e suas lutas, foram entendidas pelo Concílio como o lugar teológico no qual se dá a salvação, onde a vida digna, a saúde integral e a reconciliação precisam acontecer para todos. Naquela época, na década de 1960, em face das iniciativas e das lutas por justiça social, pela paz no mundo, contra o subdesenvolvimento e o colonialismo, a Igreja tomou consciência de que ela precisava compreender-se como parte integrante destas lutas e desses esforços. Para além disso, a Igreja percebeu que por causa das lutas por justiça social, desarmamento, direitos humanos e democracia, o espírito de Deus poderia estar presente em lugares onde a própria Igreja ainda estava ausente. *História e sociedade*³ foram compreendidas como o lugar teológico no qual a realidade do Reino de Deus está em jogo: o reino é de Deus, mas é preciso que a história e a sociedade dos homens se transformem para que ele aconteça. A Igreja é entendida como serviço aos homens por causa e em vista do Reino de Deus. Sua atividade pastoral e missionária nascem dessa compreensão teológica fundamental.

Sinais do tempo

Os “sinais do tempo” - da presença ou da ausência do Reino de Deus na história - se tornaram, portanto, um conceito central do Concílio: ele conclamou a perscrutar e a interpretar os sinais do tempo. Com isso o Concílio exigiu não apenas um novo posicionamento em relação à história de liberdade e de sofrimento dos homens, mas anunciou também uma nova e positiva relação da teologia com as ciências sociais e históricas. Via-se que a Igreja perdera o compasso do seu tempo, não havia passado pela crise da modernidade, queria atualizar-se, recuperar o tempo perdido. A palavra que mais se ouvia e que cunhou essa disposição foi “aggiornamento”: colocar em dia, atualizar. Nesta atitude de abertura e diálogo, tratava-se de levar a sério os

¹ Doutor em Teologia Fundamental, membro do Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco (Bragança Paulista), professor no Mestrado em Ciências da Religião da UCG (Goiânia), coordenador do Simpósio Internacional 40 Anos do Concílio Vaticano II (São Paulo, 31/10 a 03/11 de 2005). Correio-e: alberto-moreira@uol.com.br

² Agradeço a Michael Ramminger, que deu uma excelente contribuição para a primeira parte deste texto.

³ Cf. METZ, J.B. *A fé em história e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1979; original 1974.

homens e os processos históricos, levar em conta a imprevisibilidade da história e seus desafios, justamente porque esta história também é a história do Reino de Deus.

Igreja aberta ao mundo

O Concílio fez com que a Igreja mudasse radicalmente a concepção que fazia de si mesma. A desconfiança e a recusa em relação aos movimentos sociais e políticos deixaram de determinar a postura da Igreja em relação ao mundo, ela passou a se definir como o *povo de Deus* em marcha na história. A Igreja conciliar procurou comprometer-se com a radicalidade da *seguimento de Jesus* a não desanimar diante dos desafios, a não se acomodar diante das situações de injustiça e sofrimento existentes, a buscar junto com os homens e mulheres de boa-vontade as soluções para os graves problemas da humanidade. Ela quis ser *signal de esperança* para a humanidade desiludida ao assumir como suas “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e dos que sofrem” (*Gaudium et Spes* 1).

O Concílio fez a Igreja expandir seu olhar, alargar seus horizontes. Ela quis colocar no centro de suas preocupações não a si mesma, mas tudo aquilo que é verdadeiramente humano; num gesto de grandeza, pretendeu sair de suas próprias fileiras para incluir como parceiros e dialogantes todas e todos que lutam pelo bem e buscam a verdade. Distanciando-se de uma tradição clerical de muitos séculos, o Concílio afirmou o papel fundamental dos *crístãos não-clérigos* na sociedade moderna. Mostrando coragem profética, a Igreja conciliar teve clarividência e humildade para entender que ela mesma, para expressar o espírito de comunhão e esperança, precisava transformar-se a partir de suas próprias estruturas internas. O Concílio criou, portanto, as bases para uma igreja mais *colegial e participativa*: reforçou as igrejas locais, as conferências episcopais, as diferentes identidades culturais e as instâncias efetivas de participação e decisão dos leigos.

Ecumene

O espírito conciliar de abertura e confiança se tornou visível maiormente no ecumenismo, mesmo se nos inícios ele ainda se limitava ao diálogo com outras igrejas cristãs e apenas de forma reduzida se abria para outras religiões e culturas. Pela primeira vez em muitos séculos, as outras igrejas cristãs não foram vistas como grupos hereges, cismáticos ou imperfeitos, mas como comunidades separadas do único povo de Deus, nas quais o mesmo Espírito de Deus, em formas diversas, se faz presente. No Concílio iniciou-se a aproximação com as igrejas ortodoxas do Oriente, criaram-se comissões teológicas para o diálogo com as igrejas saídas da Reforma, reconheceu-se a dívida histórica da igreja católica para com os judeus e os povos originários das Américas. Além disso, o Concílio quis incluir na sua preocupação ecumênica e missionária também os não-crentes, os não-religiosos, os cétricos e ateus, enfim, todas as pessoas de boa vontade, pois “os discípulos de Cristo não encontram nada verdadeiramente humano que não lhes ressoe no coração” (GS 1).

Bíblia

O retorno à Bíblia e ao povo marcou a virada do catolicismo. Depois de séculos em que a sagrada escritura era vista como algo perigoso, pelos erros que poderia propiciar, e cujo uso, portanto, deveria permanecer restrito ao clero, a Bíblia foi devolvida às comunidades e às bases da Igreja. Não apenas isso, houve um esforço para tornar a Bíblia a fonte primeira de inspiração e orientação da práxis eclesial. Sua divulgação e estudo foram promovidos e estimulados, criando-se inúmeros centros de estudo, cursos, publicações e círculos bíblicos, dos quais surgiram mais tarde as comunidades de base. A ligação da Bíblia com a vida e da vida com a Bíblia tornou-se uma chave hermenêutica para interpretar as diversas situações vividas pelos cristãos.

II. QUARENTA ANOS DEPOIS – ENVELHECEU O ESPÍRITO?

Quarenta anos depois parece não haver sobrado muita coisa do espírito de abertura e coragem que animou o Concílio. Olhando em termos amplos e mundiais, a voz profética e messiânica do Povo de Deus foi-se calando e quase não é mais ouvida. A Igreja Católica parece ter recaído na preocupação consigo mesma e gasta suas forças em conflitos pela auto-afirmação institucional. A volta à *grande disciplina* abafou os anseios de autonomia das igrejas locais e das

conferências episcopais, calou as propostas de inculturação da fé nas diferentes culturas, excluiu as mulheres do sacerdócio, sufocou as tentativas de participação dos leigos nas instâncias de decisão da Igreja, marginalizou os homossexuais, perseguiu seus melhores teólogos e teólogas. Estruturas clericais e autoritárias, documentos dogmáticos que poucos lêem ou levam a sério, formas pragmáticas de reorganização para fazer frente aos novos movimentos religiosos, apelo a uma religião de grandes multidões e de espetáculo, infantilização dos fiéis e apelo a uma religiosidade apenas devocional, aqui e acolá medidas modernistas de adaptação a supostas necessidades dos leigos, escândalos sexuais e de pedofilia entre o clero: estas parecem ser algumas constantes no quadro global da Igreja. Não bastasse a crise de credibilidade e legitimidade interna, aumenta a perda externa de influência social.

De forma ingênua, muitos supõem que se a Igreja ocupar os nichos e espaços que o capitalismo neoliberal lhe oferece, ela poderá garantir sua sobrevivência enquanto instituição. Assim, ao invés de dar ouvidos a seus profetas, líderes espirituais e membros inconformados, o Vaticano e muitas dioceses se cercam sempre mais de administradores de empresa e de especialistas em marketing.

Em resumo, os setores mais conservadores da hierarquia, começando com a eleição de João Paulo II, conquistaram aos poucos todos os cargos e espaços e frearam quase todos os impulsos positivos de mudança. Conforme J.M. Vigil⁴, o medo venceu e não permitiu que a agenda do Concílio fosse colocada em prática. A Igreja Católica, continuou comandada por homens muito idosos, celibatários e, que com poucas exceções, vivem muito distantes da realidade da população. Hoje, em grande parte dos países, ela parece travada, paralisada, incapaz de perceber a gravidade e a profundidade das transformações atuais ou até mesmo o que se passa no seu próprio campo religioso. Diante dos novos movimentos religiosos, como o pentecostalismo por exemplo, não esboçou uma reação convincente. Antes aquinhoadada pela participação de grandes pensadores e mentes brilhantes, o déficit intelectual nos estratos dirigentes da Igreja é cada vez mais constrangedor. Pensadores críticos foram colocados sob suspeição e marginalizados, escolas de teologia foram controladas ou fechadas.

A forma de governo piramidal, autoritária, e distanciada da realidade, também é pesada e lenta. Imersa numa cultura dos fluxos, na qual o tempo se acelera e a informação, as imagens, o capital e as pessoas circulam com grande velocidade, a estrutura eclesial dá a impressão de patinar sem sair do lugar. Numa cultura de *instant gratification*, que busca diminuir sempre mais o tempo entre a idéia e sua transformação numa mercadoria, ou entre o desejo e sua presumida satisfação, cultura essa já integrada em alguns estilos pós-modernos de religiosidade, o horizonte de recompensa ou punição na eternidade, pregado pela Igreja, parece demasiado distante e implausível.

Sem dúvida, e não é necessário repeti-la, houve uma história muito positiva da recepção do Vaticano II. O Concílio foi recebido e interpretado, frutificou e lançou sementes nas mentes e corações em inúmeros contextos, segmentos sociais, comunidades religiosas, países e continentes, sobretudo no terceiro mundo. Na América Latina foi traduzido e concretizado por Medellín e Puebla, viu seus melhores frutos surgirem nas redes de comunidades de base, nas organizações de defesa dos direitos humanos, nos movimentos sociais, nas teologias da libertação, nas lutas por justiça social, nos movimentos de homens e mulheres pela democratização da sociedade, nas iniciativas em defesa do meio ambiente e nas organizações que lutam pelo direito à alteridade étnica, cultural e de gênero.

Todos esses movimentos, inspirados na teologia da libertação, exerceram e exercem uma função pedagógica de grande importância histórica: ajudaram a criar uma nova cultura política, a educar a sociedade para a cidadania e a participação. Internamente, estes movimentos contribuíram para aproximar a Igreja dos pobres, humanizaram o clero, criaram estruturas de participação e co-responsabilidade, trouxeram espontaneidade e alegria, encarnaram a liturgia na vida do povo. Talvez tenha havido uma ênfase exagerada na coletividade, em detrimento das necessidades emocionais e religiosas dos indivíduos, mas isso é perfeitamente compreensível em vista do peso secular da religiosidade devocional tradicional.

Mas, todos sabemos, o custo humano dessa fé que leva a sério as conseqüências do Evangelho tem sido terrível; muitos milhares perderam sua vida no seguimento do Cristo libertador, sem falar nas feridas e traumas da violência. A história criativa e inovadora da

⁴ VIGIL, J.-M. "Adiós al Vaticano II. No puesta al día, sino mutación", em: LORSCHIEDER, A., LIBÂNIO, J.B., COMBLIN, J. E BEOZZO, J.O. *Vaticano II, 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.

tradução do Concílio no contexto latino-americano enfrentou todo tipo de boicotes, intimidações, ameaças e riscos e nunca pode contar com o apoio decidido e lúcido das instâncias centrais da Igreja.

Todos aqueles setores das igrejas locais, da hierarquia, das comunidades, grupos de base e pastorais sociais, ou seja, todas e todos que se identificam com o ideário da Teologia da Libertação e que com suas vidas contribuíram para que o espírito do Concílio se incarnasse na história recente, vivem hoje momentos de indefinição, angústia e incerteza.

Os que ainda continuam, formam uma igreja do exílio dentro da própria Igreja. Como no Brasil seu número é significativo, talvez alguns milhões, e como são ativos e mobilizados, esses setores da igreja ao assumirem posição pública sobre problemas candentes são ouvidos e respeitados pelo restante da sociedade, influenciam as discussões e o encaminhamento de questões sociais, políticas e culturais. Mas na maior parte dos países a realidade é muito diferente. E por quanto tempo ainda teremos este punhado de lideranças carismáticas entre nós?

Hoje, quando os “sinais dos tempos” não mais apontam para o mito do progresso, deixou-se de lado até mesmo a análise e interpretação desses sinais. A tendência é abandonar a concepção de que este mundo tem apenas uma história, que a Igreja é parte dela e que a realidade do Reino de Deus depende em boa medida se a Igreja é uma parte profética e resistente dessa história. O antigo esquema, mesmo se não explicitado ou não assumido, ressurgiu com força: A salvação se dá nas almas dos indivíduos e não na história, logo o lugar da Igreja é na sacristia e não na sociedade.

Evidentemente essa reformatação do velho regime de cristandade não poderá praticar nenhuma forma de ecumenismo, uma vez que seu constante encapsulamento torna irritante e impossível qualquer diálogo religioso. Parece que em muitos lugares a Igreja Católica está virando as costas ao mundo e se despedindo das “alegrias e esperanças, tristezas e angústias dos homens de hoje, especialmente dos que sofrem” (GS 1).

Uma coisa é certa: a consciência teológica e histórica alcançada por homens e mulheres nos setores e movimentos “de libertação”, não tolera mais que o cristianismo seja reduzido a mera devoção privada, política e socialmente alienada. Neste sentido, a “cultura político-teológica” que o Concílio ajudou a criar, a espiritualidade libertadora do seguimento de Cristo em solidariedade com os injustiçados, não pode mais ser desfeita. As teologias de libertação foram assumidas por muita gente em muitos lugares, influenciaram outras religiões e culturas, fazem parte hoje, sem qualquer exagero, do “patrimônio religioso” da humanidade. Como se comportará a própria igreja católica frente a esta nova consciência teológica e histórica que ajudou a criar?

Numa tal realidade de profundas transformações e desafios epocais retomamos as questões já clássicas formuladas por Kant: O que não podemos esquecer? O que devemos fazer? O que nos é permitido esperar?

III. QUAL O KAIRÓS DESTE TEMPO?

Os sinais do nosso tempo

O Vaticano II abriu-se ao mundo, quis fazer um *aggiornamento*, sintonizar a Igreja com os acontecimentos do seu tempo. Mas o Concílio já estava atrasado para responder ao seu próprio contexto, pois recebia um legado de séculos de pendências e conflitos da Igreja Católica com o espírito moderno. A Igreja tentava fazer as pazes com uma modernidade que já era marcada por profundas crises e já apontava, como bem notou José Maria Vigil⁵, para o surgimento de uma pós-modernidade crítica e desencantada. Devido a esse descompasso, o Concílio não pode aprofundar grandes temas que estavam na ordem do dia:

- o A Guerra Fria e a ameaça de um conflito nuclear de grandes proporções;
- o O *boom* de desenvolvimento econômico dos países centrais no pós-guerra (Bretton Woods) e o subdesenvolvimento crônico dos países periféricos;
- o As guerras de libertação das últimas colônias;
- o O início do desencanto pós-moderno com as promessas não-cumpridas da modernidade;

⁵ VIGIL, José-Maria. “Adiós al Vaticano II. No puesta al día, sino mutación”.

- O fascínio e domínio da técnica na vida moderna, a tecnologia colonizando o cotidiano e o mundo da vida;
- As formas de desumanização crescente através da massificação, do desenraizamento cultural e da exploração do trabalho;
- O poder crescente do complexo midiático na vida social.
- O poder crescente do capital financeiro na economia e na política.

Hoje, em termos de conjuntura econômico-social:

- Vivemos numa fase avançada de globalização do capitalismo, enquanto sistema que não apenas quer organizar e dominar as esferas da produção, distribuição e consumo de bens, expandindo os mercados e integrando nele, ainda que de forma negativa, todas as classes e povos, mas também como um sistema que gera cultura, idéias, valores, gostos e comportamentos.
- A pobreza criticada pelo Concílio não diminuiu mas aumentou, tendo crescido de forma obscena a desigualdade entre os poucos ricos e os muitos muito pobres.
- Na Economia, não temos mais a famosa “substituição de importações”, mas o triunfo do capital especulativo, a abertura dos mercados locais às grandes corporações internacionais, o enfraquecimento do poder regulador dos estados nacionais.
- Vivemos a época dos fluxos, da circulação de capital e de informação, de pessoas, mercadorias e idéias. O mundo do Vaticano II era ainda marcado pelas identidades e projetos geopolíticos nacionais.
- Ao lado das culturas locais e perpassando-as, formou-se uma cultura internacional de massas, baseada no consumo dos mesmos códigos culturais, das mesmas marcas, mercadorias, esportes, música, moda e estilos de vida.

