# convergência

JUL/AGO — 1983 — ANO XVIII — Nº 164



- **DECISÃO DOS HOMENS E VONTADE DE DEUS. O DESAFIO DA OBEDIÊNCIA** — Pe. Marcello de Carvalho Azevedo, SJ — página 327
- **ELEMENTOS PARA UMA ESPIRITUALIDADE POPULAR E MARIANA** — Pe Ático Fassini, MS — página 337
- **ASCENSÃO OU QUEDA DAS VOCAÇÕES SACERDOTAIS?**

**CONVERGÊNCIA**
Revista da Conferência
dos Religiosos do Brasil

**Diretor-Responsável:**
Pe. Décio Batista Teixeira, SDB

**Redator-Responsável:**
Padre Marcos de Lima

**Equipe de Programação:**
Pe. Cleto Caliman, SDB
Ir. Delir Brúnelli, PIDP
Ir. Maria Carmelita de Freitas, FI

**Direção, Redação, Administração:**
Rua Alcindo Guanabara, 24 — 4.º andar
20031 RIO DE JANEIRO — RJ.

---

**Assinaturas para 1983:**

| | | |
|---|---|---|
| **Brasil,** taxa única, terrestre ou aérea: | | |
| Até 30.04.1983 ..... | Cr$ | 4.900,00 |
| **Exterior:** marítima..... | US$ | 21,00 |
| aérea ..... | US$ | 29,00 |
| Número avulso ..... | Cr$ | 490,00 |

---

Os artigos assinados são da responsabilidade pessoal de seus autores e não refletem necessariamente o pensamento da CRB como tal.

---

**Composição:** Linolivro S/C Ltda., Rua Correia Vasques, 25 — loja. 20211 Rio de Janeiro, RJ.

**Fotocomposição:** Estúdio VM — Composições Gráficas, Ltda., Rua Escobar, 75, s. 202. 20940 Rio de Janeiro, RJ.

**Impressão:** Oficinas Gráficas da Editora Vozes Ltda., Rua Frei Luís, 100 — 25600 Petrópolis — RJ.

---

**Nossa Capa**

Em arte visual, o olho é a parte mais importante do corpo humano, pois saber olhar sempre foi o primeiro ato produtivo para sua inteligibilidade. Nossa capa quer visualizar uma idéia de força e força apocalíptica. Um quadro, sinistramente didático, que se observa com apreensão e realismo. O antônimo de **convergência.** A ruptura das forças que possibilitam a coesão e a vida. A terra se esfacela e vai se desfigurando em veloz movimento espacial. Suas partes desintegram-se, sem rumo. É apenas um símbolo. Uma figuração mental. Pode, também, ser uma realidade no macrocosmo sem vida ou nos microorganismos de vida primária. Tanto na pessoa como na sociedade. Na Igreja e nas Congregações. A **UNIÃO** e a **re-união,** o reverso da representação de nossa capa, é o lugar teológico para a teofania de Deus. "Onde dois ou três estiverem REUNIDOS em meu nome, Eu estou no meio deles", Mt 18, 20. **CONVERGÊNCIA** quer continuar sendo, em 1983, o que sempre foi, um insistente convite mensal, a Você, Religioso e Religiosa, para se transformar diuturnamente em instrumento de RECOMPOSIÇÃO. Da **UNIÃO** promana a força e a única solução fundamental. Vivemos um universo de antíteses e oposições pouco dialéticas. Urge criar espaços intermediários de harmonia, removendo barreiras, distorções, impasses, com a intuição do instante e a consciência global do tempo. Só assim, até onde a vista alcança, o edifício da VIDA RELIGIOSA ganhará a necessária aderência e as fundações que lhe garantem o papel e a função na construção do REINO, de sua PAZ e UNIDADE.

---

Registro na Divisão de Censura e Diversões Públicas do D.P.F. sob o n.º 1.714-P.209/73.

---

# SUMÁRIO

EDITORIAL ..... 321

INFORME DA CRB ..... 323

DECISÃO DOS HOMENS
E VONTADE DE DEUS.
O DESAFIO DA OBEDIÊNCIA
Pe. Marcello de Carvalho Azevedo, SJ 327

ELEMENTOS PARA UMA
ESPIRITUALIDADE POPULAR
E MARIANA SEGUNDO PUEBLA
Pe. Àtico Fassini, MS ..... 337

ASCENSÃO OU QUEDA
DAS VOCAÇÕES SACERDOTAIS?
Pe. Alberto Antoniazzi ..... 341

EVANGELIZAÇÃO E PRESENÇA
JUNTO AO POVO. ASPECTOS
DA HISTÓRIA DO BRASIL
Prof. Riolando Azzi ..... 360

A SERVIÇO DA JUSTIÇA
E DA PAZ
Dom Lucas Moreira Neves ..... 382

# EDITORIAL

A XIII Assembléia Geral da CRB teve como tema central **a autoridade na Vida Religiosa.** A importância e a oportunidade do assunto se evidenciam tanto do seu próprio conteúdo como da conjuntura que atravessa a Vida Religiosa. Ninguém desconhece as deformações históricas por seu exercício na Igreja e na Vida Religiosa, devidos em grande parte à sua equiparação a "formas" e "modelos" históricos e sócio-culturais vigentes. Esta influência do contexto social tem sido uma constante na vida da Igreja e da própria Vida Religiosa e assume hoje características bem peculiares, no que toca à autoridade.

Daí a necessidade de reconduzir a autoridade às suas origens, referi-la constantemente ao serviço da comunidade e à escuta ao Deus e Pai de Jesus Cristo, evitando transformá-la num absoluto em si mesma. A mensagem do Evangelho não é um discurso desde o poder, senão a boa nova da igualdade fundamental de todos os homens que arranca do ser feitos à imagem do Pai e se baseia no dom da filiação, da comunhão e da fraternidade.

A tentação constante do homem é buscar o poder em si mesmo, para si, sem referência aos outros, fazendo dele um ídolo. A história nos mostra esta tendência fascinante do homem e esta força atrativa e cega do poder. Os homens de poder tendem a perpetuar-se nele, ainda que isto já não seja legítimo. Em seus períodos de domínio, as ideologias no poder pensam que o processo social e político que protagonizam é irreversível e que suas decisões são "para sempre".

Desde Amós, todos os profetas bíblicos denunciaram os pecados do poder e foram vítimas dele até João Batista. Há uma inimizade radical entre Deus e a idolatria do poder. Esta inimizade ficou para sempre estabelecida em Jesus de Nazaré que foi vitimado por relativizar radicalmente todo poder, no cumprimento da missão que o Pai lhe confiou. A Igreja é a continuadora desta missão. No seguimento do seu mestre, corresponde-lhe, hoje como sempre, criticar toda idolatria, anunciar a liberdade radical e o exclusivo domínio do único Senhor, o Cristo.

No atual momento histórico, todos sabemos que as relações de poder são estruturas sociais e não só pessoais. O binômio dominação-dependência só pode ser analisado nesta perspectiva. Isto é importante para a missão da Igreja. Uma crítica profética ao poder que só apele para a consciência individual é incompleta e pode chegar a ser "ideológica", reforçando as injustiças dos sistemas de poder e as ilu-

sões que produz. Para isto chama a atenção dos cristãos o documento de Puebla quando fala de "estruturas de pecado" (Puebla, 281) que oprimem o homem e ofendem a sua dignidade.

A crítica cristã ao poder não só tenta desmascarar a sua contínua tendência à própria absolutização, senão que lhe permite redimir-se, ao re-situá-lo no único contexto absoluto das relações humanas: a fraternidade. Do mesmo modo, é somente neste contexto de fraternidade, isto é, a partir de uma concepção de comunidade eclesial na qual a igualdade fundamental dos cristãos é o ponto de partida para se entender os diversos carismas ou serviços **na** comunidade e **para** a comunidade, que se compreende e se justifica a autoridade cristã e, por isso mesmo, a autoridade na Vida Religiosa.

Esta ótica evangélica do serviço à comunidade deve ser o referencial básico de toda autoridade que se exerce em nome do Senhor Jesus. Deve ser a referência que permita evitar e desmascarar constantemente a tentação do poder ou a corrupção da autoridade em toda forma de dominação e autoritarismo.

**CONVERGÊNCIA** ofereceu já aos seus leitores subsídios de reflexão nesta linha. No presente número, o artigo do **Pe. Marcello de Carvalho Azevedo, SJ** —, Decisão dos homens e vontade de Deus, o desafio da obediência — coloca-nos diante do pólo da obediência, na sua dimensão de interrelação entre as decisões dos homens e a vontade de Deus. Numa abordagem atual e precisa do assunto, o autor mostra que a obediência assumida numa perspectiva teologal vem a ser o "testemunho vivo de uma opção, levada ao extremo inequívoco de um face a face com Deus, no plano da fé e à luz da missão".

O artigo do **Pe. Ático Fassini, MS** — Elementos para uma espiritualidade popular e mariana segundo Puebla —, constitui uma interessante reflexão sobre traços da piedade mariana dos povos latino-americanos, destacando como, por Maria, a Palavra se faz Vida na vida dos pobres da América Latina. Por isto é ela a "estrela da evangelização" no nosso continente.

**Pe. Alberto Antoniazzi** no seu artigo — Ascensão ou queda das vocações sacerdotais — oferece aos leitores uma interessante análise desta problemática, "com base numa pesquisa ainda inédita", abrindo na terceira parte do artigo, algumas perspectivas para o futuro.

"Evangelização e presença junto ao povo: aspectos da história do Brasil", do **Prof. Riolando Azzi,** constitui um interessante estudo do processo evangelizador da Igreja no Brasil, numa abordagem histórica que escalona as diversas etapas do processo e traça com acerto a sua caracterização.

**Ir. Maria Carmelita de Freitas, FI**

# I N F O R M E

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL


## DE ROMA PARA A CRB

Roma, 6 de abril de 1983.

Caro Padre Décio:

Examinei com vivo interesse os dois textos que me foram entregues, por ocasião da sua recente visita a esta Sagrada Congregação: — "III Seminário de Educadores CRB" e "II Etapa do Pro-Foco" para as formadoras contemplativas.

Pareceu-me particularmente interessante o tema do Seminário na sua essencial distinção: formação religiosa, a partir dos seus valores fundamentais, e formação para o apostolado, sem criar dicotomia, senão harmonizando os dois aspectos: "oração" para a ação e "ser" para "fazer", como se encontra precisamente esclarecido no texto.

Agradeço ainda o empenho assumido na formação das contemplativas, programando cursos para as formadoras em etapas sucessivas, como fim de estudar, à luz do Espírito, o modo de realizar hoje a vocação contemplativa, na fidelidade às orientações conciliares e os carismas específicos de cada Mosteiro.

Peço-lhe transmitir minhas saudações e augúrios a todas as Religiosas contemplativas que participam desta segunda etapa, assegurando-lhes que terão sempre uma lembrança particular na minha oração e que de coração lhes envio a bênção pedida, para que possam viver sempre mais profundamente o Mistério Pascal, na alegre esperança da Ressurreição.

Augurando que a "CRB", com profundo sentido de responsabilidade eclesial, possa validamente continuar no seu eficaz serviço de animação em favor da vida consagrada, aproveito de bom grado a circunstância para expressar o meu vivo apreço e confirmar-me, com sentimentos de afetuosa estima, devotíssimo em Cristo e Maria.

**Eduardo, Cardeal Pirônio, Pref.**

Sagrada Congregação para os Religiosos e Institutos Seculares

# JOAQUINA DE VEDRUNA: UMA MULHER SANTA

## Fundadora do Instituto das Irmãs Carmelitas da Caridade — Vedruna

Joaquina de Vedruna nasceu em Barcelona no dia 16 de abril de 1783, e morreu na mesma cidade no dia 28 de agosto de 1854. Foi beatificada por Pio XI em 28 de janeiro de 1940, e canonizada por João XXIII, em 12 de abril de 1959. Sua festa litúrgica é celebrada no dia 22 de maio. A iconografia a representa em quatro situações principais: como mãe, rodeada de seus filhos; como mestra da juventude; como consoladora de pobres e doentes; como guia da Família Religiosa fundada por ela.

A biografia de Joaquina de Vedruna é intensa e ampla. Procede de uma família numerosa e solidamente cristã. Pertencente à burguesia intelectual da época (seu pai, Lorenzo de Vedruna, era notário público de Barcelona), recebeu a educação dentro de seu próprio lar, sob a orientação de sua mãe, Teresa Vidal.

Aos doze anos procurou o convento de Carmelitas Calçadas de sua cidade, pedindo ser religiosa, o que lhe foi negado por causa de sua pouca idade. Desejando acatar a vontade de Deus, expressa através de seus pais, casou com Teodoro de Mas, quando contava apenas com 15 anos. Teodoro, que também exercia cargos públicos na cidade de Barcelona, sintonizou logo com os sentimentos profundos de Joaquina: também ele tivera que renunciar aos seus desejos de ser franciscano.