Em termos de conjuntura cultural e religiosa:

- No tempo do Vaticano II, com exceção de parques ateus filosóficos militantes, praticamente toda a extensão abrangida pela Igreja católica era formada de pessoas religiosas, quando não de católicos convictos. 40 anos depois, não apenas a Igreja Católica, mas também as igrejas cristãs tradicionais sofreram nos países centrais, e mesmo nos periféricos, um êxodo enorme de membros; sobretudo nos dois segmentos decisivos: entre os jovens e as mulheres. Em muitos lugares do Norte sobrevive uma igreja de lastro apenas cultural, como guardiã do acervo do patrimônio histórico.
- Nos países da América Latina também se nota um aumento do secularismo e da indiferença religiosa, mas o que mais questiona a Igreja aqui é o crescimento rápido dos novos movimentos religiosos, sobretudo das igrejas pentecostais. Já não se pode mais falar simplesmente de “países católicos” (como o Brasil, por exemplo), mas de países pluri-religiosos.
- Perdeu-se rápido demais, no espaço de uma geração, grande parte da socialização e da transmissão da herança católica através da cultura popular envolvente. A indústria cultural assumiu, sobretudo nos grandes centros, o papel de socializadora e educadora das massas, e os ícones de identificação que difunde são outros.
- Por outro lado, surge um pentecostalismo popular, que também socializa uma parcela apreciável da população.
- Na arena que é própria à Igreja, o campo religioso, acontece uma mudança de importância fundamental. O que está em crise não é determinado conteúdo de fé ou corrente teológica, considerada “comunista” ou “conservadora”, mas as próprias pessoas portadoras da religião. Não vivemos tanto uma crise de “conteúdos”, mas dos próprios sujeitos da fé.
- Nesse horizonte de desmobilização religiosa quase militante, há um grande relativismo, uma tolerância que mistura e aceita sem problemas tanto a simpatia, a justaposição e o trânsito por diferentes religiões, como a apatia e o desligamento de qualquer religião.

- Mas também existe a impaciência e a crítica ácida por parte do fundamentalismo, que não aceita o relativismo imposto pela cultura do mercado, esta cultura que desautoriza e ridiculariza toda mensagem ou conjunto de significados que não sejam os seus próprios. Existe o fundamentalismo religioso, refúgio possível, mas que não oferece qualquer resposta duradoura e consistente ao fundamentalismo do mercado. Pior ainda: freqüentemente os dois andam juntos.
- Nos quadros da cultura religiosa que ainda imperava na época do Concílio, falava-se de profecia, missão, evangelização do mundo, assumir os riscos da realidade, seguir a inspiração do Espírito Santo. Tudo isso, é claro, mesmo com conflitos, devia acontecer dentro das Igrejas; ou seja, estava claro que a instituição ainda era central na vida religiosa das pessoas.
- Nos quadros da cultura religiosa presente nos países centrais, mas também em camadas significativas de países como o Brasil, a instituição é vista como dispensável. As pessoas, mesmo se freqüentam e aceitam a instituição religiosa, mantém com ela freqüentemente uma relação apenas funcional, como se fossem usuários de uma prestadora de serviços religiosos.
- A instituição religiosa é cada vez menos a mediadora das graças ou das bênçãos de Deus; são os próprios indivíduos que agora “montam” e organizam seu universo religioso e significativo. Acostumados ao direito de escolha, próprio de uma cultura individualista que afirma a “soberania do consumidor” (não confundir com a “autonomia do sujeito” do Iluminismo), são os indivíduos que escolhem as “partes” da religião, as mensagens ou ritos que mais lhe interessam para compor sua prática religiosa.
- A igreja do Vaticano II ainda estava alicerçada nas instituições que garantiam sua capacidade de reprodução e influência na cultura, principalmente as escolas, universidades, emissoras, sindicatos, associações, grupos e entidades que portavam, davam visibilidade e refaziam a “identidade católica” no seio da população. Embora altamente problemáticas do ponto de vista político-social, havia ligas de senhoras católicas, organizações católicas de jovens, congregações e associações beneficentes católicas, sindicatos católicos de operários, eleitores, camponeses, etc. Hoje a capacidade da Igreja de influenciar o ethos da população, os valores e a cultura em geral continua existindo, mas diminuiu muito, e, mais ainda, está em processo de transformação
- A cultura das instituições católicas foi substituída pela cultura midiática⁶ e pelas opções individuais de consumo. A grande indústria da informação, da publicidade e do entretenimento está tomando seu lugar. São os grandes conglomerados midiáticos que pretendem organizar o lazer e o imaginário da população; essas empresas, que conjugam propaganda, informação, arte, moda, televisão, filmes, entretenimento, jogos e esportes, ditam em quem se deve acreditar, o que deve ser considerado bom, belo e digno de imitação. A “escola católica” está sendo esvaziada pelo capitalismo do imaginário. As instituições católicas não desapareceram de todo, mas fazem cada vez mais concessões, até o ponto de não se diferenciarem de quaisquer outras.
- A igreja, devido a diversos fatores, não consegue manter seu antigo papel de instituição socializadora e pedagógica da juventude. A juventude foi praticamente abandonada à grande babá, que é a cultura do mercado. Hoje é o complexo midiático, antes da família e da religião, que está socializando as crianças e ensinando a elas os códigos de funcionamento do mundo.
- A igreja católica, pelos problemas apresentados acima, perdeu muito da capacidade de influenciar os jovens e entusiasamá-los. Ela, com raras exceções, manteve uma linguagem que não é entendida pela juventude. Sem dúvida ainda se organizam grandes espetáculos e show-missas, mesmo na praça de São Pedro em Roma, e o Papa continua uma figura-símbolo que atrai grande número de jovens e adolescentes. Mas os jovens que reagem a esses símbolos não têm mais um lastro, não têm uma ligação anterior a um projeto nascido de sua

⁶ Cf. MOREIRA, Alberto da S. Cultura midiática e educação infantil. *Educação & Sociedade*, Campinas, vol. 24, n. 85, p. 1203-1235, dezembro de 2003.

participação nas comunidades ou movimentos católicos. Eles consomem esses espetáculos de “imersão” da mesma forma que consomem e “curtem” a imersão nos shows de rock e nos grandes espetáculos esportivos.⁷ Acabada a experiência estética, o que sobra?

IV. O QUE PERMANECE – O QUE DESAFIA

Do mesmo jeito que não se pode mais pensar num Concílio anacrônico só de bispos e cardeais, não se pode mais imaginar uma Igreja comandada só por homens, especialistas do sagrado. A consciência histórica exige que as mulheres sejam totalmente integradas no funcionamento normal não apenas das religiões, mas de qualquer outra instituição.

Por outro lado, nessa e nas outras questões, não adianta olhar demasiado para Roma e esperar que venham de lá as soluções ou, na falta delas, ver no Vaticano o culpado por todas as desgraças. Isso pode ser verdadeiro, justo e até leal, mas ainda é comodismo inócuo. A crise vai muito mais fundo. Parodiando o poeta Carlos Drummond de Andrade até um extremo pós-moderno, que não defendo e com o qual não sei se Drummond concordaria, mas “Roma não há mais”. Como o *José* do poema, nós nos defrontamos hoje com uma realidade dura e impiedosa:

E agora, José?
A festa acabou,
a luz apagou,
o povo sumiu,
a noite esfriou,
e agora, José?
e agora, Você?

....

Com a chave na mão
quer abrir a porta,
não existe porta;
quer morrer no mar,
mas o mar secou;
quer ir para Minas,
Minas não há mais.
José, e agora?

Para nós não existe mais um porto seguro, uma instância garantida *a priori*, uma Santa Sé que *ex cathedra* ou *ex officio* pudesse nos ensinar e dizer o que temos de fazer, por onde devemos seguir. Nesse sentido estamos órfãos. Mas não abandonados, pois nos tornamos adultos. E além disso, não estamos sozinhos. Precisamos estar atentos aos inúmeros “companheiros(as) de caminhada” em todas as igrejas e fora delas, sejam pessoas comuns, sacerdotes, pastores, bispos; estar atentos às nossas comunidades, aos nossos profetas e profetisas, aos nossos mártires e às nossas lideranças que conquistaram respeito e credibilidade porque vieram da “grande tribulação”, e que, alijados ou lutando contra as tendências totalitárias do sistema, tentam construir caminhos, formar solidariedades, realizar projetos coletivos, mostrar alternativas, abrir brechas e entrar por elas, constituindo comunidades de fé, de resistência e celebração, abertas e plurais.

Mas não como pós-modernos descomprometidos, *voyeurs* do próprio destino, ou como consumidores-degustadores da última novidade estético-religiosa, e sim, como errantes de um tempo messiânico que ainda não chegou, carregando nas costas nossa herança cristã, nossos mortos e nossas memórias, vivas nos nossos próprios passos, partilhando o pão retomado do isolamento dos sacrários, praticando o ágape, a esperança e a eucaristia pela quais sejamos, talvez, de novo reconhecidos.

Se tal visão tiver alguma plausibilidade histórica, talvez o Concílio Vaticano II, ou o próprio cristianismo como querem os pós-modernos, não se encontre no seu fim, mas seja um elo numa grande caminhada. Um ponto de encontro, de iluminação e descanso, e logo de partida. Assim, não terá terminado totalmente, pois o novo que é necessário criar já tem nele muitas sementes.

⁷ Jovens poloneses entrevistados por ocasião de sua viagem a Roma para o enterro de João Paulo II disseram estar igualmente motivados pela fé e pelo “turismo”.

O que não nos é permitido, como comunidades de homens e mulheres, povo de Deus no seguimento de Jesus Cristo, é recusar-nos a tomar posição frente aos apelos de Deus que nos vêm da realidade do sofrimento, atualizado pela conjuntura do capitalismo globalizado em que vivemos.

Dessa forma, creio que uma das maiores e mais ingentes tarefas desta quadra histórica, será redefinir e re-significar novamente - na prática, na oração e na reflexão - o que significa isso, "a Igreja". Não apenas para os de dentro, mas sobretudo para os muitos de fora, *ad gentes*. Estamos apenas dando os primeiros passos num caminho que não tem volta. Talvez um dia, reunidos pelo respeito mútuo e pela fé, na cordialidade e na pluralidade, assumindo uma plataforma humana, social, ambiental e teológica mínima, as diferentes religiões e estilos de religiosidade da humanidade possam se encontrar e refundar, não uma nova igreja, mas a própria religião.

Se, no entanto, é verdade que a esperança é um caminho, também é verdade que das pedras de tropeço, não sem muitas dores, é possível pavimentar uma nova estrada. Ou pelo menos uma passagem.

DISCERNIMENTOS E PROPOSTAS PARA UMA AGENDA PÓS-CONCILIAR DAS IGREJAS¹

Paulo Suess²

“Sustentado por aquela comida (Elias) caminhou quarenta dias e quarenta noites até à montanha de Deus, o Horeb” (1Rs 19,8).

Introdução

Quando, na primeira noite deste Simpósio, Rioldo Azzi falou da situação eclesial ultramontana que precedeu o Vaticano II, nós nos divertimos com as canções e com a mentalidade daquela época. Como eram engraçados os nossos ancestrais! Mas sentimos ao mesmo tempo, quando ele falou do centralismo autoritário, do clericalismo e do espiritualismo dessa época que, de uma ou outra maneira, Azzi estava também falando dos 40 anos pós-conciliares com suas fases regressivas. Não chegamos à montanha de Deus, como Elias, caminhando 40 dias e 40 noites. Ainda estamos no deserto, com Moisés, ou no Exílio Babilônico, procurando aprender algo nessa caminhada de 40 anos. Chegando em Jerusalém, não queremos imitar os exilados que começaram a construir muros em torno do templo e da Cidade Santa. Não queremos erguer muros de legalismo nas cabeças.

Estamos nesse transatlântico Igreja, mencionado por D. Cláudio Hummes na noite de abertura do simpósio, nesse transatlântico encalhado num banco de areia, só para fazer a limpeza ou para modernizá-lo, por meio dessa modernização conservadora, que passa um pouco de tinta em tudo, sem mexer nas estruturas. Ou existe alguma possibilidade de tomar a cabine de comando, guardada a sete chaves, não por um jovem soldado da Guarda Suíça, mas pelos mais idosos representantes da Cúria Romana? Qual é a possibilidade real de o povo de Deus, em seu conjunto, tomar o leme desse transatlântico e dar a ele um norte, rumando para o sul?

Talvez seja possível, a partir dessas e de outras perguntas que surgiram nesses dias, fazer alguns discernimentos que permitam pensar uma “Agenda de Trabalho para as Igrejas”, seja para o V Celam, ou para um futuro concílio de uma Igreja verdadeiramente povo de Deus. Aliás, um futuro Concílio é mais uma questão da correlação de forças. Se novas propostas não encontram um respaldo eclesial por falta de quorum, de coragem ou de visão, um novo Concílio não faz muito sentido.

I. De medos e perdas

Aos ganhos que o *kairós* do Vaticano II representou, correspondem, nessa segunda fase de sua apropriação, perdas e medos, sobretudo medos de perdas que são, às vezes, piores que as próprias perdas. Ao medo de perder a possibilidade de impor o mito hegemônico (grande relato) e de ter sempre a última palavra, ao medo da perda de identidade concebida como espaço físico e não como caminho, junta-se agora o medo dos fiéis adultos, dos leigos, dos pobres, dos *outros* e das mulheres.

Perda de coragem

¹ Texto apresentado na mesa-redonda no final do Simpósio Internacional 40 Anos do Concílio Vaticano II, realizado entre os dias 31 de outubro e 3 de novembro de 2005, na PUC/SP, (Tuca).

² Doutor em Teologia Fundamental, missiólogo, co-fundador e membro do Conselho Indigenista Missionário, autor e organizador de inúmeros livros. Correio-e: suess@uol.com.br

Foi a coragem de João XXIII e a coragem dos padres conciliares que fez o Concílio caminhar. O medo corresponde à perda de coragem. Os leigos autônomos e adultos, com sua experiência democrática de participação na gestão do mundo, causam o medo da perda do poder. Os pobres representam uma certa ameaça aos bens e à "privacidade". Sempre chegam fora de hora e pedem algo. Sua presença em postos de comando na Igreja mudaria, certamente, as prioridades. Os *outros* ameaçam a perda da identidade. E a exclusão das mulheres das estruturas administrativas representa o medo do corpo. O medo das perdas causa uma espécie de exclusão e desaparecimento dos leigos, dos pobres, dos *outros* e das mulheres, não dos lugares folclóricos na Igreja, onde têm uma função de legitimação, mas dos lugares decisórios. Mas a domesticação do *outro*, por meio de medidas compensatórias, como, por exemplo, o diaconato permanente, em vez de produzir *virī probatī* e do clero por juramentos de vassalagem, faz esse medo ainda mais virulento e reduz a capacidade de ser sinal de esperança e de sentido num mundo absurdo. O medo contribui para uma progressiva perda da realidade, de memória e de credibilidade.

Perda de realidade

Eis alguns cenários que caracterizam a perda de realidade:

a) Em Santo Domingo (1992), assistiu-se uma discussão silenciosa em torno do lugar e do valor da realidade. Ficou patente que determinados setores vindos de Roma para monitorar aquela conferência não aceitavam mais a metodologia do ver-julgar-agir. Desde então, impuseram mais e mais uma teologia descontextualizada ("*teologia perennis*") que permite reduzir a "realidade" a "desafios pastorais".

b) A evaporação da realidade configura-se até hoje como resistência contra a inculturação. No *Catecismo da Igreja Católica* (CIC) não consta mais o verbete "inculturação". Mas foi justamente uma carta catequética, a Exortação Apostólica *Catechesi Tradendae* (1979) que, a pedido do Sínodo dos Bispos de 1977, introduziu oficialmente na Igreja Católica o paradigma da "inculturação". Inculturação significa, sobretudo, "perder o medo dos símbolos da cultura em que esta catequese se realiza"³.

c) A gênese deste processo da demolição do paradigma da inculturação nos leva a um cenário universitário na Áustria, às assim chamadas *Salzburger Hochschulwochen* de 1992. O convidado para esse evento acadêmico, D. Erwin Kräutler, bispo de Altamira/PA, foi, por intervenção do bispo de Salzburgo, substituído por Joseph Ratzinger, que afirmou em sua palestra: "Em si não deveríamos mais falar de inculturação, mas do encontro das culturas ou – se for preciso usar uma palavra estrangeira – de interculturalidade".⁴ Assiste-se, na questão da inculturação, à substituição de uma "ação" com sujeitos por um estado de ser. Esse distanciamento dos contextos se sente nas Igrejas locais como seqüestro da voz própria e como padronização de ministérios e ritos.

d) Helder Câmara já advertiu no segundo dia do Concílio que "provavelmente o latim será derrubado como língua oficial: grande número de bispos não consegue entender, sobretudo o latim falado por franceses e alemães... Virão depois as batalhas essenciais pela alteração dos esquemas"⁵.

Agora, o latim que nos afastou do povo está de volta. A Proposição 36 do recém-celebrado Sínodo sobre a Eucaristia reza:

"Nas celebrações da Eucaristia durante os encontros internacionais, hoje sempre mais freqüentes, para melhor exprimir a unidade e a universalidade da Igreja, propõe-se:

- sugerir que a (con)celebração da Santa Missa seja em latim (exceto as leituras, a homilia e a oração dos fiéis). Assim, somente sejam recitadas em latim as orações da tradição da Igreja e eventualmente execuções de trechos do canto gregoriano;

³ CNBB. *Textos e Manuais de Catequese*, São Paulo: Paulinas (Estudos da CNBB 53), 1987, nº 60s.

⁴ GORDAN, Paulus (Ed., *Evangelium und Inkulturation (1492-1992)*. Salzburger Hochschulwochen 1992, Graz/Wien/Köln, Styria, 1993, p. 15.

⁵ CÂMARA, Dom Helder. *Vaticano II: Correspondência Conciliar. Circulares à Família de São Joaquim, 1962-1964*, Obras Completas. Vol. I/Tomo 1, Recife: Instituto Dom Helder Câmara; Universitária UFPE, 2004, p. 4.

- recomendar que os sacerdotes, desde o seminário, sejam preparados a compreender e celebrar a Santa Missa em latim, mais para utilizar orações latinas e saber valorizar o canto gregoriano;
- não negligenciar a possibilidade de que os próprios fiéis sejam educados neste sentido⁶.

No Evangelho, encontra-se em todas as páginas a proximidade contextual da inculturação articulada com a relevância universal da libertação. No Sínodo sobre a Eucaristia, uma Igreja que se volve sobre si mesma – uma Igreja endogâmica – mostra a sua face. Uma certa burocratização de agendas introvertidas produz quase uma terceirização de questões sociais às pastorais (Cimi, CPT, Migrantes).

Perda de memória

A perda de realidade produz, por meio da perda da memória, uma perda de verdade. O medo do contato com a realidade projeta longas sombras sobre a hermenêutica da história. A assunção do princípio da realidade, simbolicamente expressada no último milagre de Jesus, em que ele recupera a vista do cego, não se esgota com a iluminação do aqui e agora. Também o passado histórico pertence ao princípio da realidade. Acertadamente, diz Walter Benjamin, em sua sexta tese *Sobre o Conceito da História*:

“Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo, que está na iminência de subjugar-lá. (...) O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros do inimigo, se ele for vitorioso”.⁷

“Memória” e “lembrança”, na tradição judaico-cristã, são uma questão de “verdade”. Os escravos que Moisés liberta do Egito não passam pelo rio Lethe, o rio do esquecimento, pelo qual na mitologia grega os mortos deveriam passar, mas pelo Mar Vermelho, que se torna memória de libertação, água do não-esquecimento, memória de seu caminhar libertador. Se Lethe significa esquecimento, memória significa *a-lethe*. *A-lethe*, *aletheia* (ἀληθεια), na língua de Sócrates, significa “verdade”.

O que é “verdade” e “mentira”, “pecado” e “graça” tem um núcleo histórico ligado à história de libertação dos escravos de todos os tempos. O que é “veneno” e “remédio”, o que é “salvação” e “perdição” não se pode saber “em si”, por meio de definições dogmáticas diante dos sofrimentos da humanidade. Os que caíram nas mãos dos ladrões indicam o caminho para a vida inteira, a vida eterna. A verdade cristã passa pela mediação do próximo e pela memória do seu sofrimento. O trabalho da recuperação da memória traumática, que faz uma rememoração do sofrimento e da própria responsabilidade, contém também o germe da recuperação de uma “memória perigosa” que resiste às tentativas sistêmicas do conformismo. Memória e esperança fazem parte do princípio da realidade.

Perda de coerência e credibilidade

Ao falar com duas línguas – uma *ad extra* (Ecumenismo) e a outra *ad intra* (*Dominus Iesus*), o magistério confunde o povo de Deus. A Declaração *Dominus Iesus*, por exemplo, procura separar o trigo, representado pela Igreja Católica, do joio, representado por outras religiões e denominações cristãs, quando afirma que na Igreja Católica existem pessoas que confundem o pluralismo *de fato* com o pluralismo *de jure* (DI 4a). O pluralismo das religiões, que de fato existe, não pode alegar um direito ou uma certa legalidade à sua existência. O pluralismo de fato, no interior de um Estado leigo, é legal; no interior da Igreja Católica, porém, ele é ilegítimo e mentiroso, porque a sua legitimidade passaria pela coincidência com a verdade.

Em decorrência da assimetria entre Igreja Católica e religiões não-cristãs, existe também, sempre segundo a *Dominus Iesus*, uma assimetria importante entre os adeptos da Igreja

⁶ XI Assembléia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, 2-23 de outubro 2005, celebrada em Roma com 256 padres sinodais de 118 países.

⁷ BENJAMIN, Walter, *Sobre o Conceito da História*, em LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*, São Paulo, Boitempo, 2005, p. 65 [Tese VI, traduzida por J. M. Gagnebin e M. L. Müller].

Católica e os seguidores de outras religiões. Os católicos têm uma fé teológica. Os não-católicos seguem apenas crenças duvidosas (cf. DI 4a; DI 7c). A fé significa a aceitação da verdade revelada, na graça, enquanto a crença dos outros, sua *credulitas*, é uma construção cultural, portanto, meramente humana (ib.).

Hoje existe um "consenso dos fiéis" (cf. LG 12a) de que seria ridículo o papa dizer ao Dalai Lama que este, sob o ponto de vista religioso, está numa "situação gravemente deficitária". Também seria ridículo se os missionários entre os yanomami dissessem que a religião yanomami é salvificamente irrelevante ou que a sua história não seria também uma história de salvação. A "verdade" que não pode ser dita ou que pode ser dita somente a um determinado público interno já não corresponde ao critério da verdade, que é a unicidade, a universalidade e a simplicidade.

II. Recuperar contexto e relevância nas condições do capitalismo neoliberal globalizado

1. O latifúndio e a correspondente pobreza não são fenômenos conjunturais que possam ser resolvidos por ONGs filantrópicas ou por políticas compensatórias. Pobreza, desigualdade e exclusão social não representam uma deformação residual da realidade latino-americana, mas fazem parte de um modelo cujo fator determinante é a concentração de renda e riqueza, secundado por outros fatores como arrocho salarial, precarização do emprego, desemprego estrutural, privatização do ensino, da saúde, da universidade e dos meios de comunicação. A ausência de garantias de direitos sociais básicos no que se refere a moradia, renda, trabalho, saúde e alimentação, a desregulamentação da economia e a flexibilização da proteção social constituem uma situação de legalidade formal, porém, de extrema injustiça.

2. A legalidade em sua configuração pelo capitalismo neoliberal, que subordinou as instituições democráticas aos seus imperativos e à sua ética de lucro, é corporativista. Subvenciona os privilégios das elites à custa da maioria do povo. Ampara a concentração da riqueza, da renda, do poder político e dos direitos de cidadania em mãos de uma pequena elite. O horizonte de um mundo para todos é um horizonte a quem e além da legalidade liberal; é o horizonte da justiça distributiva. O neoliberalismo impõe globalmente uma lógica de custo-benefício para a gestão de todas as atividades humanas. Trata-se de uma lógica de exploração e exclusão para a maioria e de uma lógica do prazer e do consumo para uma minoria. O mundo neoliberal é um mundo para poucos. Trabalha com apenas duas categorias: com clientes e mercadorias. As pessoas, a humanidade, nós todos somos apenas considerados enquanto "possibilidades de lucro", portanto, enquanto "clientes". O mundo, a criação de Deus e as invenções culturais da humanidade, os serviços de educação e saúde, transporte e moradia, trabalho e lazer são tratados como mercadorias, bens de consumo e lucro. Essa lógica gera, sobretudo em países econômica e politicamente frágeis, violentos mecanismos de exclusão social e de depredação ambiental, além de produzir a síndrome cultural da mesmice.

3. A globalização enquanto expansão econômica e liberação do sistema político-financeiro de sua responsabilidade social não une a humanidade. Pelo contrário, acentua a divisão, a segregação e a exclusão. O neoliberalismo nos faz confundir um suposto mundo "sem fronteiras" com um mundo real "sem limites", em que lucro e rentabilidade impõem normas, valores e perspectivas. O tempo do "sem-limites" é o tempo do "pós tudo" (pós-histórico, pós-industrial, pós-metafísico, pós-moderno, pós-territorial, pós-utópico). Esse tempo deixou de ser uma dádiva divina. O senhor desse tempo é o dólar: *time is money*. Esse senhor faz coincidir o presente com o futuro. Portanto, não há futuro. O tempo "sem-limites" e do "pós-tudo" produziu o mundo dividido entre os "sem-nada" e os "com-tudo". A globalização vive uma parceria inseparável com o neoliberalismo. Parece temerário falar de globalizar a esperança ou globalizar a missão. Precisamos de outros horizontes para anunciar a utopia do Reino.

4. A universalidade da missão evangelizadora pode ser entendida como alternativa à globalização, se compreendermos a universalidade, em contraste com a globalização, como não-exclusão. Essa alternativa se baseia, *primeiro*, no princípio fundamental do Evangelho, que é a

prática do amor maior e o anúncio do Reino como "libertação do cativo da corrupção"⁸, com seu horizonte regulativo e anti-sistêmico; *segundo*, na compreensão da unidade como articulação de múltiplos projetos de vida local, com horizontes diferentes de responsabilidade universal, pelo conjunto da humanidade e do planeta Terra, horizontes esses que não são nem eliminatórios nem funcionalmente complementares.

5. Historicamente, os pobres sofreram tanto pelo suposto universalismo dos poderes hegemônicos como pelo contextualismo míope dos Estados e pelo paroquialismo das Igrejas. Os pobres e excluídos são muito sensíveis diante de qualquer hegemonia, política, cultural ou religiosa. Não existe algo mais contextualizado e mais universal que o sofrimento dos pobres. No equilíbrio articulado entre o universal e o contextual está a possibilidade de viver bem e ser solidário com o mundo a partir do rio da própria aldeia. O projeto hegemônico, que impõe determinados valores, objetivos e horizontes regionais, é o inimigo da universalidade contextual. A universalidade contextual dos valores — cuja inspiração encontramos no Evangelho — permite a articulação dos contextos num projeto comum da humanidade. Sem esse projeto comum, mediado por valores universalmente concordados como solidariedade, igualdade, liberdade, participação e tolerância, também os projetos históricos de cada grupo étnico-social perdem a característica de uma "causa" universal que pode ser defendida por todos. Saídas do mundo-mercado globalizado ou, no caso de muitos povos indígenas, a não-entrada nesse mundo, visam uma espécie de *exterioridade* ao sistema hegemônico. Essa exterioridade aponta para transformações radicais que resgatam a dimensão universal inerente a cada causa particular. A aliança dos *outros* com os pobres é anti-hegemônica. Aponta para a universalidade como participação de todos, em oposição à globalização excludente.

6. O campo religioso não dispõe de soluções para os migrantes que possam dispensar as lutas políticas e a assunção da modernidade como limite e horizonte do "estar no mundo". Um fundamentalismo pré-moderno, por exemplo, propenso a substituir a ordem democrática, constitucional e racional por condutas autoritárias e apelos aos santos de casa, certamente, não pode oferecer soluções históricas. A partir do Evangelho, porém, temos propostas para um convívio social, inspirações e práticas que propõem prioridades e opções políticas, que questionam radicalmente o grande relato da "desigualdade natural" do mercado.

7. O mercado neoliberal impulsiona a dinâmica da modernidade, mas não pode ser confundido com ela. A luta dos cristãos por justiça se apóia nas conquistas da modernidade. Mas muitas dessas conquistas são apenas bandeiras (democracia, igualdade de direitos, cidadania, subjetividade, protagonismo) sem território real. O próprio Evangelho é bandeira em busca de um território físico. A libertação está sempre articulada com a conquista de um espaço próprio. As bandeiras, propostas, inspirações, prioridades e opções representam uma possibilidade de interferir historicamente nos grandes relatos e produzir rupturas. As bandeiras podem mudar o caminhar dos envolvidos e contribuir para transformar a realidade.

8. Contra a violência do "grande relato" de cada época — marcado por hierarquias, priorizações secundárias e exclusão —, o papel da Igreja institucional pode ser compreendido e vivido como articulação de comunidades-redes que, a partir de sua fé, resistem a todo tipo de hegemonia e prestam socorro aos que caíram nas mãos dos ladrões (Lc 10,25ss). A mediação do caminho para a "vida em abundância" acontece no "enredo" de solidariedade com as vítimas. O espaço da gratuidade é delineado pela solidariedade desinteressada. A partir da libertação na cruz, compreendemos também a encarnação de Jesus de Nazaré como modelo de solidariedade (*Gaudium et spes*, 32), presença e seguimento.

9. A reconciliação é possível e só é possível por meio de uma prática não-ideológica do cristianismo. A reconciliação, a partir da nossa proposta evangélica, significa transformar a migração e a exclusão em caminhada contra as desigualdades e o exílio em êxodo para realizar um novo projeto. Esse projeto não visa à simples reintegração no projeto falido da sociedade fragmentada pelo neoliberalismo nem tem como perspectiva um "mais", quer dizer, uma categoria quantitativa, mas a qualidade de vida estruturada pela gratuidade da experiência pascal. Os migrantes e os excluídos não procuram voltar para a pátria com as mesmas

⁸ Rm 8,21, cf. *Lumen gentium*, 9.

estruturas que os excluiu. Se a migração não tivesse uma força transformadora sobre aqueles mecanismos que a produziram, ela seria apenas uma "caminhada circular", um retorno submisso ao mesmo. Os critérios da comunidade missionária são dinâmicos e qualitativos e não quantitativos. Ela não procura uma "posse" nem a posse de bens ou a posse de almas, mas novas relações humanas, a partir de uma nova "visão". Não quer possuir o "objeto" de seu desejo, que é Deus; quer vê-lo face a face. A radical alteridade de Deus garante o reconhecimento da alteridade do outro. O "desejo missionário" não procura uma propriedade, mas uma alteridade reveladora. Deslocamo-nos para um determinado campo de missão, não para abrir uma casa, mas para percorrer caminhos. A posse escraviza. A condição formal e material da revelação do "objeto desejado" é a caminhada. Para ver Deus face a face não é preciso chegar a uma reta final. Ele está na brisa suave do caminho, no brilho dos olhos tristes e alegres do pobre, na caminhada *despojada de dois ou três discípulos de Emaús*. O caminho, a relação e os pobres são indicadores da não-domesticabilidade de Deus.

10. A comunidade missionária confia na atração de seu testemunho gratuito. Seu "marketing" dispensa a propaganda e as "armas". O caminhar no Espírito é sempre um caminhar desarmado na simplicidade e na pobreza. O caminhar é o lugar da opção pelos pobres. Os migrantes e o povo em situação de rua lembram às comunidades cristãs que caminhar é a forma mais radical da partilha. Os dons de Deus se multiplicam na medida em que são gastos. "Quando vos mandei sem bolsa, sem mochila e sem calçado, faltou-vos, porventura, alguma coisa?" (Lc 22,35). O Eros, segundo Platão, é filho da penúria e da abundância. No desapego do caminho está a sua plenitude. A partilha aponta para o conflito básico: a partilha da palavra, do caminho e dos bens, não pelo mercado benfeitor, mas pelos pobres mesmos. A partilha no caminho pode produzir sinais de justiça e esperança.