Desse casamento Deus lhes concedeu nove filhos. Em 1816, Joaquina perdeu o esposo em conseqüência da guerra. Viúva aos 33 anos, assume a total responsabilidade da casa e da educação de seus filhos. Passa por necessidades econômicas sérias. Sofre profundamente ao ter que enfrentar problemas de herança deixada por seu esposo e, injustamente, absorvida pelas irmãs de Teodoro.

Retirada em sua casa de Vic, propriedade deixada pelo esposo, Joaquina passa dez anos profundos de orientação de seus filhos e de experiências místicas. Ela acreditava que a morte de seu esposo não era um fato casual. Poderia estar nos planos de Deus, agora, a Vida Religiosa, que para ela se concretizava na vida contemplativa. O ambiente de sua casa favorecia o despertar vocacional de seus filhos. José Joaquim ingressou na Trapa de Aiguebelle, em 1821, de onde teve que sair por falta de saúde; Ana e Teresa ingressaram no Mosteiro de Franciscanas de Pedralbes, nos anos 1818 e 1827 respectivamente; Teodora e Maria del Carmem, ingressaram na Abadia Cisterciense de Vallbona, em 1829.

Joaquina passava longas horas em oração e na mais rígida penitência. Quando acreditou que também para ela se definia a hora de ingressar em um convento, encontrou-se providencialmente com o Pe. Esteban de Olot, Capuchinho, que dá novo rumo a sua vida: Deus a quer fundadora de um Instituto apostólico, cujo objetivo seria: promoção da mulher através da educação e assistência sanitária. Joaquina interpreta aí a vontade de Deus. Apesar das dificuldades, tanto de cunho econômi-

co como político (incluindo-se uma fuga para a França), continua sob a orientação do Pe. Esteban, dando os passos concretos para a fundação.

Em 15 de agosto de 1825, entra na sede vacante de Vic, D. Pablo de Jesus Corcuera. Bispo jovem e cheio de entusiasmo, profundo conhecedor da realidade espanhola influenciada pelas idéias liberais francesas, encontra, na proposta de Joaquina, uma resposta às suas inquietudes. Em 19 de dezembro do mesmo ano, Joaquina, para cumprir requisitos legais, após vários contatos pessoais com o Bispo, formula por escrito sua pretenção, descrevendo o impulso e o esquema do novo Instituto, da maneira que segue:

"Ilmº Sr: Joaquina de Mas e de Vedruna, desejosa de trabalhar pela glória de Deus e bem do próximo, deseja abraçar algumas jovens pobres que estão abrasando-se de amor a Deus e querem ser religiosas; mas, como são pobres e não têm meios nem lugar nos conventos de religiosas de pobreza, estão sem poder desabafar seu amor a Jesus. Por tanto, eu lhe suplico me conceda licença para que eu acolha em minha casa essas jovens e outras que, com o trabalho e algumas esmolas possam manter-se e abraçar a pobreza seguindo a nosso mestre, Jesus Cristo e poderão viver como religiosas. Isto eu lhe peço com licença de meu confessor e outros de espírito. Deus o guarde. Vic, 19 de dezembro de 1825. A seus pés, esta pecadora: Joaquina de Mas e de Vedruna" (arquivo da Casa Geral).

Obtida a licença oficial da Igreja, Joaquina emitiu seus votos religiosos no dia 6 de janeiro de 1826. No dia seguinte, começou a reunir-se com algumas jovens, com a finalidade de realizar uma experiência mútua de vida comunitária. Esse "noviciado" teve a duração de apenas vinte e quatro dias. No dia 26 de fevereiro do mesmo ano Joaquina, com o grupo — nove jovens — iniciam a nova obra que hoje é conhecida por "INSTITUTO DAS IRMÃS CARMELITAS DA CARIDADE".

A cerimônia de fundação foi muito simples: participação dos Sacramentos da Reconciliação e Eucaristia e exercício da Via-Sacra. A primeira comunidade religiosa teve como residência a própria casa de Joaquina, em Vic, onde ela experimentara os primeiros anos de viuvez. Aí mesmo elas abriram uma pequena escola para meninas do bairro — uma das primeiras experiências de escola para mulher na Espanha — e se dispuseram a cuidar dos doentes em suas casas. Foi a primeira expressão do Carisma.

A expansão por Catalunha foi rápida. Favorecidas pela legislação vigente na época, as Irmãs começaram a prestar seus serviços em escolas públicas e hospitais da municipalidade, bem como nas chamadas "Casas de Caridade" — uma espécie de albergue permanente. Foi assim que conseguiram manter o propósito de Joaquina: manter-se através do próprio trabalho. A presença das Irmãs se tornou cada vez mais intensa, não só em centros urbanos, como também na zona rural. As religiosas desse Instituto foram as primeiras professoras religiosas da zona rural, com as que contou a Igreja espanhola do século XIX.

Até 1849 a Fundadora se manteve em plena atividade. A partir desse ano, embora com toda lucidez, não pode mais realizar nenhuma atividade, pois se viu tomada pela doença que a levou à mor-

te: epidemia colérica. Foram anos de sofrimento ao perceber que, pessoas alheias ao Instituto, levavam-no a correr riscos de se distanciar das linhas de orientação da fundadora. Mas, sua morte foi semente de vida para a obra fundada por ela. Quando morreu deixou vinte e seis comunidades, das vinte e nove estabelecidas, formando um conjunto de: 4 hospitais, 6 escolas, 2 casas de caridade, 14 estabelecimentos mistos benéfico-docentes (hospital com escola), além da Casa Mãe, onde estavam também a Casa de Formação.

A personalidade de Joaquina de Vedruna está determinada por sua experiência de mãe. O clima de família vivido por ela, deixaram nas Irmãs sinais de amor compreensivo, relacionamento espontâneo e sentido prático das coisas. Sua pedagogia se baseava na bondade do coração e na experiência de crescimento a partir da realidade social e ontológica da pessoa. Sua piedade, seu inconfundível espírito de confiança na Providência de Deus eram a sobrenaturalização das mais profundas vivências familiares: via em Deus o Pai e em Jesus, o Esposo.

Sua obra foi vivida sempre como uma grande família, caracterizada desde o começo, por uma "só classe de Irmãs", apesar da diversidade de atividades.

Joaquina não teve nenhum sistema teórico para santificar-se. A realização intensa e leal da vida com suas mutações e contrastes, foi lhe impondo um ascetismo heróico, ao que se adaptou com simplicidade. Contraiu matrimônio quando esperava entrar num convento; ficou viúva quando mais precisava do apoio do marido; lançou-se à aventura de fundar um Instituto apostólico quando seu desejo era abraçar a clausura; tem que fugir para a França, quando sua presença parecia imprescindível para o desenvolvimento de sua obra. Perto já de sua morte, assiste à mutação de estrutura inicial do Instituto, sem poder participar de nada. Foi a própria vida que forjou nessa mulher a têmpera de uma santa.

Joaquina foi sucedida no governo do Instituto por Paula Delpuig, (1854-1889). Durante esse tempo o Instituto adquiriu pleno reconhecimento canônico e civil (as Constituições foram aprovadas definitivamente em 1880), abrindo-se 103 novas comunidades. Durante a guerra civil da Espanha — 1936 —, foram fechadas cento e vinte e cinco (125) casas, estabelecidas em zonas comunistas, dispersando-se as comunidades. Foi este o período, talvez mais doloroso do Instituto, quando a Superiora Geral, Sacramento Lizárraga, com 25 Irmãs, foram martirizadas. Com a seguinte Superiora Geral, Ramona Castany, teve início a expansão missionária, por mais três Continentes; além da Europa: América, Ásia e África. Ao Brasil as Irmãs chegaram em 1952.

A estatística de 1981 nos dá os seguintes dados: 2.816 membros; 280 casas, 146 centros escolares, em zonas urbanas, suburbanas e rurais; várias escolas públicas com presença de Irmãs; diversos centros sanitários: como hospitais, asilos de velhos, creches, leprosários, centros de deficientes físicos e mentais e comunidades de inserção em meios populares pobres. Há em Roma introduzidas três causas de beatificação: Paula Delpuig, Maria Teresa Gonzalez-Quevedo e Leonor Maturana. E Joaquina continua presente nos estimulando à santidade.

# DECISÃO DOS HOMENS E VONTADE DE DEUS

## O DESAFIO DA OBEDIÊNCIA

**Marcello de Carvalho Azevedo S.J.**

O presente trabalho quer continuar a reflexão sobre o tema da obediência, na linha do artigo que o precedeu (1). Poderíamos focalizar ainda outras tendências ou fatores que ajudaram a gestar uma concepção nova da obediência religiosa. Os leitores terão percebido que me limitei a três aspectos diretamente conexos com o universo **teológico** e com a incidência deles sobre a percepção e a vida de obediência.

Haveria todo um outro filão a explorar: o do impacto **sócio-cultural** da vida contemporânea sobre as pessoas e instituições religiosas e, portanto, sobre as relações que entre elas se estabelecem em função da obediência. Não me é possível adentrar aqui um capítulo tão vasto. É bom, porém, ter presente que ele existe e nos afeta bem a fundo. Não se poderia, porém, reduzir a ele, nem interpretar somente ou primordialmente a partir dele o problema da obediência na vida religiosa. Prevalecem, por certo, na consideração do tema os aspectos de cunho teológico que antes mencionamos e focalizamos (2), porque é no horizonte da fé e da missão que se deverá sempre entender o sentido último da obediência. É nesta luz inclusive que devem ser lidos os fatores sócio-culturais quando a ela referidos. Só na perspectiva da fé e da missão, encontraremos critérios para uma reta avaliação e situação adequada da obediência religiosa, no quadro amplo das relações sociais entre pessoas no mundo contemporâneo, enquanto refletidas no espaço obediencial (3).

O que fica dito no primeiro artigo e este aceno adicional a um enfoque complementar é bastante para introduzir um problema de fundo e muito concreto que deparamos com freqüência na vida de obediência: **a interrelação entre as decisões dos homens e a vontade de Deus.** Vamos fechar o foco sobre este tema.

### Duas concepções de obediência.

Se retomamos, sintética e complexivamente, o que foi dito no artigo anterior, podemos colocar frente a frente duas concepções de obediência. Há nisto, sem dúvida, uma certa simplificação. Mas, mesmo a esta altura da evolução do processo de transformação na concepção da obe-

diência, não nos será difícil perceber que há ainda muitas manifestações da perspectiva meramente autoritária. Há mesmo tentativas de repristiná-la e de reafirmá-la agora como única realmente válida. Ao enunciar os três lanços do processo de mudança, usei regularmente as preposições **DE... PARA** (4), em ordem a introduzir as concepções alternativas de obediência. Conjugando os três primeiros membros, iniciados pela preposição **DE** e os três outros membros anunciados pela preposição **PARA**, podemos obter dois paradigmas resultantes que indicam respectiva e resumidamente as duas concepções em questão.

## ** Concepção anterior da obediência.

Sem regredir muito na perspectiva histórica, identificamos no decorrer da primeira metade deste século, uma visão de obediência que privilegiava, entre outros, os seguintes aspectos:

— **Primeiro:** na busca da identificação da missão e, portanto, da vontade de Deus, tanto sobre as pessoas, como sobre o corpo apostólico (comunidade religiosa, em seus diversos níveis: local, provincial, geral), insistia-se numa quase exclusividade do superior. Somente ele ou sobretudo ele estaria sob a ação do Espírito Santo. Refiro-me evidentemente à tradição obediencial não-capitular.

— **Segundo**, e por direta conseqüência, somente ele elaborava e tomava as decisões, sem significativa auscultação, representação ou participação dos outros. Digo "significativa" porque, na verdade, raramente e, em tese, nunca se excluiu propriamente o recurso consultivo a um corpo de conselheiros ou assessores.

— **Terceiro:** as decisões assim tomadas eram consideradas como expressão da vontade de Deus. Em outras palavras, assumia-se que "Deus quer o que o superior decide". Devia-se, pois, acatar a decisão em base a esta premissa. Devia-se apropriar a motivação sob esse ângulo, se ela fosse apresentada. De qualquer modo, com ou sem a explicitação das razões para a decisão, cabia implementá-la pela execução, porque "isto é o que Deus quer".

Há nesta concepção um pressuposto tácito. Evitou-se sempre explicitá-lo, porque ele é, de fato, insustentável. Implicitamente, assume-se que as decisões do superior, porque coincidem com a vontade de Deus, devem ser certas, pois Deus não erra. Embora não afirmada, nem pretendida, pelo menos assim, neste grau de simplificação, esta suposição leva não raro as pessoas à perplexidade diante de decisões manifesta e comprovadamente erradas.

Por mais que proposta nas etapas de formação ou vivida no quotidiano de tantos religiosos, esta concepção de obediência chocava-se com problemas de fundo muito sério. Não pretendo afirmar que tais dificuldades não fóssem percebidas por superiores ou súditos. O que muitos certamente vivemos, em boa parte de nossa vida religiosa — os que nela estamos há mais tempo — foi algo de muito próximo ao que ficou descrito acima. Pedia-se-nos então, em nome da obediência e do espí-

rito de fé, o sacrifício de nosso próprio julgamento e visão das coisas e recomendava-se a assim chamada "obediência cega", entendida e explicada por este ângulo restritivo (5).

** **Concepção atual da obediência.**

Na atual teologia da obediência na vida religiosa, identificamos entre outros os seguintes aspectos fundamentais:

— **Primeiro:** o enfoque **cristológico** que vincula a missão da pessoa dentro da missão do Instituto religioso à continuidade da missão de Jesus e estabelece, pois, o sentido de corresponsabilidade de todos na missão do corpo apostólico.

— **Segundo:** um enfoque **teológico** que procede sobretudo da revitalização da teologia do **Espírito Santo** e da consciência de sua atuação sobre todos, em função seja da missão, seja da dupla relação do homem, a Deus e aos Irmãos. Daí, a valorização do **discernimento espiritual,** como leitura desta ação do Espírito, no plano individual e comunitário.

— **Terceiro:** um enfoque **eclesiológico** que, sem negar o **hierárquico** na Igreja, nem minimizá-lo, dá ênfase às dimensões de **subsidiariedade** e de **participação.**

— **Quarto:** uma consciência crescente do sentido e atualidade da dimensão **profética** da Igreja e da vida religiosa nela. Este traço atua como fator a um tempo crítico e criativo, questionador e propulsor de transformações, na percepção como na realização da missão.

— **Quinto:** uma percepção, de ordem **antropológica,** que nos revela, à luz da fé e da missão, a centralidade da obediência na vida da pessoa e o efeito catalizador que ela pode e deve ter na construção, integração e crescimento interior, enquanto, no exercício contínuo de buscar a vontade de Deus, vai se explicitando melhor a orientação e o sentido profundo da vida. Da consciência de que esta aspiração traduz e revela sempre mais a **verdade** das pessoas, surge a razão primeira da **confiança** nelas e a possibilidade de uma genuína **comunhão** entre elas. Esta comunhão se constrói sobre a base comum da identificação de cada uma com o ideal de Jesus Cristo: fazer da vontade do Pai o alimento e a inspiração da própria vida.

● Em base a esses pressupostos, a **vida de obediência** se reorganiza, tendo presente:

— Que o Espírito Santo fala a todos e por todos.

— Que somos todos solidários e corresponsáveis na missão e, portanto, na elaboração das decisões que a concretizam, em nossos níveis respectivos.

— Que, num Instituto religioso (sobretudo não-capitular), há pessoas constituídas no serviço de autoridade, às quais toca tomar finalmente as decisões.

— Que o processo de elaboração das decisões pressupõe o discernimento.

● Um reto **discernimento,** por sua vez, postula:

— Uma clara definição de seu objeto e alcance.

— Uma intenção clara e pura de querer discernir, isto é, de deixar-se levar pelo Espírito e não de referendar ou racionalizar eventuais tendências ou mesmo decisões já preestabelecidas.

— A melhor informação possível sobre o que é o objeto do discernimento e sobre pessoas e elementos correlatos.

— A definição da chave hermenêutica da leitura da realidade das pessoas e das situações, em função da concepção da missão (lugar social).

— À luz desta chave de interpretação, a fixação dos critérios para o discernimento e decisão em questão, o primeiro dos quais será a sua direta relação à missão.

— A liberdade interior constantemente pedida ao Senhor e atuada por nós. Só ela viabiliza o processo e lhe dá credibilidade. Só ela permite tanto o estabelecer como o aplicar os critérios de discernimento. Só ela abre, de fato, as pessoas que discernem para a ação direta do Espírito Santo sobre elas.

● Façamos uma **releitura** destas condições do discernimento à luz dos aspectos fundamentais da atual concepção de obediência, como anteriormente enunciados. Veremos que para a elaboração concreta das decisões em base a esses requisitos:

— É fundamental o conhecimento real das pessoas e situações em função das quais se está buscando a decisão ou que serão por elas afetadas (exercício de atenção à continuidade interior das pessoas e de sua história e da continuidade apostólica da missão).

— Deve ser ampliada e qualificada a auscultação, para otimizar a informação necessária ao processo de discernimento (exercício da confiança, da participação e descentralização).

— As pessoas, consultadas ou não, devem fornecer, a pedido ou espontaneamente, os elementos e dados de que dispõem e que, a seu ver, podem aprimorar critérios ou completar informações (exercício de corresponsabilidade e de ativa subsidiariedade).

● Amadurecido o processo e tomada enfim a decisão pelas pessoas que exercem o serviço de autoridade, podemos encontrar-nos basicamente com **dois** quadros.

— **Primeiro quadro.** A decisão tomada atingiu e expressa, de fato, um consenso sobre a questão. Tem condições, portanto, de ser acolhida por todos ou pelas pessoas ou pessoa por ela afetada(s). Em outras palavras, verificamos uma sintonia entre os superiores e os que o não são, em relação à percepção da missão e à decisão tomada em função dela sobre pessoa(s) ou sobre cousas e situações. Passa-se à implementação. Obedecem todos em uníssono — quer aqueles que mandam e decidem por sua função de autoridade, quer os que não — ao que lhes parece a todos ser a vontade de Deus em relação a este ponto concreto da missão.

— **Segundo quadro.** A decisão tomada pode não atingir este consenso. Traz, portanto, em si mesma, um potencial de conflito, maior ou menor, de acordo com as circunstâncias. É precisamente este segundo quadro que pretendo agora analisar

mais de perto, à luz de tudo isto que chamei "concepção atual da obediência".

## Decisão dos homens e vontade de Deus.

### — Primeira hipótese.

A falta de consenso com a decisão tomada ou a dificuldade em acolhê-la pode provir da diversidade em relação à **informação** sobre o objeto da decisão, isto é, sobre o conhecimento cabal de elementos e dados a respeito de pessoas e cousas envolvidas na ou afetadas pela decisão. Posso então dizer que, em base à informação que possuo, discordo da decisão.

Mas posso também admitir que, tendo havido auscultação no processo de elaboração da decisão, o superior talvez tenha obtido dados que não conheço. Estes podem ser comunicados, se solicitados ou, eventualmente, não o podem, por respeito a pessoas ou outras circunstâncias. Está, pois, em jogo aqui o volume de **informação,** mas não sua interpretação. Isto pode tornar mais fácil e razoável a acolhida e aceitação da decisão, mesmo que eu não tenha sobre ela clareza plena. Supondo que o superior fez o que devia fazer para obedecer de sua parte à missão, buscando a vontade do Senhor, obedeço também eu à decisão, que estimo, em confiança, estar no horizonte da missão.

### Segunda hipótese.

Todos, superiores e não, conhecem exatamente os mesmos elementos e dados. A diferença não estará, pois, na informação, mas na sua avaliação e na **interpretação.** É esta que eventualmente me leva a discordar da decisão.

O que, em geral, torna diversa a apreciação ou interpretação de dados idênticos são a chave **hermenêutica** e os **critérios** utilizados. Supondo que estejam todos, superiores e não superiores, movidos por um desejo sincero de acertar e que tenham preenchido todas as condições para atinar com o que Deus quer, a experiência mostra que é muito difícil definir e garantir qual é a interpretação certa e ter a evidência disto, sobretudo quando múltiplos fatores estão em jogo.

Supõe-se que tenha sido dada às pessoas que discordam da decisão o ensejo de manifestarem seu ponto de vista ainda antes da decisão, durante o processo de sua elaboração. Uma vez tomada a decisão, quando persiste ainda a discordância potencial ou efetiva, cabe oferecer a quem discorda a possibilidade de recurso ou **representação,** seja à mesma instância, seja a outra a ela superior, manifestando as razões da discordância e, eventualmente, fornecendo uma interpretação alternativa. Em princípio, isto pode conduzir a uma revisão ou até mesmo modificação ou suspensão da decisão tomada. Razões para isso seriam a constatação, por exemplo, de falhas ou lacunas no processo de discernimento, precária aplicação dos critérios, falta de liberdade interior em algum estágio, tudo enfim que afeta a **interpretação** na busca da vontade de Deus.

Se, porém, feita a representação e devidamente considerada por

quem tomou a decisão, esta é mantida, então **a decisão deve ser acatada em termos de obediência.**

● É importante frisar e ter bem presente que ela o será:

— não porque se possa dizer com clareza que ela seja certa ou errada;

— não porque eu, finalmente, com ela concorde ou ainda dela discorde;

— não porque, no plano da fé e da obediência, eu possa dizer que esta decisão da qual discordo ou com a qual afinal concordo é expressão da vontade de Deus, pelo fato de o superior a ter tomado ou mantido;

— MAS porque, certa ou errada que seja, **por ela passa para mim ou para a comunidade a vontade de Deus;** passa de modo positivo e afirmativo, quando a decisão é certa, ainda que eu não a veja; passa de modo concessivo, quando a decisão é errada, ainda que o superior não o veja, nem eu possa disso me assegurar.

A **obediência** está em que, tendo uns e outros, superiores e não, buscado identificar a vontade do Senhor, ambos estão já obedecendo no sentido da continuidade apostólica da missão.

Além disso, a **obediência** está em que, tendo sido distinta a interpretação da vontade do Senhor nesta busca, eu, que por hipótese não sou superior, assumo que a vontade de Deus para mim **passa** por esta decisão de quem está constituído no serviço de autoridade, mesmo que eu não a veja como sendo a própria vontade de Deus. É neste não ver a vontade de Deus na decisão em questão e, no entanto, acolhê-la porque é a decisão do superior ao fim do processo acima descrito, que se afirma a **perspectiva de fé inerente à obediência.** Neste sentido, pode chamar-se de "cega" esta obediência. Não porque eu diga que é vontade de Deus o que me parece não ser, mas porque, precisamente, supondo que talvez não seja vontade de Deus, eu a acolho, enquanto ela manifesta a decisão de quem tem, no corpo apostólico, o serviço de autoridade e está, pois, para mim, no lugar de Deus (6).

● A vivência profunda e diuturna de situações como esta, em minha vida ou no acompanhamento espiritual de outros, respalda uma reflexão pessoal que desejo partilhar aqui. Ao permitir esta decisão (se ela é errada), Deus pode querer, através dela, alguma outra cousa que não sabemos, seja em relação à pessoa, seja em relação à comunidade afetada pela decisão. Isto só poderá ser assumido em paz numa perspectiva de fé. O sofrimento será profundo na pessoa atingida pela decisão, porque ela vai aceitá-la sem ver-lhe o sentido último; nas pessoas contrárias igualmente à decisão, pela mesma razão; nas pessoas que tomaram a decisão, não só pela dificuldade e obscuridade do processo para chegar a ela, como pelas repercussões negativas e pela dor que ela acarreta aos outros.

Em tudo isto, é muito importante:

**Primeiro:** a atitude da(s) pessoa(s) atingida(s) diretamente pela decisão. Nada do que dissemos acima é abstrato ou casuístico. Encontramos com certa freqüência situações aná-

logas na vida das pessoas ou em nossa própria. Para ficar com fatos muito públicos e que tiveram, inclusive, repercussão internacional a seu tempo, recordemos, por exemplo:

+ o caso dos Padres Jean Daniélou e Henri de Lubac. Em seguida à Encíclica "Humani generis" de Pio XII, eles perderam o direito de ensinar teologia, sendo ambos eminentes teólogos. A partir de sua leitura da vontade de Deus, esta certamente não coincidia com a pena que lhes era imposta. No entanto, eles se retiraram e acataram a decisão. Ambos foram não só reabilitados mais tarde, mas deram inestimável contribuição ao Concílio Vaticano II (7).

+ o caso do Padre Robert Drinan, deputado federal em legislaturas sucessivas, pelo Estado de Massachussets, ao Congresso dos Estados Unidos. A partir de sua leitura da vontade de Deus, apoiada por seus superiores religiosos e da Igreja local, esta era a sua missão e ele fazia, de fato, um bem enorme e de grande alcance multiplicador. No entanto, o Papa João Paulo II decidiu que ele devia renunciar ao seu mandato e ele o fez, a despeito de fortes pressões sobre ele exercidas a partir de muitas frentes, no sentido contrário.