11. Frente à "flexibilidade da adaptação" ao mundo, o "logos da reconciliação" gera permanente indignação e inconformidade ética com o mundo, cujas vítimas são os pobres. A essência dessa indignação não é verbal. O Evangelho incentiva a expressar essa indignação positivamente, como socorro concreto às vítimas e como ruptura. A proximidade às vítimas impede que o Evangelho se torne "grande relato" a serviço de uma classe ou de uma cultura dominante. Ela gera um espírito permanentemente crítico diante de todo tipo de discurso triunfalista ou hegemônico. O Evangelho, ao contrário das revoluções humanas, só conhece um único triunfo: o triunfo da vida sobre a morte, prefigurado na ressurreição de Cristo. A inconformidade com o mundo faz viver o tempo histórico como *kairós* e "a humanidade mutilada" como mediação do Reino (cf. Mt 19,16 e Lc 10,25). A aproximação ao pobre e ao outro produz na Igreja um "estado de graça". A experiência de Deus está sempre vinculada a uma descoberta do outro como próximo no caminho.

III. Agenda de trabalho para as Igrejas

O Vaticano II deixou marcas teológico-pastorais, como pontos de partida, para uma Igreja que se considera por sua natureza missionária e se definiu como povo de Deus, sacramento universal da salvação e mistério. Assistiu-se nos processos, que forjaram o Decreto *Ad Gentes*, a um deslocamento do "ter missões" ao "ser missionário"; o deslocamento de uma Igreja que tem missões territoriais, pelas quais se fazem coletas e orações para que possam integrar a humanidade não-cristã na Igreja Católica, para uma Igreja na qual a missionariedade representa uma orientação fundamental de todas as suas atividades. E essa missionariedade significa "responsabilidade para com o mundo" (AG 36b), não de indivíduos isolados, mas de todo o povo de Deus. Diante do mundo espetacular, esse povo peregrino, "avançando pela estreita via da cruz" (AG 1c), está ao lado dos vencidos.

1. A agenda das Igrejas é a agenda do povo de Deus em seu conjunto. Um sínodo de bispos sem nenhuma participação do povo de Deus, nem na proposta dos assuntos a serem tratados, nem na escolha dos delegados com voz de decisão, é apenas um sínodo de bispos na Igreja, não um sínodo da Igreja povo de Deus.

2. Na Teologia deve-se aprofundar essa questão da Igreja Povo de Deus e na Pastoral cobrar práticas significativas de participação. Por causa da proposta de fraternidade do

Evangelho deve-se negar a colaboração com setores da Igreja que reforçam o modelo constantiniano-tridentino e perpetuam a dicotomia do povo de Deus em gestores e destinatários.

3. Nas novas práticas teológico-pastorais de partilha do latifúndio eclesial, pode-se contemplar a questão do gênero e a luta pela participação das mulheres na Igreja, que na *Pacem in Terris*, de 1963, é qualificada como um sinal de Deus no tempo. Essas práticas podem abrir caminhos que levam um dia à realização de um novo concílio, animado por um Papa que sai da Catedral de São Pedro para a Basílica de São Paulo **Fora dos Muros**, no dia da **conversão do apóstolo-mártir Paulo, missionário dos povos**, criando uma nova ordem simbólica com um impacto sobre a ordem sociocultural da Igreja.

4. A luta pela partilha do latifúndio eclesial acontece concomitantemente com o engajamento nas lutas sociais pela partilha dos latifúndios da terra, do capital, do saber e dos meios de comunicação. A agenda teológico-pastoral das Igrejas, por causa do seu estatuto diaconal e ministerial, acompanha a agenda dos movimentos populares. As agendas particulares, internas e específicas de cada Igreja, são subordinadas à agenda do povo pobre que luta por trabalho e condições de sobrevivência. Essa articulação das agendas é uma expressão concreta da opção *pelos pobres e com os pobres*.

5. Em seus discursos axiais da Sinagoga de Nazaré (Lc 4), das Bem-aventuranças (Mt 5) e do Último Juízo (Mt 25), Jesus é muito claro. Os protagonistas e o núcleo central de seu projeto, que é o Reino, são **as vítimas** (os pobres, cativos, cegos, famintos, oprimidos, peregrinos estranhos, maltrapilhos, enfermos).

Mas as vítimas não são apenas os protagonistas ou os destinatários do projeto de Deus, são também os representantes de Deus no mundo. Como tais, apontam para um outro mundo que é necessário, possível e real. Para os pobres reserve-se, nas Igrejas, sempre o melhor: o melhor tempo, o melhor vestido, o melhor espaço, porque o povo de Deus que participa não só do sacerdócio comum de todos os fiéis (cf. LG 10), mas também da infalibilidade “no ato de fé” (LG 12), se constitui a partir dos pequenos, pobres e excluídos. Na lógica do Reino, os *outros*, os pobres e os que vivem na esfera sombria do mundo, são **caminhos da verdade e porta para a Vida**.

6. Existe uma vinculação entre “verdade” e “pobreza”. Num belo texto, o então Cardeal Ratzinger cita a *Apologia* de Sócrates, em que este aponta para a sua credibilidade ao defender um Deus cuja defesa não lhe traz nenhuma recompensa social ou material: “Eu disponho de uma testemunha qualificada para a verdade do meu discurso, minha pobreza”.⁹ No cristianismo, essa testemunha é a pobreza do próprio Deus, a pobreza da *kénose*, da encarnação, do presépio, da cruz e do pão eucarístico. Avalista da verdade absoluta de Deus é a pobreza e não a eficácia. “A pobreza é a verdadeira aparição divina da verdade”,¹⁰ escreveu Ratzinger, e, a partir da teologia latino-americana, acrescentaríamos: a pobreza na sua concretude dos pobres. Lugar da epifania de Deus, por excelência, são eles os crucificados da história, os que caíram nas mãos dos ladrões, os leprosos, os famintos e os irmãos e as irmãs menores de Jesus. Neles, a Igreja reconhece “a imagem de seu Fundador pobre e sofredor” (LG 8c).

7. Os sujeitos e protagonistas do Evangelho de Jesus são um indicativo para a importante tarefa da escolha e formação de lideranças numa Igreja verdadeiramente Povo de Deus. Quem pensa o servir teológico-pastoral como vir a ser da Igreja Povo de Deus precisa pensar na formação de jovens lideranças e das futuras gerações em geral; precisa pensar na formação de padres, leigas, leigos, missionárias e missionários. Essa formação é um processo permanente, dialético e, estrategicamente ligado ao projeto de um mundo para todos.

O que significa a Universidade Florestan Fernandes para o MST, e o Cesep para nossas Igrejas (ao lado de tantos outros centros de formação), pode e deve ser aprofundado, ampliado e multiplicado.

⁹ Platão, *Apologia*, 31c.

¹⁰ RATZINGER, Joseph Cardinal, *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, in: IDEM, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. 3.^a ed. Bad Tölz: Urfeld, 2003, p. 93-121, aqui 116.

8. A Igreja Povo de Deus não surgirá contra os padres ou os bispos, mas com a sua colaboração e através de sua compreensão e conversão, a partir de Igrejas locais onde a diversidade de suas culturas produz uma multiplicidade de ministérios e jeitos de ser. A formação precisa articular os campos teológicos, políticos, históricos, socioculturais num macroecumenismo interdisciplinar sem fim.

9. É preciso, numa agenda eclesial, contemplar a articulação de suas diretrizes racionais de ação e operacionalização das distintas lutas com a emoção de cada uma e de cada um, numa mística missionária militante, mística da fé que se multiplica no meio dos desacreditados, da esperança vivida, muitas vezes, em situações de desespero, e do amor aos pobres e no meio deles, muitas vezes desprezados porque vivem de costas para o projeto hegemônico em curso.

10. A Igreja Povo de Deus vive a sua missão no meio de conflitos. Por conseguinte, estamos, como teólogas e teólogos, envolvidos no campo de uma missão profética. Ao colaborar na construção do projeto de Deus, denunciemos o antiprojeto e propomos rupturas. O papel profético deslegitima o sistema capitalista (F. Houtart). Não basta condenar abusos do capital ou querer humanizá-lo. Somos areia, não óleo, nas máquinas do antiprojeto. O antiprojeto é o reino do pão não partilhado, do poder que não se configura como serviço, do privilégio que favorece a acumulação e do prestígio que organiza eventos de ostentação em vez de articular processos de transformação. No início da vida pública de Jesus, esse antiprojeto está presente nas tentações (Lc 4,1), que acompanham as Igrejas até hoje.

11. Tudo isso que discutimos nos últimos dias pressupõe um projeto. Nosso projeto se configura como uma resposta ao antiprojeto, com sua lógica de custo-benefício para a gestão de todas as atividades humanas e de concentração de renda (os latifúndios) e exclusão. A "má notícia" da globalização é a sua cegueira e indiferença contextual, sua exclusão global e sua homogeneização cultural. A mediação histórica e contextual do projeto de Deus faz da história e do contexto um sacramento de Deus. O Evangelho lembra dois episódios, em que os interlocutores de Jesus queriam conquistar o Reino por práticas religiosas, sem mediação histórica. "Mestre, que farei para ter a vida eterna?" (Mt 19,16; Lc 10,25), perguntaram, em ocasiões diferentes, o moço rico e o doutor da Lei. E Jesus convida o primeiro a partilhar seus bens com os pobres e o segundo, na parábola do bom samaritano, a aproximar-se e socorrer aquele que caiu nas mãos dos ladrões.

12. No campo da evangelização, a "proximidade contextual" é articulada por meio do paradigma da inculturação, não como uma alternativa às culturas, mas como a sua realização profunda. Na inculturação se entrelaçam meta e método, o universal da salvação com o particular da presença. A inculturação é uma tentativa histórica de desconstruir o colonialismo político-cultural e o fundamentalismo religioso. A inculturação dá continuidade ao *aggiornamento*, pensado por João XXIII e pelos padres conciliares, como princípio estruturante de uma leitura teológica inserida no tempo e no espaço, marcados pela presença de Deus e de uma nova ética missionária no mundo.

13. O trabalho de base, que nos confronta com o "princípio da realidade" (Freud), nos permite construir uma ponte para o "princípio esperança" (E. Bloch). Somos esperança pela nossa presença, pelo testemunho, pela solidariedade, pelo serviço e pelo anúncio do Reino. O caminhar na utopia do Reino constitui a forma mais radical da partilha.

A articulação da realidade com a esperança nos coloca diante de grandes e sempre novos desafios, mas nos permite perceber no interior dos desafios e nas fissuras dos sistemas sinais de algo novo que apontam para as possibilidades de um outro mundo possível. O trabalho de base, a inserção no contexto dos outros e dos pobres nos permitem recuperar a memória, a credibilidade e a coragem, ou melhor, não ter medo diante da finitude da vida. A luta não foi nem será em vão! Em sua dimensão teológica isso significa anunciar a justiça da ressurreição nos diferentes contextos sociais e culturais. A operacionalização deste anúncio acontece a partir do nosso próprio campo eclesial, que nos impulsiona a produzir sinais de justiça e imagens de esperança.

14. O Espírito Santo é Deus no gesto do Dom (Agostinho). Ele aponta para as duas alternativas diante da lógica de custo-benefício: para a gratuidade e para a partilha. Caminhar é

a forma mais radical da partilha. No desapego do caminho está a possibilidade de sua plenitude. Os dons de Deus se multiplicam na medida em que são gastos.

A gratuidade é o grande desafio de todas as instituições. O Evangelho da Graça aponta sempre para um baixo teor de institucionalização. A gratuidade, como inspiração teológica, impulsiona necessariamente à simplicidade institucional. No mundo competitivo e excludente, onde tudo vale somente pelo seu preço de mercado, a essência do cristianismo está vinculada à derrota do reino da necessidade e à recuperação de um espaço alternativo de não-mercado e gratuidade. A recuperação de espaços de gratuidade exige dos cristãos presença e ação gratuitas. À complexidade do mundo a Igreja responde com simplicidade, que é sinal de qualquer transformação autêntica.

O espaço da gratuidade está configurado na gratuidade da cruz de Jesus de Nazaré. A partir da cruz, o cristianismo não só dispensa outros sacrifícios redentores, mas ativamente rejeita todo poder que cria vítimas humanas. O "sacrifício" pós-pascoal é "memória", "ação de graças" (Eucaristia) e "solidariedade com os sacrificados" até os confins do mundo.

O Evangelho da Graça se faz presente em todas as formas de doação da vida: no diálogo paciente, na presença silenciosa, no testemunho, na contemplação e na ação, na caridade, na misericórdia e na justiça.

A fundação da Igreja na festa de Pentecostes e a gratuidade da salvação ligam ação e anúncio missionário de um modo especial ao Espírito Santo que garante a unidade de um projeto na diversidade das causas e culturas. Na gratuidade se concretiza a resistência contra a lógica hegemônica de custo-benefício (cf. Ef 2,8s). A gratuidade é a condição da não-violência e da paz. Ela aponta para a possibilidade de um mundo para todos.

Mesa-redonda, Agenda pós-conciliar, PUC/SP, 3.11.2005

POR UMA IGREJA CONCILIAR

Agenda de trabalho para as Igrejas e a Teologia

Marcelo BARROS¹

Qualquer pessoa que olhe a caminhada da Igreja Católica no mundo atual, com o espírito e o olhar que foram do papa João XXIII, quando este convocou o Concílio, concordará que tanto ou ainda mais do que naquela época, as Igrejas da Comunhão Católico-romana e as Igrejas cristãs em geral precisam de uma nova primavera, ou até de uma verdadeira refundação. Certamente, afirmar isso hoje parecerá tão irreal e utópico como deve ter parecido o anúncio do Concílio no dia 25 de janeiro de 1959.

Neste momento da história, em que grande parte da humanidade busca um novo mundo possível, as comunidades cristãs têm o direito de esperar que a Igreja possa ser como um ensaio e uma profecia deste mundo novo, mais justo e mais irmanado.

Todas as pessoas e grupos que buscam, hoje, refazer o caminho de renovação eclesial, pensam ser necessário voltar às intuições fundamentais do Vaticano II. Não porque seriam completas e bastariam, mas porque podem servir de ponto de partida e nos fornecer alguns critérios válidos para enfrentar a transformação cultural e de civilização que estamos vivendo neste tempo novo.

1. "IGREJA, QUE DIZES DE TI MESMA?"

Em setembro de 1963, ao falar no início da segunda sessão do Concílio Vaticano II, o papa Paulo VI lançou esta grande questão: "Igreja, que dizes de ti mesma?". O Concílio procurou responder com muita sinceridade e de forma profunda a esta pergunta.

Em seu diário, Dom Pedro Casaldàliga cita Gustavo Gutierrez ao dizer:

João XXIII propôs ao Concílio como método de trabalho discernir os sinais dos tempos e distinguir entre a substância da doutrina e sua formulação. João XXIII pretendeu lançar o Concílio no rumo de três grandes intuições: a abertura ao mundo, o ecumenismo e tornar a Igreja uma Igreja dos pobres².

Este método revolucionário de distinguir a verdade de sua formulação trouxe à Igreja um clima de liberdade que, havia séculos, não se experimentava e que nas últimas décadas se perdeu. João XXIII teve a sabedoria de perceber quanto este princípio era fundamental para qualquer processo sério de renovação. Na própria manhã do dia 11 de outubro de 1962, ao inaugurar o Concílio, o papa disse claramente:

O espírito cristão, católico e apostólico do mundo inteiro espera um progresso na penetração doutrinária e na formação das consciências, em correspondência mais perfeita com a fidelidade à doutrina autêntica, mas também que esta seja estudada e exposta por

¹ Monge beneditino, biblista e autor de 29 livros, dos quais o mais recente é *A Vida se torna Aliança*. Orar ecumenicamente os Salmos. Ed. CEBI- Rede da Paz, 2005. Email: mosteiro@rededapaz.com.br

² CASALDÀLIGA, P. *Quando los dias dan que pensar*. Memória, Ideário, Compromiso. Madrid: PPC, 2005, p. 176.

meio de formas de indagação e formulação do pensamento moderno. Uma é a substância da antiga doutrina do *depositum fidei* e outra é a formulação que a reveste. Isto se deve – com paciência, se necessário - ter em grande conta, medindo tudo nas formas e proporções do magistério de caráter prevalentemente pastoral.³

A abertura ao mundo se deu por uma atitude de diálogo que fez a Igreja colocar-se como irmã e companheira da humanidade, e não como tutora e gerente. “As alegrias e esperanças, tristezas e angústias da humanidade atual são as alegrias e esperanças, tristezas e angústias da Igreja” (GS 1). Voltava-se ao tempo no qual Tertuliano, pai da Igreja de Cartago, ainda no século II, afirmava: “A quem é cristão, nada do que é humano pode ser estranho”.