Seria fácil multiplicar os casos. Cada um de nós conhece os seus, no âmbito da própria vida e/ou no das respectivas comunidades. O importante em tais situações não é a revolta contra a decisão ou o boicote da mesma, de maneira explícita ou velada, partindo-se para a reivindicação ou confrontação. Se se esgotaram todos os meios de recurso ou representação e a decisão foi tomada ou mantida, toca-nos **obedecer na obscuridade da fé.**

A **pergunta** que deve surgir será: o que Deus quer de mim ao pedir-me este ato de obediência? A resposta a esta pergunta raramente vem logo. Ela pode vir no tempo e com o tempo. Pode talvez nunca vir no tempo que nos é dado. Mas nossa obediência pode ter um alcance insuspeitável sobre nós e sobre os outros, alcance que toca a Deus estimar e não a nós. Por isso, os atos de obediência, gestados assim neste contexto — estas "situações singulares, que até são raras, nas quais nos defrontamos com a experiência difícil, concreta e misteriosa, de termos que realmente OBEDECER" (8) — surgem no horizonte da fé, como irrupção de Deus em nossa vida: um DOM a ser acolhido e vivido na paz interior e na alegria do espírito, em que pese a intensidade da dor.

A nova concepção de obediência não nos exime de possibilidades como esta e nem as esvazia. Ela nos tira, porém, a perplexidade do que nos era pedido antes: ver sempre na vontade do superior a própria vontade de Deus. Ela nos dá a alternativa que não vulnera a obediência e é portadora de paz, na fé: qualquer que seja a vontade de Deus, ela passa, no caso concreto da obediência religiosa, pela decisão do superior, mesmo que esta não coincida com o que Deus quer, o que nem eu nem ele podemos com certeza absoluta definir. Mas, o que se modificou a fundo, como vimos, foi toda a concepção da obediência, to-

do o processo de elaboração das decisões, toda a consciência do que é a autoridade como serviço em vista da missão, toda a índole das relações entre as pessoas, no espaço obediencial (9). Todo este conjunto deveria contribuir para a redução de tais situações de conflito e paradoxo na vida de obediência.

**Segundo:** é igualmente relevante a atitude do grupo ou comunidade em relação à(s) pessoa(s) afetada(s) pela decisão. Pode-se ajudá-la(s) a escolher a decisão, a equacioná-la positivamente e integrá-la em sua vida. Pode-se dar-lhe apoio fraterno, no situar-se em relação às conseqüências mais difíceis da decisão. Mas, pelo contrário, por uma atitude de de revolta ou inquietação, o grupo pode vir a perturbar a pessoa internamente e levá-la à revolta ou a sofrimentos mais profundos. Com isso, a decisão, que poderia ter sido para a pessoa uma ocasião privilegiada de crise (no sentido técnico deste termo), isto é, de discernimento, encontro consigo e com Deus, análise e percepção de novas perspectivas, se torna um fator de tristeza, endurecimento ou depressão. O que talvez fosse uma passagem de Deus por sua vida ou a oportunidade de um amadurecimento ou crescimento, frustra-se e não se obtém o que Deus talvez quisesse através da decisão, seja ela certa ou errada.

O que proponho aqui em termos de pessoa individual pode verificar-se igualmente no plano de uma comunidade ou no de toda Ordem ou Congregação. A intervenção de João Paulo II, na Companhia de Jesus, em fins de 1981, a primeira deste gênero em toda a sua história plurisecular, foi acolhida por toda a Ordem neste espírito de obediência e foi e continua sendo subordinada à **pergunta** chave: certa ou não esta decisão, o que quer de nós o Senhor através dela? como isto afeta a visão de nossa missão? o que nos fala Deus por meio dela? Uma atitude de despeito ou de revolta, de crítica pública ou rejeição radical ou larvada, poderia ter precipitado em toda a Ordem e, por ela, em amplas áreas de Igreja, uma situação insustentável e certamente não querida por Deus.

Por outro lado, esta mesma gravidade das conseqüências do processo decisório deve dar àqueles que exercem o serviço da autoridade, sobretudo em Institutos não-capitulares, a consciência de seu múnus e de como ele pode envolver o destino das pessoas e da missão. Toda forma de leviandade, toda criteriologia ambígua ou superficial, toda negligência quanto à qualidade humana e espiritual do discernimento em vista das decisões, nos moldes acima descritos, não é episódio irrelevante. Com freqüência se apresenta irreversível em relação à parte ou ao todo da reação em cadeia que suas conseqüências provocam. Na consciência crescente de sua própria fragilidade e limitação, todo superior deve encontrar a necessidade constante da ajuda interna do dom do Espírito e do recurso fraterno e veraz aos que lhe podem ajudar a acertar.

## Conclusão.

Tudo o que fica dito neste artigo está muito longe de uma visão restritiva e tacanha da obediência, que

a reduza somente aos polos antitéticos superior/súdito. Com efeito, supõe-se radicalmente modificado o processo de elaboração da decisão, nos moldes de uma concepção nova da obediência assim como descrita nestes trabalhos. Pela mesma razão, a radicalidade da obediência postulada nos termos deste artigo, não é um retorno ao ponto de vista de uma obediência mecânica e simplista, dissociada da consciência de poder e liberdade, da autoridade, das pessoas individuais e das comunidades. Ela é, pelo contrário, a afirmação de um ato livre e pleno, que requer e envolve a totalidade da pessoa e todas as suas relações respectivas no espaço obediencial. Ela é, sobretudo, o testemunho vivo de uma opção, levada ao extremo inequívoco de um face a face com Deus, no plano da fé e à luz da missão.

## NOTAS

(1) Ver AZEVEDO, Marcello de C., Obediência na vida religiosa. Enfoques e perspectivas, em Convergência XVIII nº 163 (jun. 1983) pp. 273-282. O presente artigo supõe a leitura do que é citado nesta nota e deve ser lido em relação a ele. (2) Ver AZEVEDO, M. de C., art. cit. pp. 274 a 279. (3) Ver AZEVEDO, M. de C., art. cit. p. 281. (4) Ver AZEVEDO, M. de C., art. cit. pp. 274, 276, 279 e 280. (5) Um melhor estudo das fontes, sobretudo de certas tradições espirituais nas quais a obediência é um elemento estrutural, como a de Santo Inácio de Loyola, por exemplo, tem revelado quanta distorção ou empobrecimento houve nas aplicações posteriores de intuições notáveis e que voltam hoje a ser descobertas, não só na sua relevância isolada, como principalmente na sua travação e interação. Para só mencionar três peças básicas da obediência inaciana que se haviam esbatido em grande parte ou mesmo perdido, tanto no seu espírito quanto na modalidade de sua prática, recordemos: 1) o **discernimento espiritual pessoal,** um dado chave na experiência dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, era inseparável também de sua concepção de **obediência apostólica** ou em vista da **missão,** tanto **individual** como **comunitária;** 2) o pleno **conhecimento** dos súditos pelo superior, marcadamente em função da resposta de ambos aos apelos e à definição da missão, era essencial na concepção de obediência de Inácio, em vista da disponibilidade e mobilidade das pessoas, fora dos quadros tutelares de uma comunidade conventual e monástica que lhes desse estrutura e apoio; 3) a **"representação",** isto é, a possibilidade que o súdito tem de manifestar ao superior sua distinta visão e eventual dissenso, antes ou mesmo depois da tomada a decisão, em ordem a uma nova consideração da mesma, permitiu sempre a homens de grande envergadura serem ao mesmo tempo profundamente livres e radicalmente obedientes. A perda da intuição original destes três elementos ou sua distorção na prática, por uma concepção ascética posterior, dissociada da sua seiva espiritual de origem, tornou mecânica e estéril uma rica concepção da obediência. Foi muitas vezes por este novo protótipo, árido e empobrecido, tão próximo do que configuramos neste artigo como "concepção anterior da obediência", que passou então a ser conhecida e divulgada a tradição da obediência inaciana. Ela redundou, não raro, numa pedagogia espiritual equivocada na Companhia de Jesus em determinados contextos e épocas, com sua ampla refração sobre numerosas congregações religiosas. (6) Não poderia, sem me alongar demasiado, elaborar e aprofundar esta dimensão que aqui invoco, de que o **superior** está para mim **no lugar de Deus.** Ela é, de fato, um axioma fundamental na obediência religiosa ou eclesial. Só por aí se justifica o fato de que uma pessoa abra mão para toda a sua vida da centralidade de sua autonomia pessoal e obedeça a uma outra pessoa humana, no plano profundo em que se situa a

obediência religiosa. = Toda autoridade ou poder encontra em Deus Criador sua fonte última. Jesus recebe do Pai este poder (Mt 28,18) e o exerce em comunhão plena com a vontade do Pai (Jo 4,34; Mc 14,36), em termos de radical obediência (Hebr 5,8; Fil 2,8). Tanto o poder como a obediência de Jesus se vincula com sua missão, que é a proclamação e realização no Reino. Este poder e obediência passam igualmente à comunidade Igreja, que perpetua no mundo a presença do Senhor Jesus. Nela, têm poder: a) a **comunidade** como tal, à raiz de seu batismo; b) aqueles que nela exercem o **serviço de autoridade,** em força de mandatos especiais: os apóstolos e outros ministros. Ambos têm poder na perspectiva da obediência e da continuidade da missão, em função da qual este poder lhes é dado e também definido no seu âmbito. É em relação a este poder assim concedido e definido que ambos obedecem, cada um a seu modo e segundo o serviço que lhe compete (Lc 10,16; Mt 28, 18-20; Jo 21,15-17; Atos 1,21-26; 6,1-7). (7) Num gesto, interpretado por alguns como uma forma de desagravo, ambos foram feitos cardeais. Isto não é importante, nem se relaciona com nosso problema. Consigno-o aqui apenas como complemento à informação. (8) Ver AZEVEDO M. de C., art. cit. na nota (1), p. 274. (9) Ver AZEVEDO M. de C., art. cit. na nota (1), p. 280.

---

## Pacem in Terris

**Nº 1** — Não se pode estabelecer nem consolidar a paz senão no pleno respeito da ordem instituída por Deus.

## Populorum Progressio

**Nº 13** — Cada um responda com amor ao chamado do irmão.

— — —

**Nº 20** — A procura do desenvolvimento pede um número cada vez maior de técnicos, mas exige também um número cada vez maior de sábios, profundos na reflexão, em busca de um humanismo novo que permita ao homem moderno o encontro consigo mesmo.

— — —

**Nº 43** — O desenvolvimento integral do homem não pode realizar-se sem o desenvolvimento integral da humanidade.

— — —

**Nº 76** — Os povos da fome dirigem-se hoje, de modo dramático, aos povos da opulência, pois as excessivas desigualdades econômicas, sociais e culturais provocam tensões e discórdias e põem em perigo a paz.

# ELEMENTOS PARA UMA ESPIRITUALIDADE POPULAR E MARIANA SEGUNDO PUEBLA

*No respeito aos autênticos valores evangélicos*
*já presentes no catolicismo vivido*
*pelo povo, aprofunda-se a fé, desperta-se*
*a consciência comunitária*
*e a participação de todos na construção do Reino de Deus.*

**Pe. Ático Fassini, MS**
São Paulo, SP

**1.** A espiritualidade mariana é um elemento conatural e constitutivo do catolicismo popular da América Latina. A devoção mariana é parte da experiência vital e histórica que pertence à identidade mais profunda dos povos latino-americanos (PUEBLA 283). Há uma rica herança de oração em que Maria ocupa lugar privilegiado (PUEBLA 904), inúmeras festas e santuários marianos por todo o Continente. Todo esse tesouro está sendo enriquecido pela utilização mais ampla e popular da Bíblia, pelo surgimento de grupos de oração e reflexão, pela produção de inúmeros cantos litúrgicos marianos.

**2.** Essa piedade popular, individual ou comunitária (PUEBLA 912) apresenta aspectos positivos e negativos (PUEBLA 913-914). Precisa pois, de constante purificação para se constituir em elemento eficiente de evangelização e levar a uma vida cristã de compromisso com os irmãos (PUEBLA 937).

**3.** Um dos instrumentos pastorais mais empenhativos na Igreja latino-americana de hoje são as Comunidades Eclesiais de Base. PUEBLA quer a promoção das mesmas (648). Nelas os Bispos reconhecem a expressão do amor preferencial da Igreja pelo povo simples e religioso. Por elas se expressa, se valoriza e purifica a religiosidade popular. Por elas se torna possível a participação concreta do povo na tarefa da Igreja, e se vive o compromisso de transformação do mundo ou da realidade ambiente (PUEBLA 643).

**4.** As Comunidades Eclesiais de Base (CEB) representam hoje, por sua vitalidade e número, um local privilegiado de práxis eclesial, um instrumento pedagógico de evangelização, um ponto de encontro entre fé e vida. Nelas, ação e reflexão, espiritualidade e engajamento, compromisso com Deus e compromisso com os homens se exigem e alimentam mutuamente. Favorecem a inté-

gração entre pessoas e comunidade para a formação da Igreja viva e para a transformação do mundo em que se situam. Comunhão e participação de todos e entre todos constituem os sinais indicadores da verdadeira Comunidade Eclesial de Base.

**5.** O tema Comunhão-Participação é central no Documento de PUEBLA. Ocupa toda a III Parte do texto. Todo o processo de evangelização no presente e futuro da América Latina é visto através desse enfoque. A Igreja quer que todos vivam uma vida de comunhão na fé e na vida, e o compromisso de participação na construção de um mundo novo. As Comunidades Eclesiais de Base, como centros de comunhão e participação, têm lugar definido (PUEBLA 617) e função particular (PUEBLA 641-643).

**6.** A práxis eclesial vivida hoje, sobretudo em CEBs mais conscientes e organizadas, parece ser a tradução concreta desse empenho da Igreja para que os cristãos vivam a comunhão e participação. PUEBLA o reconhece ao afirmar: "Os cristãos unidos em comunidade eclesial de base, fomentando sua adesão a Cristo, procuram uma vida mais evangélica no seio do povo, colaboram para questionar as raízes egoístas e de consumismo da sociedade e explicitam a vocação para a comunhão com Deus e com os irmãos, oferecendo um valioso ponto de partida para a construção duma sociedade nova, a civilização do amor" (PUEBLA 642). Esse texto é a síntese do programa de evangelização a ser realizado pela Igreja, e a base da espiritualidade popular e engajada na América Latina. A adesão ao Cristo, a comunhão fraterna em Igreja, a vida segundo o Evangelho, uma vida vivida no meio do povo, o questionamento da realidade social e a luta pela construção da nova sociedade no amor e na justiça, eis os marcos dessa práxis eclesial que PUEBLA se propõe. No respeito aos autênticos valores evangélicos já presentes no catolicismo vivido pelo povo, aprofunda-se a fé, desperta-se a consciência comunitária e a participação de todos na construção do Reino de Deus dentro da realidade concreta latino-americana. É um programa de espiritualidade de caráter popular e pastoral. De caráter popular, porque não é mais reservado a vocações específicas, mas é proposto a todo o Povo de Deus. De caráter pastoral, porque leva os cristãos a viverem a própria fé não em dimensão individualista, mas comunitária, engajada na promoção do homem e na libertação integral segundo o Evangelho.

**7.** Esse programa transforma-se em mística vital quando levado à prática diária das comunidades cristãs, através do confronto e integração dos três pontos de referência: COMUNIDADE — BÍBLIA — REALIDADE. São as três chaves que devem funcionar em conjunto para se abrir a porta de uma vida nova. A Comunidade, na fé, se confronta com a Realidade em que vive, e com a Bíblia que a inspira. Integrando numa só unidade os três elementos, procura-se descobrir o desígnio de Deus sobre a situação concreta. Em clima de oração lê-se a Palavra de Deus escrita na Bíblia e interpreta-se a Palavra de Deus inscrita nos fatos. Trata-se, porém, de leitura feita em comunidade, a partir da comunidade e em função da co-

munidade. Essa é a matriz da gestação da vida nova. A fé se aprofunda. A esperança se ilumina. A caminhada pascal da comunidade se concretiza. Constrói-se a comunhão na alegria, e a participação na solidariedade. É o processo de libertação em marcha. A celebração litúrgica expressa a vida nova que desabrocha na comunidade. É extraordinário o testemunho de vida de muitas comunidades. Lembram os primeiros cristãos descritos por Atos dos Apóstolos. Muitos teólogos latino-americanos falam em "espiritualidade de libertação", ao considerarem esse testemunho, porque se trata de processo vital que, pelo Espírito, nasce do povo pobre e oprimido da América Latina que no cristianismo encontra a esperança de vida e a força de libertação. É também chamada de "espiritualidade de exílio" porque é vivida por um povo profundamente religioso que, como o hebreu, se encontra oprimido e marginalizado, consciente porém de sua servidão e confiante no poder libertador de Deus. Sabe que Deus age com braço forte na história do povo dos pobres, por isso assume as próprias responsabilidades. Redescobre-se ali a espiritualidade dos Pobres de Javé.

**8.** Nesse contexto encontra-se MARIA, a Mãe do Cristo e Serva do Senhor. PUEBLA detém-se longamente sobre Ela. Procura recuperar a figura humana, histórica, de Maria para corrigir certas distorções. Maria é descrita como alguém que se entregou totalmente a Deus e a seu próprio Filho. Ouve, reza, assume a Palavra de Deus. Crê na força de seu braço que transforma as situações históricas. Lê os desígnios de Deus nos fatos concretos de sua vida e de seu tempo. É inteiramente disponível à sua vontade libertadora. Maria pertence também, inteiramente, a seu povo. Participa das esperanças e sofrimentos de Israel. É a Pobre de Javé por excelência, sintetizando na própria vida toda a vida do Povo de Deus. Foi exilada, é pobre, simples mulher do povo, serviçal, solidária. Cresce na fé ao seguir os passos de seu Filho, meditando em seu coração sobre tudo que acontecia. Reconhece na simplicidade as grandes coisas que Nela Deus realiza e se põe a serviço de Deus e dos outros. Nela se manifesta a suprema predileção de Deus pelos pobres que Nele esperam. O Magnificat é a expressão de sua alma e vida. Exalta o Deus que liberta seu Povo. Esse hino é a prece ardente que encerra a vida de todo um povo oprimido mas confiante na libertação que vem. Por ele Maria sintetiza a história de seu próprio povo e simboliza a história de todos os povos dos pobres. Seus personagens têm nome: Maria, Israel, todas as Marias e todos os Israel desse mundo, todos os humilhados dessa terra, todos os opressores e poderosos da história dos homens, e sobretudo Deus, o Deus Libertador que se fez Homem em Jesus Cristo. "No Magnificat (Maria) manifesta-se como modelo para os que não aceitam passivamente as circunstâncias adversas da vida pessoal e social, nem são vítimas da alienação, como se diz hoje, mas que proclamam com Ela que Deus exalta os humildes e, se for o caso, derruba os poderosos de seus tronos" PUEBLA 297).

**9.** "Deus se fez carne por meio de Maria... Sem Maria desencarna-

se o Evangelho" (PUEBLA 301). Maria é a certeza de que Deus se humanizou em Jesus Cristo e de que em Jesus Cristo salvou os homens. Ela também é a certeza de que o processo de evangelização atinge verdadeiramente a realidade concreta da vida do povo. Por Ela o Verbo se fez Carne e habitou entre nós. Por Ela a Palavra se faz Vida na vida dos pobres da América Latina. Porisso é a "Estrela da evangelização" (PUEBLA 303). Maria é o modelo da espiritualidade de libertação.

## Ação e contemplação / Deus e o homem

Lutar por mais justiça e eqüidade na distribuição dos bens, pela promoção dos mais carentes, pelo respeito aos direitos fundamentais de todos, é um imperativo para todo homem. Mais ainda para quem faz do Evangelho inspiração da própria vida e da própria ação. Perigos não faltarão. Perigo de politizar o Evangelho, perigo de ver comprometida a integridade ou a pureza da fé, por desvios doutrinais, por ignorância, por sincretismo. Perigo de desequilibrar elementos da missão da Igreja: atenção ao homem e a Deus, ação e contemplação, sensibilidade ao social e anúncio da verdade revelada.

## Comunhão e participação só com educação

A experiência mostra que as camadas populares — as mais numerosas e marginalizadas — são incapazes sequer de imaginar uma verdadeira promoção humana, desejá-la e lutar por ela, se lhes faltar um mínimo de instrução. Não acontece genuína comunhão e participação, nem libertação autêntica, nem válida transformação das estruturas, nem crescimento na qualidade da vida, se não há na base, sólida e paciente conquista de cultura. O mais precioso serviço que a Igreja pode prestar ao indivíduo, às famílias e à Nação inteira é continuar a ser educadora fiel, ao mesmo tempo, à sua missão inata e à sua tradição no Brasil.

## Assimilar o desígnio de Deus na própria vida

Para a inteligência do mistério da morte de Jesus Cristo, a palavra-chave é esta: "Desci do céu para fazer não a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou" (Jo 6, 38. Fazer esta vontade era seu alimento (Jo 4, 34). Esta foi a sua palavra no Jardim das Oliveiras: "Não a minha vontade mas a tua seja feita" (Lc 22, 42). No seu contexto e em harmonia com toda a figura de Jesus, fazer a vontade do Pai não é gesto de submissão forçada mas de acolhimento livre e amoroso. A lógica de Jesus foi uma só: assimilar o desígnio de Deus para própria vida e atividade para fazer dele a razão de ser delas.

# ASCENSÃO OU QUEDA DAS VOCAÇÕES SACERDOTAIS?

*Entre 1960 e 1982 houve um crescimento de 60% de seminaristas maiores. Temos, porém, proporcionalmente, hoje o mesmo número de seminaristas de 1960. Fala-se muito de crise de vocações, mas se conhece muito pouco a seu respeito. Se de 1960 a 1975 houve uma diminuição de 16%, de 1975 a 1983, houve um aumento de cem por cento.*

**Pe. Alberto Antoniazzi**
Belo Horizonte, MG

O título não é original. É uma alusão a um livro, a seu tempo famoso, de Gabriel Le Bras: "Essor ou déclin du clergé français?" (Paris, Cerf 1950). Significa que, embora com recursos enormemente mais modestos, quero colocar-me do ponto de vista sociológico e discutir um pouco o futuro das vocações sacerdotais ou, mais exatamente, do ministério presbiteral, no Brasil.

Discutir o futuro, o que ainda não é, é sempre difícil. Na realidade, ao futuro só dedicarei a última terceira parte deste artigo. Nas duas primeiras partes analisarei a situação das vocações sacerdotais hoje, com base numa pesquisa ainda inédita, e farei algumas comparações com a situação social global e com alguns dados históricos, particularmente com uma pesquisa sobre seminaristas realizada em 1960 com o apoio da CRB.

## I
## OS DADOS ATUAIS

No ano de 1982, a assessoria da chamada "Linha 1" da CNBB (Setor Vocações e Seminários) promoveu uma pesquisa nacional entre os seminaristas maiores, diocesanos e religiosos, de todo o Brasil. Os resultados dessa pesquisa serão publicados, em breve, num livro que deverá conter, além do relatório da pesquisa, também diversas contribuições críticas, discutindo e interpretando sob vários ângulos o sentido ou alcance dos resultados. Por enquanto, só pude tomar conhecimento do manuscrito, contendo a primeira redação, provisória, do re-

latório da pesquisa (1), e de uma nota, do mesmo Autor do relatório, comentando as informações acerca da "socialização" dos seminaristas (2).

A pesquisa obteve 3.387 respostas, que o relatório considera correspondentes a 70,9% dos seminaristas maiores, estimados em cerca de 4.780. A porcentagem das respostas não foi a mesma em todas as regiões: mais alta no Leste II (MG e ES), Centro-Oeste (GO) e Nordeste III (BA); mais baixa no Norte (AM, PA) e no Nordeste IV (MA, PI). Também deve ser salientado que os seminaristas diocesanos responderam mais maciçamente (80,7% do total) que os religiosos (56,8%). No conjunto, contudo, a pesquisa pode ser considerada altamente confiável, reunindo dados e opiniões de mais de 2/3 dos seminaristas maiores do Brasil.

Ela merece um estudo e uma discussão muito mais profundos do que é possível fazer aqui. Enquanto aguardamos a publicação integral de dados e comentários, apresentaremos e discutiremos as informações essenciais, especialmente as que interessam à **Pastoral Vocacional**, que é o motivo pelo qual me foi encomendado o artigo. Mais exatamente, o tema que me foi proposto é o da Pastoral Vocacional numa Igreja que busca redefinir sua posição na sociedade. Por isso, procurarei prestar especial atenção às mudanças sociais e às relações entre a Pastoral Vocacional e sociedade.

## ORIGEM SOCIAL DOS SEMINARISTAS

### Mais agricultores que operários

O primeiro dado relevante, que a pesquisa oferece, é a origem social dos seminaristas. Através da pergunta sobre a atividade profissional do pai, chegou-se à constatação que 56,5% dos pais dos seminaristas estão ocupados na agricultura. Considerando que, segundo o Censo de 1980, somente 31,5% da população ativa estavam empregados na agricultura, pode-se concluir que, proporcionalmente, há uma predominância do ambiente rural na origem das vocações.

De outro lado, os pais de seminaristas que trabalham na indústria são somente 10,1%, quando a população ativa ocupada na indústria representa 24,3% do total. Daí se conclui que o ambiente operário é, no momento, menos favorável ao surgimento de vocações ou, pelo menos, dificulta mais o ingresso dos jovens no Seminário. Enfim, os pais dos seminaristas, quase em igual medida, trabalham no comércio (16,8%) ou nos serviços (16,6%). No conjunto (16,8 + 16,6 = 33,4%), a porcentagem é um pouco inferior à da população ocupada no setor terciário da economia (41,2%, segundo o Censo de 1980).