A afirmação da justa autonomia das realidades terrestres permitiu uma mais adequada relação entre fé e política. O ecumenismo foi descoberto como vocação essencial da Igreja e não apenas como atividade específica de contatos com outras Igrejas. É um caminho espiritual. A Igreja renunciou a uma atitude de “dona da verdade” e reconheceu a palavra de Deus presente nas outras confissões e até nas outras religiões. O apelo à Igreja para se tornar Igreja dos pobres foi lançado no Concílio, mas não pode ser desenvolvido. Na América Latina, foi a 2ª Conferência do episcopado latino-americano em Medellín (1968) que afirmou claramente:

Que se apresente cada vez mais nítido o rosto de uma Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal, desligada de todo o poder temporal e corajosamente comprometida na libertação de todo o ser humano e de toda a humanidade (Medellin. 5, 15a).

Sem dúvida, este rosto novo da Igreja está ligado ao fato do Concílio ter salientado o caráter local da Igreja. Se o Concílio afirmou a “colegialidade episcopal”, foi por salientar a eclesiologia, isto é, o caráter eclesial pleno de cada Igreja local. Como afirma um documento recente da Federação dos Bispos Católicos da Ásia:

A compreensão que a Igreja tem de si mesma é a de ser verdadeiramente uma igreja local, encarnada em um povo, autóctone e inculturada. É o corpo do Cristo feito real e encarnado em um povo particular, no tempo e no espaço. (Doc. dos bispos asiáticos, n.1)⁴

O próprio papa João XXIII não aceitou simplesmente delegar o cargo de bispo de Roma ao tradicional “cardeal vigário de Roma”. Fazia questão de visitar pessoalmente as paróquias e quando anunciou a realização do Concílio, propôs aos cardeais:

Pronuncio perante vós, por certo tremendo um pouco de emoção, mas ao mesmo tempo com humilde resolução de propósito, o nome e a proposta de duas celebrações: um Sinodo diocesano para a Urbe (a cidade de Roma) e um Concílio geral para a Igreja universal.⁵

A primeira reforma necessária e urgente do papado é que o papa volte a ser, em primeiro lugar, bispo de Roma e a Igreja de Roma, como Igreja, isto é, como conjunto de comunidades locais, tenha vez e voz, de forma que o bispo não seja uma cabeça sem corpo e seja a Igreja local de Roma, e não só o seu bispo, a Igreja que preside a unidade no mundo.

2. O QUE O CONCÍLIO FEZ E O QUE NÃO PÔDE FAZER

Todos sabemos como, durante o Concílio, o papa João XXIII e os bispos comprometidos com a renovação tiveram de enfrentar forte reação. Algumas vezes parecia uma verdadeira

³ JOÃO XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia* – Discurso de Abertura do Concílio Vaticano II. 11-10-1962, in KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*. Vol. II. Primeira Sessão (set.- out. 1962). Petrópolis: Vozes, 1963, p. 310. Abreviaremos as citações desta obra como KLOPP, seguida de números romanos para os diferentes volumes.

⁴ FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA ÁSIA. O que o Espírito diz às Igrejas. Documento de Síntese, redigido na ocasião do Sinodo sobre a Ásia, publicado pela FABC em 1999. Tradução brasileira in: *SEDOC*, Petrópolis, n. 281, julho-agosto de 2000, p. 39.

⁵ KLOPP, Vol. I: Documentário pré-conciliar. Petrópolis: Vozes, 1962, p. 38.

operação de guerra, armada por uma minoria do episcopado mundial, apoiada pela Cúria Romana, que não queria mudanças e que tudo fez para impedir o caminho da renovação. Logo no início do Concílio o papa teve de intervir. Rejeitou documentos que a Cúria havia preparado. O plenário dos bispos conseguiu mudar a composição de diversas comissões, coordenadas pelos cardeais da Cúria. No plenário do Concílio um bispo diz claramente: “Não tenho medo de Pedro, mas dos secretários de Pedro”.

Apesar deste clima difícil, o Concílio conseguiu lançar a Igreja em um caminho realmente novo em diversos aspectos muito importantes:

2.1 – O Primado da Palavra de Deus

Ao valorizar a Bíblia como fonte de revelação e alimento cotidiano do povo de Deus, o Vaticano II superou séculos de polêmica com os evangélicos e deu à Igreja Católica um elemento novo de espiritualidade e de fortalecimento da fé. O primado da Palavra de Deus dominou o Concílio e deu uma nota absolutamente nova à Igreja Católica. Sabemos como isso tem sido fundamental para a espiritualidade cristã.

2.2 – Renovação Eclesiológica

Outro elemento positivo conquistado pelo Concílio foi o começo de uma profunda renovação eclesiológica. Ao definir a Igreja como comunidade e sacramento do povo de Deus, espalhado pela terra e membro das mais diversas culturas e religiões, o Concílio ensinou que a Igreja não pode fechar-se em si mesma e tem como missão servir à humanidade para que esta tenha paz e justiça. Indicou caminhos ecumênicos e de diálogo com as outras religiões. Mesmo se tais intuições não foram seguidas depois, marcaram de tal forma a teologia e a espiritualidade da Igreja que esta não pode mais desconhecer ou ignorar este caminho.

Por ter sido o primeiro trabalho do Concílio, a reforma litúrgica não se beneficiou suficientemente dos novos princípios eclesiológicos e ecumênicos que o Concílio elaborou nas sessões posteriores. De qualquer modo, alguns princípios como a relação entre sacramento e vida, a veracidade dos sinais e a necessidade de participação ativa dos fiéis, marcaram tudo o que se fez depois em matéria litúrgica.

A própria definição de Igreja sofre conseqüências deste embate. O Concílio tem o mérito de distinguir “a Igreja do Cristo” da Igreja Católica e diz que “a Igreja do Cristo subsiste na Igreja Católica” (*Lumen Gentium*, 8). Leonardo Boff sustenta que, de acordo com os textos preparatórios da *Lumen Gentium* e a mente dos padres conciliares, expressa na maioria dos comentários e debates, o *subsistit in* significa “concretiza-se”, “ganha forma concreta”.⁶ A Igreja do Cristo se expressa concretamente (não plenamente nem exclusivamente) na Igreja Católica.

O Concílio Vaticano II tratou da relação da Igreja Católica com o mundo ocidental moderno, sem se dar conta das peculiaridades dos outros continentes. Para o Terceiro Mundo, o início dos anos 60 foi o momento de muitas tentativas revolucionárias e de golpes militares em diversos países. O Concílio não falou diretamente a este outro mundo. Quem fez isso foi a Teologia da Libertação, que respondeu à pergunta do papa Paulo VI: “Igreja, que dizes de ti mesma?” a partir do mundo dos empobrecidos e pondo em prática o que o papa João XXIII sonhava quando pedia uma Igreja serva e pobre. Questões como paz, ecologia e pluralismo cultural apareceram nas discussões e nos textos do Concílio, mas não tinham ainda a força que tomaram depois.

O Concílio também tratou pouco da subjetividade e não trabalhou especificamente as questões de moral pessoal que, desde séculos, marcam tão profundamente a Igreja.

No plano mais interno da Igreja, mesmo em sua época, a maioria dos bispos presentes ao Concílio Vaticano II percebeu que precisava mudar a doutrina sobre os ministérios. Por isso foi retomada a valorização do sacramento do batismo e se proclamou o princípio do sacerdócio comum de todas as pessoas batizadas. Mas a parte mais conservadora exigiu que o Concílio dissesse que há uma diferença de essência entre o sacerdócio do batismo e o sacerdócio ministerial. O Concílio ressaltou o episcopado como sacramento, mas não teve liberdade de tratar mais profundamente do ministério do papa. Saliu que este é bispo de Roma e preside o colégio episcopal, mas não foi além disso.

⁶ BOFF, L. Quién subvierte el Concilio? Respuesta al Cardinal Ratzinger a propósito de la *Dominus Jesus*. *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 52, enero-abril 2001, p. 37.

O padre Camilo Maccise, ex-superior geral dos carmelitas, a partir de sua experiência de superior geral em Roma e de presidente da União Internacional de Superiores Religiosos, escreveu:

O Concílio voltou ao modelo bíblico de Igreja e a apresentou novamente como uma Igreja de comunhão, povo de Deus e sacramento do Reino. Neste modelo, as relações entre os carismas partem do objetivo dos mesmos que é o de favorecer a unidade na diversidade. As distinções não consistem primordialmente em uma ordem hierárquica, mas no tipo de serviço. Este modelo de Igreja exige um modo novo de exercer a autoridade. Infelizmente, no período pós-conciliar, o discurso teórico nesta linha está sendo frequentemente desmentido por uma práxis eclesial caracterizada por um crescente centralismo, autoritarismo, dogmatismo e juridicismo, geradores de exclusão, ao estilo do modelo anterior de Igreja-sociedade perfeita.⁷

3. A IGREJA COM A QUAL SONHAMOS

Sonhamos com uma igreja participativa, toda ministerial, unida no respeito à diversidade, missionária, uma igreja mãe, acolhedora, defensora dos pobres e excluídos, aberta aos novos desafios. Uma igreja onde o poder seja mais partilhado, abrindo espaço para a participação das mulheres em todas as suas instâncias de serviços e decisões. Acreditamos na vocação profética das CEBs, contribuindo para que a Igreja em suas estruturas se torne mais circular, colegiada, acolhedora, inclusiva nas suas relações de gênero.

Assim se pronunciaram na Carta Final, os quase 4000 participantes do 11º Encontro Intereclesial de Comunidades Eclesiais de Base no Brasil (Ipatinga, julho de 2005). Este parece ser o desejo da maioria dos cristãos do mundo todo com relação às suas Igrejas.

Durante certo tempo, muitos cristãos latino-americanos pensavam que não valia a pena lutar apenas para mudar as estruturas internas da Igreja. Muitos criticavam movimentos como *We are Church (Nós somos Igreja)*, por centrar sua militância em questões como o sacerdócio das mulheres e a participação dos leigos nas estruturas de poder da Igreja. Hoje, a maioria está de acordo: a primeira contribuição que a Igreja pode dar ao mundo para a transformação social, política e cultural que desejamos é transformar-se ela mesma em comunidades mais igualitárias e amorosas.

Cada vez mais pessoas e grupos estão convencidos de que a transformação do mundo não se dará apenas por medidas sociais ou soluções técnicas. Uma nova política mais humana só poderá se afirmar se estiver fundamentada numa nova cultura espiritual. É urgente valorizarmos uma espiritualidade humana e ecumênica, que reúna crentes e não crentes na mesma busca por um mundo de paz e justiça. Atualmente as Igrejas e religiões correm o risco de não só não dizerem nada a muitos homens e mulheres de hoje, como de impedirem que eles e elas descubram uma espiritualidade pós-religiosa ou trans-religiosa, que é essencial para o futuro da humanidade.

Hoje, muitos bispos, pastores e leigos pedem às Igrejas cristãs um novo Concílio. Penso que nós todos estamos de acordo que só um Concílio, um encontro de bispos ou mesmo de pastores e ministros, não basta para enfrentar e dar respostas à realidade nova mundial. Como diz José Maria Vigil, não se pede mais apenas um *aggiornamento*, mas uma transformação profunda. Se o modelo novo de Igreja, apontado pelo Concílio mais em seu espírito do que em seus textos, for o desta Igreja circular que pedem as CEBs no 11º Intereclesial brasileiro, teremos de pensar mais em Assembléias do povo de Deus do que em Concílios de bispos. Na década de 1970, em Taizé, o irmão Roger Schutz convocou e animou um Concílio de Jovens que hoje continua através das "Jornadas de Confiança". Elas têm ajudado jovens no mundo todo a buscar um modelo de vida mais comunitária e alternativa ao sistema dominante.

Um caminho pelo qual as Igrejas podem colaborar para o fortalecimento desta espiritualidade macro-ecumênica é que cada Igreja se reconstrua a partir de um processo sinodal, no qual se valorize a complexidade. É preciso não só aplicar o conceito de sinodalidade, mas é preciso reconstruir o conceito e a realidade. Sinodalidade significa caminhar juntos nas

⁷ MACCISE, C. *La Violencia en la Iglesia*. *Revista Testimonio*, noviembre de 2003, p. 04.

diversas fases do processo: planejar juntos, discernir em comum as alternativas de ação, tomar as medidas e decisões necessárias e verificar juntos os resultados e efeitos do que foi realizado. Em um mundo no qual a complexidade entra como valor na educação e na própria organização social, as Igrejas cristãs têm de assumir o desafio de conviver com a complexidade e se reconstruir a partir desta realidade complexa⁸.

Desde o final dos anos 80, o Conselho Mundial de Igrejas propõe um processo de diálogo entre Igrejas e um novo concílio ecumênico, para aprofundar a responsabilidade dos cristãos com a Justiça, a Paz e a Defesa da Criação.

A idéia de um Concílio universal de todas as pessoas que crêem, um concílio pela Paz, foi originalmente do pastor Dietrich Bonhoeffer em 1934. Foi retomado por Carl F. von Weizsäcker e por Lucas Vischer, expoentes das Igrejas evangélicas⁹.

Na 4ª Assembléia Geral do CMI em Upsália – 1968, o relatório afirma:

Os membros do CMI, apoiando-se uns nos outros, deveriam trabalhar em vista do tempo em que um concílio autenticamente universal poderá, enfim, falar em nome de todos os cristãos e abrir o caminho do futuro." (Relatório da sessão 1, n. 19)¹⁰.

Na América Latina, de 1992 a 2000, cristãos e pessoas inseridas nas religiões autóctones, participamos do processo da APD (Assembléia do Povo de Deus), que nos deixou como herança o aprofundamento de uma espiritualidade macro-ecumênica.

As Igrejas Ortodoxas ainda não realizaram o seu Sínodo Pan-ortodoxo e vivem, entre elas e com o Vaticano, muitos conflitos ligados ao poder e à jurisdição dos bispos, em geral ainda compreendidos de forma monárquica e patriarcal. As Igrejas evangélicas têm dados passos novos na direção de manifestar mais a comunhão e a igualdade entre todos da Igreja. A Igreja Católica tem mais dificuldade de viver este caminho.

A *Comissão Fé e Constituição*, órgão do Conselho Mundial de Igrejas, do qual a Igreja Católica participa normalmente, reunida em Salamanca (1973), desenvolveu a visão de uma "comunidade conciliar". Esta noção foi retomada pela Assembléia do CMI em Nairobi:

A Igreja una deve ser vista como uma comunidade conciliar de Igrejas locais, elas mesmas autenticamente unidas. Nesta comunidade conciliar, cada Igreja local possui, em comunhão com as outras, a plenitude da catolicidade e dá testemunho da mesma fé apostólica. Ela reconhece que todas as outras Igrejas fazem parte da mesma Igreja de Cristo e que sua inspiração emana do mesmo Espírito. (...) A verdadeira conciliaridade é o reflexo na vida da Igreja do Deus trinitário... Cristo reúne seus membros na comunhão do Espírito Santo¹¹.

Um Concílio ou assembléia da Igreja Católica, depois concílios ou assembléias inter-confessionais, inter-religiosos e macro-ecumênicos são necessários como etapas que culminarão em uma espécie de Fórum Leigo por uma mística da vida. O importante é que todos estes encontros assumam como perspectiva a missão de responder às grandes questões da humanidade.

4. AGENDA PARA AS IGREJAS E A TEOLOGIA

⁸ Cf. SANDRE, Italo de. *Camminare insieme, valorizzare la complexità. Credere Oggi*, Ed. Messaggero Padova, 4/ 1993, p. 5- 18.

⁹ BERTANI, A. *Il primo incontro di tutte le Chiese europee. Jesus*, maggio 1989, p. 23.

¹⁰ RAPPORT D'UPSAL. COE, Genève, 1969, 15, cit. por BIRMELÉ, A. *Status questionis de la théologie de la comunión. Cristianesimo nella Storia*, revista EDB, Bologna, n. 2; maggio-agosto 1995, p. 248- 249.

¹¹ RAPPORT, Session 2, n. 3. *Briser les barrières*. Rapport Officiel de la 5e Assemblée du COE, Nairobi, 1975, citado por BIRMELÉ, A., idem, p. 249.

Quando o papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II, a realidade da Igreja Católica no mundo era de muito fechamento e pouca liberdade para respirar. Aparentemente tal ambiente nunca permitiria a realização de um Concílio, mas nas bases, havia muitos movimentos eclesiais que apontavam um modelo novo de Igreja. Alguns destes movimentos, nascidos já nas primeiras décadas do século XX, como o movimento ecumênico, o movimento bíblico, o movimento litúrgico, o movimento missionário, o movimento comunitário e outros... foram perseguidos pela Cúria Romana e por muitos bispos conservadores. Viviam quase clandestinos. Mas, resistiram e puderam fornecer ao papa e aos que queriam o Concílio, a prática eclesial e a teologia a partir da qual se poderia desenvolver um caminho novo de Igreja... É difícil fazer teologia sem um clima de liberdade de pesquisa, mas hoje estão acontecendo muitas coisas... Muitos movimentos eclesiais continuam a florescer e a fermentar a Igreja... A Teologia tem de apoiar e ajudar a aprofundar estes caminhos proféticos...