Essas comparações podem ser discutidas, e não deixam de ser um tanto grosseiras. Elas ressaltam, contudo, um fato inegável: uma porcentagem muito elevada de seminaristas provém do meio rural. Esse quadro é confirmado também pelo fato que 47,6% dos seminaristas declaram

ter passado a infância na roça e 11,0% em cidades pequenas (o resto, 41,4%, em cidades médias ou grandes).

## Nem pobres nem ricos...

Nas questões anteriores (ramo de atividade econômica do pai, moradia...), as respostas dos seminaristas são praticamente iguais para diocesanos e religiosos. Não há diferenças significativas. Mas quando se pergunta pelos **rendimentos** do pai, aparecem dados divergentes: Por isso, vale a pena de reproduzir a tabela completa:

**Tabela nº 1 — Rendimentos do pai**

| | Seminaristas diocesanos | Seminaristas religiosos | Todos % |
|---|---|---|---|
| Até 1 salário mínimo | 29,1 | 20,3 | 25,5 |
| Mais de 1 a 2 salários | 32,3 | 31,3 | 32,2 |
| Mais de 2 a 5 salários | 26,2 | 33,8 | 29,2 |
| Mais de 5 a 10 salários | 10,2 | 11,0 | 10,4 |
| Mais de 10 salários mínimos | 2,3 | 3,5 | 2,7 |
| Total | 100% | 100% | 100% |

A tabela acima mostra, com evidência, que os seminaristas diocesanos provêm de famílias mais pobres que os religiosos. Baseado em dados do IBASE (3), Pedro A. Ribeiro de Oliveira construiu esta outra tabela (n.º 2), para comparar a distribuição geral dos rendimentos entre a população masculina ativa no Brasil com a distribuição dos rendimentos dos pais dos seminaristas:

**Tabela nº 2 — Rendimentos dos pais dos seminaristas e da população ativa masculina**

| | População ativa masculina no Br. | Pais dos seminaristas | Diferença |
|---|---|---|---|
| Até 1 salário mínimo | 38,0% | 25,5% | — 12,5 |
| Mais de 1 a 2 salários | 27,1% | 32,2% | + 5,1 |
| Mais de 2 a 5 salários | 22,0% | 29,2% | + 7,2 |
| Mais de 5 a 10 salários | 8,0% | 10,4% | + 2,4 |
| Mais de 10 salários mínimos | 4,9% | 2,7% | — 2,2 |

Aparece nitidamente que o número dos pais dos seminaristas é sensivelmente menor (que o número proporcional à situação geral) nos dois extremos da escala, entre as famílias mais pobres (até 1 salário mínimo)

e nas famílias mais ricas (mais de 10 salários).

Por que há menos seminaristas nas faixas mais pobres e nas famílias mais ricas? A resposta pode ser, em parte, instruída e está também correlacionada com a prática religiosa atual na Igreja Católica (ou seja: também na freqüência à Missa, por exemplo, hoje se constataria geralmente a mesma coisa: proporcionalmente, há mais participantes das classes médias-inferiores; poucos, são, de um lado, os ricos e, do outro, os extremamente pobres).

## Trabalho profissional antes do Seminário

Um dado da pesquisa, que confirma os dados sobre rendimentos e ajuda a explicar a dificuldade de os pobres chegarem ao Seminário, é o dado relativo ao trabalho profissional do seminarista **antes** do ingresso no Seminário. Aqui também é relevante a diferença entre seminaristas diocesanos e religiosos, como se vê na tabela n.º 3:

**Tabela nº 3 — Experiência de trabalho**

| | Sem. dioc. | Sem. relig. | Todos |
|---|---|---|---|
| Trabalhou como profissional | 38,3 | 28,6 | 34,5 |
| Trabalhou sem profissionalizar-se | 34,2 | 39,7 | 36,2 |
| Só estudou, sem trabalhar | 27,5 | 31,6 | 29,3 |
| Total | 100% | 100% | 100% |

Menos de 1/3 dos seminaristas não trabalhou, o que confirma a origem social em famílias de baixos rendimentos. Provavelmente (mas não disponho de uma verificação desse dado) o fenômeno está ligado também à origem rural de muitos seminaristas; neste meio, o jovem ou até a criança são chamados a cooperar desde cedo com o trabalho agrícola da família. O trabalho precoce, contudo, além de aumentar os rendimentos familiares, pode impedir ou atrasar os estudos e mesmo dificultar ou impedir o ingresso no Seminário.

## Condições sociais x manutenção dos seminaristas

Os Seminários Menores seriam uma solução para ajudar os mais pobres? A pesquisa não parece confirmar essa hipótese. Com efeito, só 35,6% dos seminaristas diocesanos (geralmente mais pobres) passaram por Seminários Menores, contra 49,2% dos seminaristas religiosos (que provêm de famílias em situação geralmente melhor).

Nesta altura, é bom citar também os dados relativos à manutenção dos seminaristas. Tanto nos Seminários diocesanos quanto nos religiosos, em mais de 80% dos casos, as despesas

de **estudo** e **moradia** são pagas, total ou parcialmente, pela Igreja (Diocecese ou Congregação). A pesquisa não determina a quantia exata dessa contribuição. Há também outras contribuições (de familiares, benfeitores, etc.), mas aparentemente fracas: nos Seminários religiosos, só em 12% dos casos a família contribui com as despesas de moradia e em 14,7% dos casos, com despesas de estudo. Mais freqüente é a ajuda de benfeitores (cerca de 25% dos casos). Os pais ajudam mais os seminaristas diocesanos (25,1% dos casos para a moradia e 38,4% dos casos para o estudo). Mas mesmo as despesas **pessoais** do seminarista são pagas em boa parte pela Congregação religiosa (em 62,8% dos casos). Só 12,9% dos seminaristas diocesanos e 5,2% dos religiosos pagam com o trabalho as suas despesas pessoais.

## OS CAMINHOS DA VOCAÇÃO

Voltamos agora à questão dos estudos de 2.º grau. É interessante reproduzir por inteiro a tabela relativa à escola de 2.º grau, porque mostra os caminhos percorridos para chegar ao Seminário Maior.

**Tabela nº 4 — Onde fez os estudos de 2º grau**

| | Seminaristas diocesanos | Seminaristas religiosos | Todos % |
|---|---|---|---|
| Seminário Menor | 35,6 | 49,2 | 41,2 |
| Colégio público | 32,2 | 26,5 | 30,1 |
| Colégio particular leigo | 19,2 | 11,8 | 16,1 |
| Colégio católico | 13,0 | 12,5 | 12,6 |
| Total | 100% | 100% | 100% |

### Grupos de jovens

Outra pergunta da pesquisa era a respeito da participação nos grupos de jovens. As respostas (arredondadas) foram as seguintes:

| | Seminaristas diocesanos | Seminaristas religiosos |
|---|---|---|
| sim, por muito tempo | 35% | 29% |
| sim, por pouco tempo | 40% | 38% |
| não, não participaram | 25% | 33% |
| total | 100% | 100% |

A porcentagem dos que não participaram é mais alta (chegando a cerca de 45%) entre os que estudaram no Seminário Menor e é mais baixa (ao redor de 15%) entre os que fizeram o 2.º grau em colégios públicos ou particulares.

## Influências: padre e mãe

Outra pergunta da pesquisa indagava pelo "despertar" da vocação. Perguntados sobre a idade em que sentiram a vontade de ser padre, 30,3% responderam: antes dos 11 anos; 27,2%, dos 11 aos 15 anos; 31,9%, dos 16 aos 20 anos; e 10,6% declararam ter sentido a "vocação" com 21 anos ou mais.

Cerca de 62% julgam "muito positiva" a influência da família na vocação; quase 34% a julgam pouco positiva; só 4,2% a julgam negativa. É interessante notar que os religiosos julgam essa influência mais positiva que os diocesanos. O fato, talvez, esteja relacionado com o ingresso mais precoce no Seminário Menor por parte dos religiosos (o que supõe apoio ou consenso da família mais do que para os que ingressaram após a adolescência).

Sobre as pessoas que mais influenciaram a vocação, as respostas foram as seguintes:

— um padre: 53% (o vigário: 31,8%; um missionário: 18,5%);

— a mãe: 39,5% (uma religiosa: 15,6%; uma leiga: 11,1%; uma professora: 5,8%);

— o pai: 23,7%; um leigo: 19,6%; um religioso: 10,7%; um bispo: 7,3%; um Papa; 3,4%.

É evidente que muitos indicaram mais de uma pessoa. Predomina nitidamente o padre (53%; com as respostas afins: 103,3%). Em segundo lugar, vem a mãe (39,5%) com outras figuras femininas desempenhando um papel relativamente importante (ao todo, as figuras femininas aparecem em 72% dos casos) (4). Também na pergunta sobre a prática religiosa dos pais, a mãe aparece mais praticante do que o pai, como era de se esperar e como se vê nesta tabela:

**Tabela nº 5 — Prática religiosa dos pais dos seminaristas**

| | pai | mãe |
|---|---|---|
| engajado na pastoral | 25,5 | 19,8 |
| católico praticante | 32,2 | 70,1 |
| católico não-praticante | 29,2 | 8,8 |
| de outra religião | 10,4 | 1,1 |
| sem religião | 2,7 | 0,2 |

## Vida cristã x pastoral vocacional

Enfim, as respostas à pergunta sobre os **fatores** que ajudaram na descoberta da vocação foram as seguintes:

— freqüência aos sacramentos 57,2%
— exercício de serviço ou ministério na comunidade 45,8%
— testemunho da Igreja comprometida e perseguida por causa da sua fidelidade ao Evangelho 43,3%
— encontros vocacionais 31,2%
— aconselhamento vocacional 27,0%
— retiros para jovens 21,9%
— leituras de cunho vocacional 19,6%
— clube vocacional 8,6%

Aqui também muitos indicaram várias respostas. É claro que a participação na vida cristã de todos os dias (sacramentos, serviços, evangelização...) exerce uma influência maior ou mais difusa que a pastoral vocacional específica, o que justificaria não o abandono desta última, mas antes sua intensificação e melhoria. De qualquer forma — e será assunto para discussão na III parte do artigo — essas respostas insinuam que o despertar das vocações está ligado à vitalidade de toda a comunidade eclesial, e não só a um esforço isolado de Pastoral Vocacional.

## II
## COMPARAÇÕES COM 1960

No ano de 1960, foi realizada no Brasil, através do Departamento de Estatística da CRB, dentro de um plano internacional coordenado pela FERES, uma pesquisa sobre os seminaristas maiores, que pode ser comparada, em alguns aspectos, à recente pesquisa que acabamos de apresentar na I parte (5). A comparação entre as duas pesquisas, separadas por 22 anos de distância, deveria permitir-nos ver com mais clareza o que mudou e o que continua igual no campo das vocações sacerdotais e dos Seminários Maiores.

### O que continua igual

— **O número dos seminaristas maiores.** Em 1960, a pesquisa encontrou 2.998 seminaristas maiores (1.066 diocesanos, dos quais 583 filósofos e 483 teólogos; 1.932 religiosos, dos quais 791 filósofos, 642 teólogos e 499 outros: noviços, em tirocínio, etc.); em 1982, o número dos seminaristas maiores foi estimado em 4.780. Calculando o número de seminaristas por habitantes, podemos verificar que a situação não se modificou muito. Enquanto a população, de 1960 a 1982 passou de 70.799.352 para cerca de 123 milhões, aumentando 73,7%, o número dos seminaristas maiores aumentou 59,4%. Temos assim, aproximadamente:

— um seminarista por 23.615 habitantes em 1960;

— um seminarista por 25.732 habitantes em 1982.

— **A origem dos seminaristas.** A pesquisa de 1960 não analisa os dados da mesma forma da pesquisa de 1982, o que torna menos fáceis as comparações.

Quanto ao ramo da atividade econômica ou profissional do pai, a pesquisa de 1960 encontrou 35% de fazendeiros e agricultores, mais 0,5% de mineiros. Considerando que 20,4% do total não foram classificados, pode-se calcular em cerca de 44,6% dos classificados os que têm ocupação no setor primário da economia (basicamente na agricultura). Em 1982, tal número é de 56,5%! Se não tiver havido graves falhas no levantamento desses dados, devemos concluir que, nos Seminários, o número dos filhos de agricultores aumentou entre 1960 e 1982 (de 44,6% para 56,5%), enquanto, no Brasil, a porcentagem da população ativa na agricultura diminuía (de 53,9% em 1960 para 31,5% em 1980)!

De outro lado, o número dos operários parece estável: 9,25% em 1960 (incluindo, porém, os artesãos) e 10,1% em 1982. No entanto, a porcentagem da população brasileira na indústria aumentou de 12,9%, em 1960, para 24,3% em 1980.

A pesquisa de 1960 não levantou, infelizmente, o nível de rendimento dos pais (ou das famílias) dos seminaristas. É assim impossível fazer uma comparação sob esse ângulo. É possível arriscar, porém, a seguinte comparação: em 1960, descontados os não classificados, havia entre os pais dos seminaristas 6,1% que exerciam profissões liberais e 3,4% de "quadros dirigentes" (total 9,5%). Em 1982, só temos 2,7% de mais que ganham mais de 10 salários mínimos.

Observações pessoais me fazem pensar que, de 1960 para 1982, houve uma certa "proletarização" dos seminaristas (ou de suas famílias, como, aliás, de outras profissões). Teria, proporcionalmente, diminuído a renda e o "status" social das famílias de onde provêm os seminaristas. A pesquisa, porém, não oferece dados suficientes para confirmar a hipótese.

— **O trabalho.** Em 1960 como em 1982, foi perguntado pelo trabalho **antes** do ingresso no Seminário. Em 1960, declararam ter trabalhado 31% do total; a porcentagem, porém, era muito mais fraca no Nordeste e muito mais forte no Sul, especialmente entre os filhos dos agricultores. Em 1982, 34,5% declararam ter trabalhado profissionalmente, 36,2% ter trabalhado sem chegar a se profissionalizar, e 29,3% só ter estudado. Esse aumento sensível (de 31% para mais de 70%) do número dos que trabalharam antes do ingresso no Seminário é devido, provavelmente, a diversos fatores; por exemplo:

— um maior número de seminaristas entra diretamente no Seminário Maior, com idade de 18-20 anos, ao invés de entrar no Menor com 11-13 anos;

— uma evolução geral das condições de emprego no País que, nos anos '70, levou muitas famílias a empregar precocemente os filhos;

— o fato que as famílias dos atuais seminaristas são relativamente

mais pobres que as famílias dos seminaristas de 1960...

— **Quem influencia?** A pesquisa de 1960 não tentava verificar a influência de pessoas na vocação, limitando-se a citar dados relativos aos Estados Unidos, onde, segundo Fichter, a ordem de importância das pessoas que mais influenciam o desabrochar da vocação sacerdotal é a seguinte: 1.º — um padre; 2.º — a mãe; 3.º — o pai; 4.º — uma religiosa (6). A pesquisa de 1982 confirma o fato também para o Brasil, substancialmente, como já vimos: 1.º — o padre; 2.º — a mãe; 3.º — o pai; 4.º — um leigo; 5.º — uma religiosa.

## O que mudou?

— **Rural x urbano.** A pesquisa de 1960 tentava mostrar que "o meio urbano é mais fecundo em vocações que o rural" (7). Esta afirmação não me parece confirmada pela pesquisa de 1982, que encontrou 47,6% de seminaristas criados na roça e 11% em cidades pequenas, enquanto a população urbana passava, segundo o IBGE, de 44,9% (1960) para 67,5% (1980) e a rural de 55,1% (1960) para 32,5% (1980).

— **O Seminário Menor.** Entre as coisas que mudaram, no período de 1960 a 1982, está certamente o papel do Seminário Menor na preparação para o Seminário Maior. Em 1960, 71,6% dos seminaristas maiores tinha ingressado no Seminário no fim do curso primário ou com o primário ainda incompleto (para os seculares a porcentagem era de 80,4%; para os religiosos, só 66,7%). O resto dos seminaristas entrava durante o 2º grau (26,2%) ou mesmo após o curso superior (2,2%).

Em 1982, a situação se modificou, e também, entre religiosos e diocesanos, inverteu-se. Hoje só 35,6% dos seculares entraram no Seminário antes do 2.º grau contra 49,2% dos religiosos. Também cresceu o número dos universitários que ingressam no Seminário com o curso superior completo (5%) ou incompleto (6,6%).

Levando-se em conta essas diferenças, pode-se ainda assim comparar os dados de 1960 e 1982 acerca da escola de 2.º grau.

**Para os seminaristas diocesanos temos:**

| | Seminário Menor | Colégio público | Col. particular leigo | Colégio católico | Total |
|---|---|---|---|---|---|
| 1960 | 84,2% | 5,6% | 4,0% | 6,2% | 100% |
| 1982 | 35,6% | 32,2% | 19,2% | 13,0% | 100% |

**Para os seminaristas religiosos temos:**

| | Seminário Menor | Colégio público | Col. particular leigo | Colégio católico | Total |
|---|---|---|---|---|---|
| 1960 | 59,8% | 2,3% | 1,5% | 32,4% | 100% |
| 1982 | 49,2% | 26,5% | 11,8% | 12,5% | 100% |

A mudança é mais violenta entre os seminaristas seculares (diocesanos). Curiosa, e digna de estudo, é a forte queda da influência do colégio católico entre os próprios religiosos, onde — aparentemente — deixou de ser um elemento importante da formação dos futuros padres.

— **Idade, vocação, ingresso no Seminário.** Entre as mudanças ocorridas de 1960 para cá, está a mudança no momento do ingresso no Seminário. Em 1960, foi medida a idade do **ingresso** no Seminário (embora somente para os seminaristas diocesanos). Em 1982, foi perguntado pela época em que se manifestou a **vontade** de ser padre. Apesar dessa diferença, é útil confrontar os respectivos dados, que são os seguintes:

**Tabela nº 6 — Idade do ingresso no Seminário (1960) ou idade da "vocação" (1982)**

| | antes dos 11 anos | dos 11 anos 15 anos | dos 16 aos 20 anos | 21 anos ou mais |
|---|---|---|---|---|
| 1960 | 3,3% | 66,2% | 20,3% | 10,2% |
| 1982 | 30,3% | 27,2% | 31,9% | 10,6% |

Por esses dados, parece possível concluir:

1) a "vocação" aparece cedo, antes dos 15 anos, em mais de 60% dos candidatos; (mas aqui seria necessário examinar a fundo a questão se é possível chamar de "vocação" a vontade subjetiva de ser padre nesta idade);

2) aumentou o número dos que entram no Seminário na faixa dos 16-20 anos (31,9%, aproximadamente, em 1982, contra 20,3% em 1960);

3) permanece estável o número das "vocações tardias" (cerca de 10%).

— **Movimentos de juventude e organizações da Igreja.** Ligada com a questão da idade do ingresso no Seminário, mas também com a organização pastoral da Igreja, está a questão da participação dos seminaristas nos movimentos de juventude. Em 1960 foi constatado que os seminaristas maiores, **antes** do Seminário, tinham participado de movimentos e organizações eclesiais na medida do 55,1% (44,9% não tinham parti-

cipado de nenhum movimento ou associação). Entre os que tinham participado, as associações predominantes eram:

- Cruzada Eucarística 41,1%
- Congregação Mariana 23,4%
- Ação Católica 8,9%
- Coroinhas (acólitos) 8,0%
- Apostolado da Oração 3,6%
- Vicentinos 1,8%

Em 1982, a pergunta sobre participação estava formulada diferentemente e obteve as seguintes respostas:

**Tabela nº 7 — Participação em grupo de jovens**

| | |
|---|---|
| — sim, por muito tempo | 32,4% |
| — sim, por pouco tempo | 39,5% |
| — não, não participou | 28,1% |

Parece ter havido um certo aumento da participação. Mas não se sabe se essa participação teve influência real e positiva sobre a vocação.

Haveria ainda a questão da **perseverança**. Mudou algo? Os anos '60 foram entre os de menor perseverança. Uma estimativa feita por Dom Vicente Zioni, com base em informações de Bispos brasileiros (1962), chegava ao seguinte quadro (8):

**Perseverança até o sacerdócio nos Seminários do Brasil**

| | |
|---|---|
| Ingressados no 1.º ginasial (Seminário Menor) | 6 — 7% |
| Ingressados no 1.º colegial | 12 — 16% |
| Ingressados no 1.º filosofia | 30 — 35% |
| Ingressados no 1.º teologia | 50 — 55% |

Hoje, segundo observações pessoais, julgo a perseverança maior. Às vezes, é preciso pedir a certos seminaristas para deixar o Seminário, porque não querem fazê-lo espontaneamente (a diferença de dez anos atrás, quando precisava pedir para que ficassem...). Mas por que acontece isso? É positivo?

## III
## REFLEXÕES E PERSPECTIVAS

Está na hora de propor não **conclusões,** mas **reflexões** para um debate amplo que, este sim!, poderá levar a conclusões operacionais, a diretrizes de ação.

No início da II parte, constatávamos que o número dos seminaristas maiores não só cresceu de cerca de 60% entre 1960 e 1982, mas também que conserva, em 1982, aproximadamente, o mesmo valor relativo de 1960. Em outras palavras, e para a surpresa de muitos, temos proporcionalmente hoje o mesmo número de seminaristas de 1960!

O fato é surpreendente, se comparado com a situação de outros Países (especialmente europeus), que no mesmo período perderam ao menos 50% de seus seminaristas, e se comparado com a própria evolução da "crise das vocações" no Brasil.

Dela se falou muito, mas se conhece pouco! Segundo estatísticas recentemente publicadas (9), em 1975 havia no Brasil 2.525 seminaristas maiores, ou seja, a metade dos mais de 5.000 que podemos estimar para 1983 e menos dos 3.000 (exatamente: 2.998!) registrados em 1960. Assim, de 1960 a 1975 houve uma diminuição de 16%; de 1975 a 1983, um aumento de aproximadamente 100%! (Note-se que o aumento se torna rápido, ao ritmo de ± 15% por ano, a partir de 1978).

## A crise das vocações acabou. Por quê?

Uma explicação objetiva e realista desse fenômeno de "superação" da crise das vocações seria de grande ajuda à Pastoral Vocacional. Não conheço estudos sistemáticos a esse respeito. Limito-me a propor algumas hipóteses.

Em primeiro lugar, parece-me que a explicação do aumento do número das vocações (e, mais exatamente, do número dos seminaristas maiores) nos últimos cinco anos **não** tem uma **única** causa. A procura de uma explicação em termos sociológicos (sem querer entrar no campo de uma explicação teológica ou sobrenatural) deveria levar em conta dois aspectos da questão e sua interrelação: de um lado, a evolução da **sociedade** brasileira; do outro, as mudanças na **Igreja.**

Sob o primeiro aspecto, podemos considerar a carreira sacerdotal (sem pretender reduzi-la a isso!) como uma das carreiras profissionais da nossa sociedade. A pesquisa de 1982 traz alguns elementos esclarecedores a respeito: do ponto de vista sociológico, a vocação (ou "carreira") sacerdotal atraiu, nos últimos anos, predominantemente jovens de origem rural e das classes médio-baixas das cidades, mas não das classes ou setores mais tipicamente ligados ao "desenvolvimento" industrial. Provavelmente, a expansão da escolarização e a necessidade de buscar novas oportunidades de emprego e de realização pessoal fora do ambiente rural (10) ampliaram o acesso de filhos de agricultores, de pequenos comerciantes, de biscateiros, de empregados do setor terciário, ou seja, daquelas categorias sociais que, até 1960 e mesmo até 1975/78, já forneciam numerosos candidatos ao Seminário, mas abaixo de suas potencialidades reais. De outro lado, parece também claro que diminuiu, entre os seminaristas, o número daqueles cuja ori-

gem social se situa propriamente na classe média ou médio-superior e que continua pequeno o número dos candidatos provindos de famílias ligadas aos aspectos mais dinâmicos da economia dos anos 70 (indústria).

Simplificando muito, e sem negar outros aspectos, poder-se-ia dizer que o forte aumento das vocações no fim dos anos '70 e início da década de '80 está ligado a um recrutamento no meio de classes sociais e categorias profissionais que não foram favorecidas diretamente pelo "desenvolvimento" e a sua desigual distribuição da renda, mas que lutam para encontrar algum caminho de ascensão social, embora modesto.

De outro lado, a Igreja não teria conseguido atrair para o Seminário os novos candidatos, incluindo um número relativamente elevado de jovens de 18-20 anos (ao contrário do que aconteceu nos anos 1967-75, anos em que afugentou a muitos), se também a Igreja não tivesse oferecido condições para atraí-los ou acolhê-los. A pesquisa também ajuda a discernir quais foram essas condições. Elas não são representadas por uma mudança radical no estilo de vida dos Seminários ou nas normas institucionais do ministério presbiteral (11). Creio (e aqui falo claramente em termos de opinião pessoal, porque faltam estudos mais profundos da questão) que o que a Igreja oferece aos candidatos ao sacerdócio no início dos anos '80 é uma moderada "atualização" dos Seminários e da vida do padre (12) e, principalmente, uma certa "estabilização" institucional, que daria ao jovem vocacionado a impressão subjetiva (consciente ou subconsciente, profunda) de que, após a incerteza característica do final dos anos '60, a Igreja e especificamente o ministério presbiteral encontraram o seu caminho, sem que se devam aguardar grandes novidades ou mudanças radicais num futuro próximo.