Hoje, o que está acontecendo de novo e de profecia contra a globalização neoliberal é a emergência forte de movimentos populares e indígenas em toda a América Latina, é a consolidação do processo de altermundialização expresso nos Fóruns Sociais, é a formação de uma sociedade civil internacional... A tarefa da Teologia será a de acompanhar este fenômeno, não em primeiro lugar para estudá-lo, mas para colaborar e dele participar... O padre Comblin tem razão quando diz que os teólogos têm de estar no MST, nas lutas do povo... Eu tento obedecer ao meu professor...

Gandhi dizia: Comece por você mesmo a mudança que propõe ao mundo. Eu acho que a gente na teologia poderia vivenciar mais esse pensamento, assumindo na própria vida estes critérios fundantes do espírito do Concílio para um novo percurso. Por exemplo, no diálogo com a humanidade, na atenção e respeito aos movimentos espirituais que surgem, na busca de uma espiritualidade pós-religiosa, na forma como vivemos a Igreja na nossa comunidade concreta...

Todo o processo de busca e construção de um mundo novo possível, expresso na caminhada do Fórum Social Mundial, tem de ser acompanhado pelos/as teólogos/as, não para sacralizar ou dar a este caminho uma cara religiosa, mas para aprender e colaborar com o processo. O projeto de uma sociedade nova não pertence às Igrejas, mas estas podem e devem ser sinais e instrumentos na caminhada de resistência contra o neo-liberalismo e no apoio às experiências alternativas novas.

A Teologia do Pluralismo Cultural e Religioso me obriga a repensar toda a minha Cristologia e a partir daí minha forma de orar e de viver a fé como discípulo de Jesus. Rompendo com o cristocentrismo que tem marcado o triunfalismo atual das hierarquias, que escrevem documentos sobre o Cristo para falar de si mesmas e do seu poder.

O processo sinodal e de conciliaridade eclesial nos levará, em 2015, no cinquentenário do Concílio Vaticano II, a um Fórum Mundial pela Mística da Vida, pela Paz, Justiça e Defesa da Criação.

PARA ALÉM DO VATICANO II: EXTRATERRESTRES, “MESSIANISMO NEW AGE” E RELIGIÃO¹

Afonso Maria Ligorio SOARES

Introdução

Este texto tem sua origem imediata na apresentação que fiz, juntamente com José Maria Vigil, na mesa temática: “Desafios do diálogo intra e inter-religioso em tempos de pluralismo e de crise da religião”. Naquela ocasião, me propus a ilustrar, do ponto de vista das ciências da religião, três casos típicos de como essa desafiadora realidade plural é construída e experimentada no Brasil contemporâneo, pós-ditadura militar, pós-abertura neoliberal nos anos FHC e pós-desilusão petista. Pincelei o caso dos ufólogos espiritualistas do “*Projeto Amar*” (ex-“Missão Rama”); a prática de caridade inter e transconfessional da “Casa Espírita Dona Lurdes”, liderada por Seu Elivélton e sua equipe deste e do outro mundo; e a criativa iniciativa de Padre Lima, também conhecido como Pai Simbá, que fundou na metrópole paulistana a Comunidade Católica Apostólica Espiritualista Nosso Senhor do Bonfim. Os casos visavam demonstrar a complexidade das situações e a dificuldade de distinguir, entre nós, situações de crise da religião e exemplos de reavivamento religioso. Parecem ser fenômenos simultâneos e – o que é mais fascinante – às vezes, recorrentes na mesma comunidade ou pessoa.

Todavia, para esta versão escrita de minha fala, preferi me concentrar apenas no primeiro dos casos descritos, a fim de poder ser mais justo e ponderado nos eventuais juízos de valor que arriscarei ao final. Os outros dois exemplos serão mais bem explorados em outra ocasião². Portanto, este artigo quer ser tão somente um primeiro e muito sucinto “prestar contas” de uma inusitada pesquisa de campo que desenvolvi há poucos anos: o acompanhamento de um grupo de tipo esotérico presente no Brasil, mas com ramificações em todo o mundo, e que se intitulava na ocasião “*Projeto Amar*”. Segundo seus membros, o grupo mantinha freqüentes contatos com entidades extraterrestres em vista de preparar uma parcela da humanidade para a grande elevação de nível (ou destruição total) a que se destina o planeta Terra num futuro próximo. Na realidade, cheguei a tal movimento levado por um interesse prévio de escuta e diálogo de outras vozes diferentes do cristianismo. O alvo inicial de minhas pesquisas foram as religiões afro-brasileiras, a partir, sobretudo, do fenômeno do sincretismo religioso afro-católico. Entretanto, o horizonte foi-se ampliando também para outras perspectivas, em particular as comumente abrangidas no extenso guarda-chuva da *New Age*.

Na ocasião, um dos primeiros *insights* a me ocorrer foi a possibilidade de estar diante de uma espécie *messianismo* secularizado, bem ao gosto deste novo século. No caso do mencionado grupo do “*Projeto Amar*”, o que chamava a atenção para um possível *messianismo new age* implícito era a convicção dos participantes de que Jesus de Nazaré tinha sido a culminação de um milenar plano extraterrestre chamado “Projeto Emanuel” ou “Projeto Messias”. Daí minha questão e hipótese principal: verificar uma possível “carga messiânica” no “*Projeto Amar*”.

Para auxiliar-me na comparação entre esse presumido messianismo e um “tipo ideal messiânico”, preferi, inicialmente, a abordagem de cunho histórico-sociológico de François Laplantine. Este autor distingue em seu estudo as três vozes da imaginação coletiva:

¹ Uma versão preliminar deste texto foi apresentada nos *Colóquios de Teologia e História* do Programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Umesp-São Paulo (1998), sob a supervisão dos professores Dr. Lauri Wirth e Dr. Etienne Higuét.

² Sobre o caso de Padre Lima/Pai Simbá, tenho 3 textos no prelo que o aprofundarão; quanto ao trabalho do Sr. Elivélton, que reside em Limeira-SP, procurarei elaborar um estudo mais pormenorizado em breve.

messianismo, possessão e utopia.³ Para os eventuais desdobramentos dessas intuições no campo especificamente teológico, recorri ao teólogo católico Christian Duquoc. O destaque justifica-se por ter sido Duquoc um dos primeiros a considerar teologicamente os instigantes desdobramentos da leitura sociológica contemporânea acerca do messianismo⁴. Além disso, entrevi em uma de suas obras sobre o tema⁵ certa afinidade com a intuição de fundo de Laplantine.

O artigo divide-se, portanto, em duas partes: uma apresentação o mais objetiva possível do ponto de vista dos participantes do "*Projeto Amar*", seguida de uma apreciação crítica a partir de categorias sociológicas e (mais discretamente) teológicas. A primeira parte subdivide-se em quatro itens: breve histórico do movimento; algumas idéias principais retiradas do livro escrito por seu fundador; sucinta descrição de sua estrutura (objetivos, estratégias, hierarquias, guia de práticas, práticas de campo, processo iniciático); e, finalmente, uma apresentação do "Projeto Emanuel".

I. UM EXTRATERRESTRE NA GALILÉIA?

1. *Projeto Amar*: Histórico e Filosofia⁶

O mentor do *Projeto Amar* – antiga *Missão Rama* – é Carlos Roberto Paz Wells – Charlie. Ele é o primeiro filho de José Carlos Paz García Corrochano e Rose Marie Wells. Seu pai é peruano, natural de Lima, e foi quem semeou nos filhos o gosto pela temática e pesquisa extraterrestre. Ele participava da Associação Peruana de Astronomia que tinha como um de seus objetivos pesquisar a possível existência de criaturas inteligentes fora do planeta Terra. Ampliando suas informações a respeito dos OVNI's (Objetos Voadores Não Identificados), José Carlos afastou-se da Associação e fundou, aos 31 de janeiro de 1955, o Instituto Peruano de Relações Interplanetárias (I.P.R.I.) que, atualmente, encontra-se associado à Federação Internacional de Astronáutica, com sede em Paris. Ele também é Vice-presidente da Federação Pan-Americana de Estudos Científicos e Filosóficos de Vida Extraterrestre, com sede em Buenos Aires.

Charlie nasceu aos 10 de fevereiro de 1954. Iniciou seus estudos na Universidade de Lima. Em 1976 recebeu uma bolsa de estudos para o Brasil, quando passou pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Transferiu-se depois e concluiu o curso de Publicidade e Propaganda na Escola de Comunicações e Artes da USP. À época de meus primeiros levantamentos, trabalhava como gerente de marketing no grupo Philco-Itautec⁷. Paralelamente a tais atividades, Charlie desenvolveu progressivamente suas experiências com os extraterrestres, formando os grupos de trabalho batizados inicialmente de *Rama-Plano Piloto*.

O segundo filho do casal – Sixto – foi, segundo consta, o primeiro a estabelecer contatos telepáticos com os seres extraterrestres. Ofereceu conferências pelo mundo todo, relatando suas experiências. Em 1995, encerrou seus trabalhos com grupos, e fechou os vários grupos *Rama* no mundo. A terceira filha do casal, Rose Marie, participou de algumas atividades quando do início das experiências, mas não deu continuidade aos trabalhos.

Tudo começou da seguinte forma. Os irmãos participavam das atividades do I.P.R.I., pesquisando diversos assuntos. Em 1974, resolveram montar um grupo para tentar estabelecer contato com extraterrestres. Eram pessoas amigas, com interesses comuns. Utilizaram um

³ Baseio-me principalmente em seu trabalho: *Mesianismos, posesión y utopía: las tres voces de la imaginación colectiva*, Barcelona, Gedisa, 1977, p. 19-48 (orig.: Paris, 1974).

⁴ Em sua obra sobre o *Messias* estão citados, dentre outros, H. Desroches, M. I. Pereira de Queiroz, W. E. Mühlmann (cf. nota seguinte). Seu ensaio dogmático a respeito estuda, em dois tomos, o "homem Jesus" e o "messias", seguido pouco depois, de alguns reajustes em "Jesus, homem livre" Cf., de Christian Duquoc: *Cristologia- ensaio dogmático I: o homem Jesus; II: o Messias*, Loyola, 1977 e 1980 (orig.: 1968 e 1972); *Jesus, hombre libre: esbozo de una cristología*, 7ª ed. Sigueme, Salamanca, 1984 (orig.: 1974)

⁵ Cf. *Mesianismo de Jesus y discreción de Dios: ensayo sobre los límites de la cristología* Madrid, Cristiandad, 1985.

⁶ As informações deste e do terceiro item foram obtidas mediante contato e entrevistas com participantes do *Projeto Amar*. De modo especial, contamos com a gentil colaboração de uma das instrutoras do Grupo: Srta. Raquel Furgeri de Oliveira.

⁷ Hoje, segundo consta, vive no Canadá.

sistema de telepatia chamado “psicografia” ou “escritura alternativa”. Esse fenômeno se explica através de impulsos que são decodificados pelo cérebro e transformados em estímulos musculares, manifestando-se numa forma rudimentar de escrita.

Houve várias tentativas frustradas, até que, aos 22 de janeiro de 1974, às 21h30min, Sixto recebeu sua primeira comunicação. Ei-la: "...sala do lar boa para fazer comunicação. Podemos falar sobre Ovnis em seu planeta. Meu nome é Oxalc, sou de Morlen, satélite de Júpiter. Poderemos nos comunicar mais adiante..."

A partir daí, o grupo começou a fazer comunicações, recebendo mensagens. Contudo, os integrantes tiveram dificuldade para aceitar se aquilo era real ou produto de sua fantasia. Pediram, então, aos tais seres uma prova de sua existência. Numa das comunicações foi marcado local e dia para um encontro. Este seria dia 7 de fevereiro de 1974, a 60 Km de Lima. O grupo compunha-se de 9 pessoas, garotos da mesma idade e também com a mesma curiosidade. No dia previsto, seguiram as instruções e saíram a campo.

Ao chegar ao local, Sixto fez novamente uma comunicação e foi marcado o contato para as 21h. Exatamente neste local e hora marcada apareceu algo acima do mar e firmando-se no horizonte. Vinha na direção do grupo. Inicialmente, eles pensaram que poderia tratar-se de um avião ou de algum satélite. Mas a luz avançou em direção ao grupo.

Observando mais de perto, visualizaram um objeto de forma lenticular, aparentando de 25 a 30m de diâmetro. Na parte central percebia-se nitidamente um conjunto de seis escotilhas levemente azuladas. A fuselagem não apresentava portas de acesso. A superfície estava coberta por uma luz levemente amarelada. Além da luminosidade, a nave irradiava um forte calor. Esse objeto ficou parado no ar, a uns 15m do solo e a uns 80m do grupo. Todo este episódio durou cerca de 25 minutos. Em seguida, começou a mover-se e retornou em direção ao mar vagarosamente.

O grupo ficou estarrecido, abalado com o que acontecera. Voltando para suas casas, os irmãos Carlos e Sixto contaram o ocorrido a seu pai. Prosseguiram com uma série de comunicações e tiveram seguidas confirmações físicas. A essa altura, todos já sabiam do acontecido. Até o jornal local já entrevistara os garotos. Sixto era quem mais conseguia comunicar-se com os extraterrestres.

Em seguida, Carlos começou a receber comunicações de um ser que se identificava como Godar. Este passou-lhe diversas informações de como era sua civilização. O grupo marcou novamente outra saída a campo, no mês de junho do mesmo ano, na mesma região. Desta vez, porém, os seres desceram da nave e se apresentaram ao grupo. Em seguida, o grupo foi convidado a entrar na nave. Neste primeiro momento, foi-lhe apresentado o futuro do planeta, a saber: total destruição, com um destino triste para a humanidade.

A partir deste momento, muitas coisas mudaram para aqueles garotos que, inicialmente, eram apenas curiosos. Aqueles seres falaram sobre como o ser humano tinha se distanciado de sua própria essência. Depois desta experiência os contatos deixaram de ser coletivos. Sixto foi o primeiro a ser levado a um dos satélites de Júpiter, chamado Morlen. Lá foi-lhe explicado o que os extraterrestres entendem por *Homem-Rama*: uma pessoa que ama ao contrário, fora dos padrões humanos convencionais (rama – amar). Ou seja, dentro dos nossos padrões de amor há uma distorção; o ser humano não tem ainda maturidade para amar como um ser evoluído, devido a sua dificuldade de entender a vida em toda a sua amplitude. Vivemos de uma forma medíocre, segundo os extraterrestres.

Portanto, *amar ao contrário* seria entender a vida como um todo, em seu verdadeiro sentido. Só é possível amar com inteligência, porque é somente através do amor que interpretamos os segredos contidos na imensidão do universo e conseguimos transformá-los num suspiro de vida. Após este contato, o grupo denominou-se *Missão Rama*, tendo por objetivo compreender melhor sua própria humanidade.

Em seguida, Carlos também foi levado pelo guia Godar a Morlen. Passaram-lhe muitos ensinamentos sobre o funcionamento do universo e sobre qual seria o destino do ser humano se este não reformulasse seus conceitos de vida. A *Missão Rama* ficou muito conhecida no Peru. O grupo foi-se ampliando. Carlos recebeu uma bolsa de estudos para o Brasil, e mudou-se para cá em 1976. Fundou, então, a *Missão Rama-Plano Piloto*. Este trabalho diferenciou-se do grupo original montado no Peru: o contato com os extraterrestres passou a ser encarado como ferramenta, não mais como objetivo.

2. O testemunho de Charlie

Os vários grupos da constelação do *Projeto Amar* giravam em torno de uma figura paradigmática: Carlos Roberto Paz Wells – ou, simplesmente, Charlie. Procurei enunciar abaixo alguns elementos mais relevantes de seu pensamento a partir, sobretudo, de seu primeiro livro - *Os semeadores de vida*⁸ - em que narra, em grandes linhas, o fruto de seus seguidos encontros com a entidade extraterrestre denominada Godar.

Segundo a informação de Godar (p. 49), o ser humano é um subproduto de mutações ocorridas no seio de antigas colônias extraterrestres. O peculiar meio ambiente em que tais colônias vieram a morar, somado a uma alimentação com diferente estrutura bioquímica acabou gerando nas colônias uma criatura "com certa demência inatural, numa configuração psicótica". Em outras palavras: nossos antepassados.⁹ A seleção natural acaba por eliminar os indivíduos mais problemáticos, e os mais aptos transferem geneticamente suas qualidades a sua descendência.¹⁰

Após prevenir o *aprendiz/discípulo* Charlie de que nem todos estão preparados para "compreender estas coisas" devido ao poder e à influência dos paradigmas ou filtros em que fomos formatados (p. 77s), o *guia* Godar discorre sobre o ocultismo (131s) e a organização da Confederação de Mundos da Galáxia (p. 151s), explicando que os extraterrestres querem nos preparar para o dia em que os encontrarmos "por aí" (p. 186).

As origens da *Missão Rama* – amar ao contrário (p. 198) – devem ser buscadas num "Propósito Superior" (p. 249ss) que visa, digamos assim, "amorizar" todo o universo (se nós humanos não atrapalharmos muito!). Este "amorizar", entretanto, não nos deve distrair de um projeto gnoseológico (gnóstico?) anterior. O próprio "Deus" – o "Profundo", diria Godar – criou o universo com o objetivo de testar na prática o que, em teoria, ele sempre soube. A meta final de nossas vidas é o pleno conhecimento. No fundo, é o próprio "Deus" quem está aprendendo com nossos infundáveis processos de ensaio-e-erro.

A alma seria, nesta lógica "extraterrestre", uma natureza de energia capaz de evoluir e achar nela mesma a *parte que pertence* ao Profundo¹¹. Um desafio que requer inúmeras vidas, de reencarnação em reencarnação até... não ter nada mais a aprender, conhecer e depurar (p. 258s). Os pensadores terráqueos, assevera Godar, erraram ao tentar criar métodos para viver melhor (p. 267); faltou-lhes a verdadeira *espiritualidade* (p. 285), só atingida por quem busca continuamente o sentido e os porquês da vida (p. 294s). Viver é sinônimo de espiritualidade.

3. Estrutura do *Projeto Amar* (objetivos, estratégias, hierarquias, guia de práticas, práticas de campo, processo iniciático)

Segundo os depoimentos colhidos entre os participantes do Projeto, seu objetivo maior foi, desde o início, conquistar um estado de consciência mais amplo, com uma percepção mais clara da razão de viver. A idéia era formar um grupo de pessoas que tivessem essa mesma vontade de questionar o sentido da vida e reformular seus conceitos sobre ela, preparando-as para uma interação cósmica. O Plano Piloto (*Rama*) consistia em reunir um grupo experimental em que pudessem ser medidos os resultados dessas modificações. A estruturação do Plano foi levada a cabo com o auxílio dos próprios membros, que estipularam suas regras de organização. O contato extraterrestre era visto como consequência desses trabalhos. Carlos/Charlie passava gradativamente as informações que recebera de seu guia Godar em Morlen. Esse trabalho estendeu-se também para outros países, tais como: Espanha, Uruguai, Chile, Peru, Austrália, El Salvador e Costa Rica.

A *Missão Rama* sempre pautou-se por ser um movimento sem qualquer vínculo econômico. Seu único objetivo foi tentar *entender os mistérios da vida e da morte*¹² sem ter

⁸ Ícone, São Paulo, 1993, 415 p. Indicarei no corpo do trabalho as páginas dos excertos ou menções. Além do livro, tive acesso a uma série de conferências e cursos de Charlie, através de vídeos e arquivos em disquete. Também entrevistei militantes e ex-militantes do Grupo.

⁹ Não seria esta uma nova versão do fatalismo grego e demais mitos circunvizinhos: a queda dos anjos e/ou do ser humano? Seria o caso de uma exegese mais atenta.

¹⁰ O contexto das colocações levantam a suspeita de uma questão ética: seria legítimo, numa sociedade futura, criar uma nova humanidade programada em laboratório?

¹¹ Panteísmo?

¹² Notamos, de fato, nos membros uma devoção quase "religiosa" à causa, além de uma particular entrega ao Fundador, embora o discurso oficial garanta que entre os "homens-rama" não há líderes nem liderados.

nenhum compromisso doutrinário. Os extraterrestres, por sua vez, contribuem com a quebra dos paradigmas humanos (religiosos, científicos, filosóficos, axiológicos), estabelecendo com isso um código de ética universal. Foi elaborado, a partir desse intercâmbio, o *Guia de Práticas*¹³ como forma de administrar os grupos à distância, em virtude do aumento do número de participantes. Este Guia tem todo o material necessário para o grupo prover a seu autogerenciamento. No intuito de multiplicar o quadro dos efetivos, foi formada uma equipe de instrutores, composta de pessoas que participavam do trabalho há mais tempo. Todas elas já tinham tido algum tipo de experiência de contato com extraterrestres, e ofereciam assistência aos grupos mais novos.

A partir de junho de 1995, a *Missão Rama-Plano Piloto* mudou de nome devido às diferenças entre o trabalho de Sixto e o de Charlie. Passou a chamar-se *Projeto Amar*. A justificativa oficial foi que já se podia inverter a palavra-mantra *rama*, pronunciando-a, finalmente, como *amar*¹⁴. Nesta época, Charlie já era muito conhecido – com várias aparições em programas de TV – e muitas pessoas queriam participar de seus trabalhos. O Comando Maior – Charlie e os instrutores veteranos – decidiu, então, montar outros grupos novos na grande São Paulo e interior, a partir de uma estrutura criada para tal. Ao longo de 1996, um programa intensivo de conferências dominicais acolheu quinzenalmente cerca de 400 pessoas interessadas no assunto.¹⁵

O organograma do Projeto estava disposto conforme o seguinte:

- *Inspirador e coordenador-mor*: Charlie (Carlos Paz R. Wells)

- *Instrutores*: pessoas que participavam há mais tempo, e tinham experiências de contato com os extraterrestres; visitavam os grupos, auxiliavam-nos em suas dúvidas, recebiam orientação de Charlie, e preparavam os grupos para as práticas de campo.

- *Grupo de Suporte*: auxiliava os instrutores nas visitas aos grupos.

- *Grupo de Eventos*: era incumbido de encontrar lugares para as reuniões gerais, divulgando para todos os grupos datas e locais das reuniões.

- *Grupo de Documentação*: possuía todo o material pesquisado pelo Projeto, e distribuía para os grupos de acordo com suas necessidades.

- *Grupo de Informação*: elaborava um jornal bimestral: o *Ramal em Contato*.

- *Grupo de Cura*: não ultrapassou a fase de consolidação, mas propunha-se à energização de pessoas que estivessem com problemas de saúde.

- *Laboratório Rural*: trabalhava na propriedade de Charlie em Gonçalves-MG, tendo por objetivo oferecer aos integrantes do grupo uma experiência no campo.

À época de meu último levantamento (2002), o *Projeto Amar* contava com, aproximadamente, 600 participantes efetivos em todo a Brasil. Estavam distribuídos pelos Estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais, Rio Grande do Sul e São Paulo.

4. "O Projeto Emanuel"¹⁶

Finalmente tocamos o item que mais chamou minha atenção no discurso dos participantes do *Projeto Amar*: a sua peculiar compreensão da personagem histórica e literária de Jesus de Nazaré. A figura de Jesus é requisitada num sem-número de grupos esotéricos - Fraternidade Branca, Rosa-Cruz, Pro-Vida e suas dissidências, etc. Entretanto, estudando o livro

¹³ Numa conferência, ouvi de Charlie que este *Guia de Práticas* equivalia a uma espécie de cartilha que as crianças extraterrestres aprendem até os 5 anos de idade.

¹⁴ Não consegui saber se, nos países de língua inglesa, dizia-se *evol* em lugar de *love*.

¹⁵ Particpei de todas elas, tomando contato com o núcleo conceitual do movimento.

¹⁶ Cf. *Os semeadores de vida*, p. 48ss; 341ss; 347ss.

de Charlie, ouvindo suas palestras, e entrevistando alguns participantes de seu movimento, desconfiamos de uma leitura messiânica da personagem Jesus de Nazaré, em virtude da terminologia, aqui e ali encontrada, que qualifica a missão extraterrestre neste *planeta azul* como "Projeto Emanuel" ou "Projeto Messias".

É muito interessante o tom "bíblico" de alguns relatos do livro de Charlie. Toda a montagem das cenas leva o leitor à conclusão de que a presumida "revelação" vétero e neotestamentária não passa de um grande equívoco, dada a incapacidade humana de compreender os contatos com entidades alienígenas. Diante da pasma geral, os povos da Bíblia (e todas as demais religiões) simplesmente divinizaram indevidamente tudo o que não sabiam explicar.

Num dos episódios mais aventureiros descritos em seu livro, Charlie narra seu encontro com *Joakm*¹⁷, representante de uma comunidade de *intraterrestres*, que lhe revela a origem da lenda bíblica do *povo escolhido* (p. 341s). No período dos hominóides (*australopithecus*) – conta-lhe Joakm – desembarca neste planeta certa sociedade extraterrestre e encontra outras, chegadas anteriormente. Elas se unem na exploração deste maravilhoso lugar, mas, infelizmente, acabam exagerando no uso tecnológico e causam o "período glacial terrestre".

Por conta desta catástrofe, tal sociedade começa a ter inúmeras dificuldades, dentre elas, a de reprodução. Há pouca gente para muito a fazer. Por isso o cientista *Luzbel*¹⁸ toma alguns hominóides para investigação genética. Pouco depois, descobre a mutante ideal, a famigerada *Raça Azul*¹⁹. Esta produz bons e fortes escravos. Entretanto, os *azuis* acabaram descobrindo que seus criadores eram limitados, rebelaram-se e foram expulsos. Mais tarde, ainda tentaram resgatar os azuis para o trabalho escravo, numa missão comandada por *Snt-Kmra* (p. 343).

Não é difícil notar aqui uma tentativa (forçada?) de aproximação com arquétipos milenares, presentes em várias religiões. É o caso, por exemplo, do mito bíblico da queda e da expulsão do paraíso, com a muito posterior interpretação do pecado original. Aliás, muito antes, a epopéia de Gilgamesh falará dos 300 mil deuses, de cujo sangue, misturado ao barro, será feito o ser humano.

Ainda segundo Joakm, seus antepassados "criaram um ser com capacidade de *receber* uma alma". Todavia, "entre nós, um chamado Satanael, com outros seguidores, cometeu um erro: deu condições aos seres primitivos de tomar consciência de sua identidade e de poder aproveitar de algumas vantagens tecnológicas para si".

Charlie propunha, a partir de tais "revelações", que a memória distorcida desses fatos ancestrais foram preservadas, aqui e acolá, nos mitos da antiguidade, notadamente na Bíblia judeu-cristã. As religiões preservam, embora *deformadamente*, os fatos que deram origem ao ser humano. Por exemplo, "no Evangelho Cátaro do Pseudo-João se diz que foi Satanás (demônio), e não Deus, quem criou o ser humano" (p. 344). Já o livro de Henoc menciona que veio à terra o anjo *Semjasa* com outros duzentos da milícia celeste. Tal alusão é "confirmada" por Joakm, que declara ao atento Charlie: "de fato, alguns extraterrestres foram banidos. E *Semjasa* tentou usar os humanos como exército contra nós" (p. 346). Henoc foi um dos humanos recrutados para que os defendesse, mostrando que seu erro não fora tão terrível.

Estes acontecimentos obrigaram os povos intergalácticos a forjarem, então – antes que o controle tomasse conta do universo – o *Projeto Messias* (p. 347)²⁰. Só uma atitude nova, de parceria com a recém-criada raça humana, poderia recuperar o sadio equilíbrio entre os povos da Confederação dos Mundos.

Entretanto, o politeísmo reinante entre os humanos dificultava um contato mais intenso com tais seres inferiores. Foi preciso, então – revela, afinal, Joakm – extrair um grupo à parte e iniciar com ele um projeto experimental. Dentro deste grupo, foi escolhida uma família *essencialmente monoteísta* [!]. Dentre os sumérios, a sorte coube à família de Taré, pai de Abraão. Este último, unido a Sara, deu origem a uma nova hibridagem.

¹⁷ É assim mesmo: Joakm.

¹⁸ Qualquer semelhança com Lúcifer não deve ser mera coincidência.

¹⁹ A preferida dos vários grupos e filosofias esotéricas. Segundo estes, o segredo desta raça desapareceu com a lendária Atlântida.

²⁰ A pergunta que fica no ar: tal projeto seria, pois, uma estratégia para retomar as rédeas?

Chamo a atenção do leitor para o seguinte aspecto dessa nova mitologia: se assim se deram as coisas, também os extraterrestres corroboram a versão da superioridade da "raça" judia. Não haveria mais dúvidas de que, de fato, sejam os judeus o povo "eleito"²¹.

Joakm prossegue surpreendendo a Charlie (e a nós também!). Ana, mãe de Samuel e Maria, mãe do Eleito são ambas ou estéreis ou virgens, e foram devidamente contatadas por mensageiros alienígenas. Samuel e, mais tarde, Jesus são, portanto, seres híbridos. Ou, se quisermos uma terminologia mais "científica", Jesus é, do ponto de vista biopsicofísico, 25% humano, fruto de uma cuidadosa inseminação artificial. É um mestiço humano-extraterrestre (p. 363s).

Com esta informação bombástica em mãos, Charlie arrisca-se a penetrar as sendas da teologia – cristologia, eclesiologia, etc. Jesus de Nazaré, assevera ele, não quis fundar igreja ou religião nenhuma. Foi Paulo de Tarso quem criou o "cristianismo". E mais: Jesus jamais morreu. Retirou-se, apenas, e *aguarda o momento de voltar*²².

Entretanto, numa entrevista ulterior²³, Charlie admite a ressurreição de Jesus, embora a classifique como "evidência e fato... como evento concreto". A afirmação está inserida no contexto de uma explicação da necessidade do sofrimento de Jesus. "Se Jesus não tivesse sofrido e depois ressuscitado, provavelmente todo o conhecimento por ele trazido ter-se-ia perdido; pois, não teria tido condição de [ser testado por] todo o processo histórico". Por outro lado, o nível de sacrifício por ele enfrentado acabou demonstrando que ele sofreu pela humanidade. Com isso, permaneceu fiel a "seu objetivo de não destruir o mundo mas dar a todos a esperança numa possibilidade de reformulação".

Charlie prossegue: "Tanto Jesus como tantas outras entidades historicamente colocadas no mundo tentaram ajudar as pessoas a tomar consciência da sua natureza, do seu objetivo de existência". "Com meus estudos e observações", declara Charlie, "não somente compreendi a figura de Jesus, mas aprendi a respeitar e admirar ainda mais esta entidade que, embora nada tendo a ver com o ser humano, entregou-se num processo, digamos assim, quase como um guardião dentro do próprio desenvolvimento humano, estando presente, de certo modo, dentro da história, para garantir a compreensão e o entendimento de nosso papel dentro da vida".

Para o fundador do *Projeto Amar*, Jesus *encenou* toda aquela situação de abandono, flagelação e crucifixão como uma estratégia pedagógica premeditada. Ele sabia previamente que *retornaria* no final dos tempos e superaria todo esse sofrimento. Ele enfrentou tudo isso "para dar à humanidade algo, uma esperança, uma visão, alguma coisa em que pensar, um conteúdo".

Além disso, o incômodo postulado bíblico da *eleição*²⁴ continua bem presente. Para Charlie, "o processo pelo qual Jesus passou, toda a informação por ele deixada, todo o tipo de discurso e método por ele empregado serviram para estabelecer *um processo seletivo*. Tudo fez parte de um contexto com um objetivo: buscar identificar ao longo do tempo àqueles que ele pretendia". O que ele, afinal, veio nos mostrar "não foi o fundamento de uma religião, mas um estilo de vida. Não devemos culto a ele, mas dedicar-lhe o respeito que merece pelo amor que nos ofereceu."

II. UM MESSIANISMO EXTRATERRESTRE?

1. Afinidades entre messianismo, utopia e possessão

Uma consideração prévia faz-se necessária antes de analisar criticamente a condição do *Projeto Amar*. Há que se levar a sério, quanto possível, a convicção de seus participantes. Não é,

²¹ Como se vê, o intraterrestre Joakm lê a Bíblia judaica de forma historicista e literalista.

²² No final do livro, um gancho segura o leitor para o próximo volume da saga. O Autor viu o busto de Jesus na praça de Apu, uma das cidades que visitou em Morlen, um dos satélites de Júpiter, ciceroneado pelo guia Godar. O que significa realmente isso? A resposta completa foi apresentada na continuação do primeiro livro, cujo título é: *Jesus, o extraterrestre* (São Paulo, Ed. Ícone, 1999).

²³ Sigo aqui uma entrevista concedida por Charlie ao jornal *Ramal em Contato* - Jornal Informativo do *Projeto Amar*, ano III, nº 7 (jan-fev 1997): p. 7.

²⁴ Recentemente descartado por um teólogo da estatura de Andrés Torres Queiruga (Cf. seu *Diálogo das religiões e autocompreensão cristã*, Vigo: Xeira Nova/Sept, 2005, pp. 40-43

afinal, tão ridícula a pressuposição de que Jesus seja uma entidade extraterrestre. Pelo menos não é mais absurda do que a crença em sua "divindade", ou mesmo na sua "ressurreição" dos mortos. Não estou, pois, julgando e decidindo pela veracidade ou não das certezas dos integrantes desse grupo. Nossas eventuais divergências de fundo jamais serão resolvidas, uma vez que partem de pressupostos epistemológicos anteriores à normal verificação científica.

Isto posto, passemos ao segundo degrau. Para um posicionamento acerca da qualidade messiânica do movimento idealizado por Charlie Wells, vou me servir das categorias de François Laplantine²⁵. Segundo este autor, a imaginação coletiva é sempre acionada a partir da rejeição global da realidade por determinados segmentos da sociedade. Tais segmentos não se contentam apenas com o sonho da felicidade futura, mas se movimentam e se organizam em vista desse estado futuro de felicidade. Há sempre uma tensão entre o mal presente e sua origem no passado em confronto com um futuro sem dúvida benigno para com esses "eleitos". Um futuro exigente para com os escolhidos, que não tolera mão no arado e olhares furtivos pelo retrovisor. Sobretudo porque, quando vêm à tona, tais movimentos em geral sinalizam que a situação ameaçadora já ultrapassou as fronteiras do suportável.

Não há dúvida, pois, de que o *Projeto Amar* nasça no bojo de uma rejeição explícita da sociedade moderna: consumista, individualista e anti-ecológica. Entretanto, embora o diagnóstico da sociedade coincida em todos os movimentos reativos, estes apresentam-se basicamente em três diferentes modalidades, assim destrinchadas por Laplantine: o messianismo, a possessão e a utopia. Todas propõem, à sua maneira, um caminho de transformação do desespero em esperança. A qual delas pertenceria o *Projeto Amar*? Vejamos.

A *reação messiânica* prega uma mensagem escatológica, cuja expectativa de reunificação baseia-se na purificação e na criação de uma solidariedade perfeita somente rivalizada por aquela dos "primeiros tempos". A *crise de possessão* pode eclodir em condutas individuais ou, na maioria, coletivas de rebelião "selvagem" e extática contra uma experiência de frustração. Finalmente, a *construção de utopias* é uma fuga da ambigüidade histórica através da projeção fantástica de um "em outra parte" que imagina uma sociedade feliz porque minuciosa e perfeitamente organizada.

Tais movimentos podem dar-se tanto em sociedades primitivas quanto nas adiantadas, posto que sua origem não é propriamente lógica mas simbólica. Laplantine propõe-se, então, a verificar quais as suas constantes, isto é, o que têm em comum em sua diferença. Já sabemos que os três são comportamentos de ruptura e que anseiam pela "realização do mundo pelo avesso" (p. 23). Não é raro, portanto, que tais movimentos, no início titubeantes e nostálgicos, tenham seu clímax na violência e na perseguição; às vezes, com o extermínio. "O imaginário coletivo", assevera nosso Autor, "tem em suas expressões milenaristas, apocalípticas, anarquistas ou teatrais uma função de *protesto social incomparável*" (p. 24). Mas também é certa sua *involução* final, numa praticamente inevitável esclerose institucional, que deixa o ideal evaporar diante do veredito da realidade.

É notório nesses grupos seu fanatismo e sectarismo. A humanidade é dividida entre os que crêem e o resto – eleitos x pecadores, xamãs e artistas x homens comuns, utópicos x ignorantes –, não podendo vir nada de bom ou verdadeiro desse resto. Tais projeções ou *mitos fundamentais* tornam-se mais evidentes e indiscutíveis à medida que apontam para o *sagrado* enquanto tal. Para Laplantine, no fundo, todos nós funcionamos mais ou menos assim, apegados a certa jurisdição do incondicionado e do absoluto simplesmente porque esta nos fascina e queremos que seja real. A diferença é que "tanto o utopista quanto o profeta (bem menos o possuído) impulsionam este processo do tudo ou nada até seu limite extremo, a saber, até sua suprema intolerância", que, ao longo da história, tem sido "rica em inquisições, matanças e loucura sangrenta" (p. 27).

Outro traço essencial às três modalidades escapistas é seu "*ódio feroz, tenaz e militante pela história*". O utópico pretende extinguir o tempo com a planificação rigorosa de cidades fechadas e imutáveis. Elimina, de um só golpe, o passado e o futuro e eterniza o presente. O messianismo, em vez, traz sempre algo de dinâmico e revolucionário. Entretanto, trata-se, na realidade, de uma nostalgia do paraíso perdido. A Idade de Ouro encontra-se atrás, e a felicidade só poderá ser encontrada num retorno às origens. O que se projeta à frente nada mais é do que aquilo que se perdeu lá atrás; perda, aliás, pela qual somos todos, de certo modo, culpados.

²⁵ Para o que segue, cf. François Laplantine, *op. cit.*, p. 19-48, a que se referem as páginas citadas no corpo do trabalho.

O possuído, por sua vez, "é um profeta cansado de esperar o advento do Reino". Ele encurta o tempo, saboreando extaticamente, aqui e agora, a futura e demorada felicidade messiânica. Aqui talvez pudéssemos traçar uma objeção a Laplantine. A possessão "clássica", tribal, xamânica, etc., não seria mais bem entendida como um ajuste à lógica das sociedades tradicionais? Não seria indevido aproximá-la de "messianismos"? Prefiro, neste ponto, um meio-termo, a saber: admitir que o messianismo possa, às vezes, evoluir para rituais de possessão, embora nem toda possessão decorra de alguma frustração messiânica²⁶.

A última característica comum das irrupções aqui estudadas, afirma-o Laplantine, é sua dose de racionalidade. Os messianismos, embora rompam com a sociedade, cunham modelos alternativos de vida em sociedade. O pensamento utópico é muito mais racional ainda; sejam quais forem suas cidades imaginárias, é surpreendente o quanto se pareçam. E mesmo a imponderável "viagem" dos xamãs e "cavalos de santo" obedecem a leis e procedimentos muito conseqüentes. De qualquer modo, no entanto, Laplantine assegura-nos de que o alvo dessas irrupções do imaginário coletivo miram a totalidade mítica do ser humano, não apenas sua inteligência ou espírito crítico, a partir da lei do tudo ou nada (p. 31).

Pelo que foi dito até aqui, entrevejo "algo" dessas três modalidades no conjunto das práticas do *Projeto Amar*. Há algo de messiânico na referência explícita a Jesus de Nazaré e na espera de sua volta com poder. Porém, a constituição de um grupo ideal, de contatados, forjadores de uma comunidade nova (com forte apelo do rural e natural) apela para o utópico. Finalmente, suspeitamos que até mesmo o extático esteja presente nos exercícios de relaxamento, jejuns, "retiros" em áreas afastadas, pressupostas "viagens" por outras dimensões e, principalmente, os contatos (de primeiro, segundo e terceiro graus) com os extraterrestres. Entretanto, convém destacar ainda mais em que diferem tais modalidades.

2. Relações e Oposições

a) Pensamento mítico e construção utópica

Enquanto as utopias são construções desmontáveis, racionalizadas, trabalhadas a partir dos materiais de sua época, o mito contém uma inteligibilidade sintética, supõe um passado e refere-se a uma memória coletiva e simbólica. Laplantine julga a paixão utópica previsível, triste e obsessiva; aquela mítica é uma paixão metafísica e trágica. O utópico quer planificar a sociedade em micro-estruturas; o pensamento mítico tem por "missão" redimi-la, custe o que custar. A esperança utópica é humanista e *necessariamente* visa o poder; a mítica é, em rigor, incompatível com o exercício do poder político, pois "separa o homem do cidadão" (p. 38). E isto porque o mero exercício da política não sacia seu desejo de absoluto. O movimento messiânico brota justamente desse descompasso entre o desejo e seu objeto. O utópico, em vez, é o ser humano "do Saber, da Totalidade e da Certeza".

Laplantine deduz, portanto, que, embora messiânicos e utópicos postulem a igualdade humana como bandeira, suas origens são opostas. As utopias provêm da burguesia frustrada com o poder ou assustada com o levante das massas; as mitologias provêm da boca dos profetas e insuflam as camadas mais populares. O utópico só deseja uma jornada organizada, com horários previstos e segurança garantida pelo Estado, se possível com uma grande muralha a separá-lo do mundo exterior. Já as visões messiânicas vislumbram a reconciliação universal da humanidade consigo mesma. "A noção de 'povo eleito' ou 'povo em missão', de Igreja ou de Partido – noções-chaves do messianismo –, é substituída na utopia pelo conceito de 'povo esclarecido' e... monarca esclarecido, rei-filósofo ou filósofo-rei" (p. 40).

Assim postas as tensões, vai ficando mais clara a direção utópica do *Projeto Amar*, que, aliás, possui uma evidente origem na classe média urbana. Também é notória a relação mais intelectual-conceitual entre os membros. Nesse sentido, o movimento estaria mais afinado com grupos de tipo gnóstico, tais como a teosofia e similares.

b) Possessão e Messianismo

²⁶ Registre-se, porém, a opinião de Ordep Serra, noutra corrente, para quem "possessão verdadeira, no sentido primário do termo, é a do ensinamento que não perde nunca o autocontrole, não admite sair de si, nem sabe trilhar a floresta do alheamento: a daquele que não se quer outro nem de outro... não "se" viaja... Vacinou-se consigo mesmo contra os delírios de Deus" (*Tempo e Presença*, 280 [1995]: 23-26; aqui: 26).

A distância entre o *Projeto Amar* e as tendências ditas messiânicas e extáticas aumenta à medida que confrontamos estas últimas entre si. Possessos e profetas são quase sempre oriundos das – ou convertidos às – classes oprimidas. Juntamente com os místicos, artistas, poetas, anarquistas e demais "loucos de Deus" rejeitam "tudo aquilo que os utópicos adoram", ou seja, a solução anti-séptica que virá do Estado. Detestam as soluções prontas vindas do "sistema", embora divirjam na maneira de combatê-las. Os grupos que Laplantine reúne sob a categoria de "possessão" são "inimigos irredutíveis da espera". Daí o curto-circuito que produzem no tempo com seu salto extático a-histórico, depositando suas energias "na espontaneidade do momento presente". Nosso Autor os localiza tanto nos xamãs da África negra quanto nos californianos que gritam pelo "Paradise now", passando pelos anarquistas contrários à lógica marxista da espera.

O messianismo trabalha o desejo mediante a espera. A possessão realiza instantaneamente o desejo e mergulha, ainda que de forma fugaz, no absoluto. A utopia é a submissão absoluta do desejo pela sociedade global que tudo vê e provê. No fundo, porém, reafirma o Autor, as três saídas nascem do pesar de não poder com a história.

É claro, porém – o próprio Laplantine acaba por admiti-lo –, que ao averiguar exemplos históricos dessas três modalidades nem sempre suas fronteiras são facilmente discerníveis (p. 45-48). O que mais importa constatar é a presença de tais tendências nos mais variados movimentos sociais de ontem e de hoje. Em todo caso, para a questão que nos ocupa, vale a constatação de que o *Projeto Amar* não pleiteia, em nenhum momento, qualquer tipo de opção pela causa das massas oprimidas. Sua preocupação está em outra faixa de onda.

Conclusão anti-messiânica

O *Projeto Amar* não consiste, do ponto de vista histórico-sociológico, em um movimento messiânico *propriamente* dito. Estaria mais à vontade com os filósofos de Platão, com a plutocracia de Atlântida, ou entre os habitantes da *Utopia* de Morus. Entretanto, em que consistiria um movimento messiânico, julgado de um ponto de vista *propriamente teológico*?

A especificidade do "messianismo" de Jesus é, queiramos ou não, o referencial ocidental para o estudo desse tipo de fenômeno social. Contudo, para o teólogo católico Christian Duquoc²⁷, é paradoxal que Jesus tenha sido reconhecido como Messias justamente em virtude de sua ressurreição. O messianismo judeu é a esperança no Deus que, pelo seu enviado, assumirá a causa dos oprimidos. Jesus compartilha dessa promessa libertadora (Lc 4,16-31), mas nada leva a crer que a mesma tenha sido cumprida após sua morte. Como explicar tal descontinuidade?

Jesus aceita ser profeta (reconhece que sua palavra e ação são decisivas), mas a seu modo; é sua práxis que ilumina seu profetismo. Quanto aos modelos messiânicos disponíveis (restauração da dinastia davídica; messianismo davídico na política; apocalíptica do Filho do homem de Daniel), parece que Jesus tenha tomado distância deles a fim de não ser confundido com um político libertador. E mesmo assim decepcionou os que nele apostaram.

"Jesus não realizou uma utopia" - afirma-o Duquoc, certamente supondo aqui a distinção oferecida por Laplantine. "O fato de não tentar realizá-la como Messias terreno não significa que pretendesse realizá-la como Messias celeste". Assim, "os modelos messiânicos deverão ser concebidos em função da alternativa aberta pela vida não-messiânica do Jesus terreno e o reconhecimento de sua messianidade sobre o fundamento da fé pascal" (p. 147).

A recusa do título de Messias significa que Jesus foi um mestre espiritual, indiferente à realidade econômico-política de sua época? Duquoc responde que não. Para este teólogo, o diferencial está na cruz, que é consequência de sua práxis. Isto significa que seu modo não-messiânico que relativizava as normas daquela sociedade foi tido por subversão. Ele fica do lado dos marginalizados e aceita ele mesmo a exclusão ao não se fazer líder dos excluídos. Sua ética põe no centro o doente e não a lei. Enfim, mostra que "a sociedade judaica de então não prepara a era messiânica, mas se opõe a sua chegada" (p. 154).

Jesus não rechaça o fundamento do messianismo judaico, nascido do profetismo em defesa dos oprimidos. Ele o radicaliza expressando praticamente que um poder indiferente à desesperança é um poder perverso. "Ao recusar a oferta da realeza, Jesus elimina a patologia da

²⁷ Para este item, seguimos C. Duquoc, *op. cit.*, p. 117-164.

messianidade, que consiste em desejar aquilo que detém o opressor" (p. 160). Recusa-se, por assim dizer, ao utopismo. Entretanto, a ordem dos "meios" fica sem resposta.

Aqui está, talvez, a conclusão teológica mais original da leitura sociológica de Laplantine. Para Duquoc, *Deus está com os marginalizados como o excluído, não como o chefe*. O subversivo no Jesus terreno é situar o futuro da história naqueles da margem; pois, *são as margens que sustentam o objetivo messiânico* (p. 162).

"Deus pertence a nossa história quando é reconhecido na margem" (p. 163). O não-messianismo terreno de Jesus garante a distância insuperável entre o rosto humano de Deus e Deus mesmo. São perversões do messianismo tanto seu desvio para o *eschaton* quanto uma encarnação justificadora da sociedade política. Escapismos de tipo "pentecostal", utopias esotéricas na linha do *Projeto Amar* e concretizações cristãs saudosas da cristandade são todas alienadas do não-messianismo jesuano. Em Jesus manifesta-se, portanto, o Deus da margem. Seu Deus é um Deus oculto, não um Deus ausente.

Isto posto, e fechando, afinal, nossa digressão com Duquoc, não causa surpresa o apelo escapista da figura de Jesus. Movimentos como o *Projeto Amar* são exemplos típicos dessa tentativa de cooptação do, digamos assim, "arquetipo cristico". Construções similares têm encontrado palcos cada vez mais propícios neste início de século. Entretanto, se alguém deve ser responsabilizado por isso, não serão os contemporâneos fundadores de variações esotéricas. Os vários e diferenciados grupos "cristãos" que reivindicaram a legítima sucessão do Profeta de Nazaré têm sua parcela de direitos autorais nesta que foi uma verdadeira *perda da história de Jesus de Nazaré*²⁸.

O *Projeto Amar* não é, portanto, sociologicamente messiânico. Os movimentos que se encaixam nesta denominação não o são, entretanto, em razão de uma maior fidelidade ao "messianismo" jesuano. E isto porque, afinal, se algo é certo até aqui, é justamente que Jesus não foi messias.



²⁸ Aludo aqui ao sugestivo título de um dos melhores trabalhos de Juan Luis Segundo: *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré* (São Paulo, Paulus, 1997).