## Como surge a vocação?

Em que medida a pesquisa de 1982 pode ilustrar ou confirmar essas hipóteses? Aqui podemos nos voltar para o aspecto do "despertar" da vocação e do seu encaminhamento, o que deve interessar também aos agentes de Pastoral Vocacional, que talvez estejam desanimando diante do meu uso de um pouco de "economês".

A pesquisa confirma o que já se sabia quanto à diminuição da influência do Seminário Menor. Curiosamente, isto parece ter sido benéfico — por certos aspectos — no recrutamento das vocações. Além do fato da baixíssima perseverança nos Seminários Menores dos anos '60 (13), no passado parece ter havido menor atenção e menos oportunidades para os jovens de 16-20 anos, que agora são objeto de um cuidado maior e constituem a maioria dos candidatos para o clero diocesano.

Deveria ser questionada, contudo, a **qualidade** da formação humana, intelectual e espiritual dos candidatos atuais. O fenômeno deveria ser estudado no âmbito mais geral do enfraquecimento dos estudos de 2.º grau. A pesquisa não traz elementos informativos explícitos a esse respeito.

Mais interessantes são as informações da pesquisa acerca das influências sobre a vocação. A pesquisa não define muito claramente o que seja "influência". Tratando-se de respostas de seminaristas, parece-me legítimo tomar essa "influência sobre a vocação" como influência que levou a fazer a **opção** do ingresso no Seminário (ou que, negativamente, a dificultou).

Havia no questionário três perguntas ligadas à questão da influência: uma sobre a **família,** uma sobre a **pessoa** que mais influenciou, a terceira sobre **o que** influenciou mais. Combinando as respostas a essas perguntas com outros dados, é possível chegar a algumas conclusões:

— A influência da **família** é julgada positiva mais pelos religiosos que pelos diocesanos; ora, os religiosos entram mais cedo no Seminário (49,2% fizeram o Seminário Menor contra 35,6% dos diocesanos); a família tem mais influência sobre os mais jovens (o que é óbvio) ou, de outro lado, só os mais maduros conseguem resistir e se opor a uma influência negativa da família (e entram no Seminário **contra,** ou **apesar** de, a opinião dos pais); no fundo, porém, há poucos seminaristas (menos de 5%) que sentem a família como hostil à sua vocação;

— a influência predominante, para despertar a vocação, é exercida pela própria figura do **padre** (em 53% dos casos); o que também não é de se estranhar — afinal é a "ser padre" que o jovem se sente chamado! Mas é muito forte também a influência (reconhecida, consciente) da **mãe** (em 39,5% dos casos). Deveria ser levantada aqui a questão das ligações **inconscientes** entre a vocação sacerdotal e a figura da mãe, questão muito debatida na psicologia da vocação (14). Quanto a outras figuras, note-se de passagem que o Bispo ou o Papa estão pouco presentes no "despertar da vocação", talvez porque isso se dá muito cedo, na infância, no ambiente da família e da capela ou igreja paroquial;

— entre os **fatores** que teriam influenciado a escolha (o entrevistado devia indicar os três mais importantes numa pequena lista), apareceu em 1º lugar a **freqüência aos sacramentos** (com 57,2% das respostas), seguida pelo **exercício de um serviço ou ministério na comunidade** (45,8%) e pelo **testemunho da Igreja comprometida e perseguida por causa do Evangelho** (43,3%); só no 4º lugar vêm os encontros vocacionais (31,2%), seguidos por outras atividades específicas da pastoral vocacional. Esses dados parecem indicar que, embora não exclusivamente, é sobretudo da vida cristã de todos os dias que a criança e o jovem tiram a descoberta da sua "vocação".

O questionário sofre, nesse ponto, de graves limitações. As questões, como recordamos, eram fechadas. O entrevistado não podia indicar diretamente sua experiência pessoal. A lista das alternativas era pequena. Assim não é possível, por exemplo, verificar em que medida as opções e iniciativas pastorais da Igreja no Brasil dos anos 70 têm influenciado ou despertado vocações.

## A "imagem" do padre é a da infância?

Resta, contudo, um quadro predominante de uma vocação entendida, ao menos inicialmente, como "vontade de ser padre" (o que é, evidentemente, um conceito muito reduzido e subjetivo de vocação). Assim entendida, ela aparece precocemente (em 30,3% dos casos, antes dos 11 anos), ou seja, associada às fantasias infantis, o que não lhe impede de se desenvolver e se transformar em opção madura. Isso explica, provavelmente, também a forte influência materna e, em geral, familiar. Condiz com a vida sacramental como principal fator "vocacional".

Embora a pastoral vocacional e os movimentos de juventude não estejam ausentes e mostrem ter atingido com intensidade a cerca de 1/3 dos atuais seminaristas maiores, é sobretudo o conjunto da vida da Igreja, especialmente a pastoral sacramental e a atuação pessoal do padre, que "despertam" a vocação.

A partir daí, é lícito perguntar-se pela "imagem" do padre que está embutida nessa "vocação". Apesar dos limites da pesquisa, parece possível levantar a hipótese de que os atuais seminaristas maiores, cuja infância se situa na década de 60, estejam — na grande maioria — ainda marcados por uma imagem "sacramentalista" e tradicional do padre, que descobriram em paróquias rurais e, principalmente, introjetaram através da própria educação familiar.

## As aspirações: vigário da roça ou de periferia?

Um dado certamente relevante da pesquisa, que não citamos até agora, e que pode esclarecer a "imagem" do padre elaborada pelos seminaristas atuais, é o conjunto das respostas à última parte do questionário. Ela era constituída por uma lista de 29 serviços sacerdotais, ou tipos de apostolado. O seminarista devia indicar os 3 que **mais** gostaria de exercer e os 3 que **não** gostaria.

Os mais relevantes parecem os seguintes:

1º) 60% dos seminaristas diocesanos querem ser **vigário de paróquia** e só 3,6% não querem; entre os religiosos, 27,7% querem e 12% não querem;

2º) no 2º lugar de preferência, praticamente juntos, estão a **atividade missionária** em regiões carentes de padres (29,7% sim e 2,9% não) e a **pastoral das comunidades eclesiais de base** (29,7% sim e 2,9% não); nesse caso destacam-se os religiosos, entre os quais 45,1% preferem a atividade missionária (entre os diocesanos, só 19,8%);

3º) a **pastoral com jovens** é preferida por 25,9% (e só 1,6% não a querem);

4º) a **pastoral da terra**, junto a lavradores pobres, posseiros, conta com 16,5% das preferências e a **pastoral com pobres** da periferia de grandes cidades com 14,0% (somando, dá 30,5% de pastoral com pobres);

5º) seguem: pastoral familiar (12,5%), pastoral catequética ... (12,1%), etc.

Aparentemente, são escolhas bastante tradicionais; e há uma boa receptividade para as opções de Puebla: pobres, jovens e também família e catequese.

No outro extremo da escala, porém, entre os serviços mais rejeitados, está uma outra opção de Puebla: a **participação na construção da sociedade pluralista** (cf. Puebla, parte IV, cap. III, nº 1.206-1.253). A "pastoral com pessoas influentes na sociedade, empresários" é preferida só por 0,6% e rejeitada por 32%; a "pastoral com os intelectuais" é aceita só por 0,5% e recusada explicitamente por 30,9%. Mais rejeitada ainda só fica a **capelania militar,** que bem 67,1% declaram não desejar; mesmo assim, ela encontra 1,6% disponíveis, que se interessam por esse tipo de pastoral. Mesmo a "pastoral operária" não tinha uma posição muito brilhante, ocupando o 13º lugar nas preferências, com 7,0% de interessados e 1,8% de não.

Esse dado, somado ao outro já analisado da predominância da origem rural em proporção quase duas vezes maior que o esperado, lança uma interrogação muito séria sobre a mentalidade e a formação dos futuros padres, atualmente estudando nos Seminários Maiores. A origem rural ou em classes baixas da população urbana estaria provocando uma espécie de receio ou de fuga face àquelas tarefas pastorais que exigem o contato, senão a competição, com intelectuais e classes dirigentes? A formação nos Seminários conseguirá transformar pessoas de mentalidade rural em agentes pastorais capazes de lidar com a mentalidade urbana?

## A formação atual ajuda na "opção pelos pobres"?

De outro lado, também a opção pelos pobres não é tão certa e tranqüila, como poderia parecer à primeira vista! Como o sociólogo Pedro A. Ribeiro de Oliveira põe em relevo em sua "Nota" sobre a socialização dos seminaristas (15), os Seminários tiram a maioria de seus alunos de um ambiente relativamente pobre para instalá-los e educá-los, durante muitos anos, num ambiente melhor, que não só proporciona estudos de nível universitário, mas também comodidades e nível de vida superior ao da família de origem. Nesse ambiente, afastam-se da família, do trabalho, do seu meio social. Depois, esses mesmos jovens, que foram de algum modo desenraizados e "promovidos", deverão voltar, como padres, aos pobres e aos mais pobres de todos... Terão ainda condição de fazê-lo? Sobretudo: terão condições de fazê-lo de forma adequada, autêntica?

## Três orientações para a ação

Diante dessa realidade complexa, nossa intenção não é apresentar conclusões taxativas, indiscutíveis. Pelo contrário, de forma modesta e provisória, só podemos indicar algumas orientações para a ação pastoral.

A primeira conclusão realista, diante do quadro traçado até agora, parece ser o **melhor aproveitamento possível dessa oportunidade** que o aumento atual das vocações sacerdotais oferece. Considerando que a relação padres/habitantes, no Brasil, caiu de 1 padre para 6.349 habitantes (1960) para 1 padre para 9.378 (1980), e considerando o envelhecimento do clero no mesmo período, o aumento das ordenações sacerdotais, que se está esboçando e que deveria continuar nos próximos anos, promete trazer sangue novo para o ministério presbiteral. Os resultados da pesquisa, contudo, chamam a atenção sobre a necessidade de um sério esforço **qualitativo** na formação dos futuros padres, para prepará-los adequadamente às tarefas pastorais em regiões e ambientes sociais diferentes daqueles em que tiveram origem (16).

Em segundo lugar, parece necessário tentar um **trabalho mais intenso de pastoral vocacional** naqueles meios e classes sociais, que proporcionalmente fornecem um menor número de vocações. Creio oportuno recordar que não se podem cultivar ilusões nesse campo! Não será simplesmente estendendo a esses meios os métodos e as instituições que deram certo alhures, que se conseguirão resultados consistentes. Se, por exemplo, os mais pobres têm dificuldade para entrar nos atuais Seminários, não será com pequenos retoques nessas instituições que solucionaremos o problema. É melhor pensar, portanto e por enquanto, em tentativas experimentais, mas realmente inovadoras, que uma Diocese ou uma Congregação assumiria. Após alguns anos e concomitantemente com uma evolução maior da consciência eclesial, as experiências e buscas, pergunto-me se certas Congregações, em lugar de abrir mais um Seminário no Sul do País, não deveriam, segundo seu próprio carisma, criar formas originais e pioneiras de pastoral vocacional e de formação sacerdotal no meio operário e no meio urbano.

A terceira e última orientação é, mais que uma diretriz de ação, um apelo à esperança e à criatividade. A ação pastoral da Igreja no Brasil, nos últimos 25 anos, tem sido particularmente dinâmica e criativa. Ela, porém, não parece ter produzido ainda uma geração de vocações profundamente identificada com ela. Poderá, contudo, gerar essas novas vocações e uma renovação mais profunda do ministério presbiteral nos próximos anos. Também a recente diversificação dos ministérios e a multiplicação dos ministérios confiados aos leigos (assunto que não foi possível tratar aqui) aponta para uma reformulação do ministério presbiteral. É portanto lógico concluir que não será por uma simples acomodação, nem às fórmulas tradicionais do ministério presbiteral, nem às "fontes" atuais das vocações sacerdotais, que o problema será resolvido. Ao contrário, é a busca de novos caminhos de ação pastoral da Igreja, visando a uma presença mais adequada nas transformações atuais da sociedade brasileira, fiel à sua obrigação de pregar o Evangelho e fomentar a vida cristã nas

diversas situações históricas e sociais, que deverá suscitar as vocações sacerdotais de que o povo de Deus precisa (17).

## NOTAS

(1) O relatório tem por título: "Seminaristas maiores no Brasil: um perfil sociográfico". Foi redigido pelo sociólogo Pedro A. Ribeiro de Oliveira, do CERIS (Rio de Janeiro). O texto, datado 4.02.1983, abrange 19 páginas. (2) "Seminaristas maiores: um questionamento sobre sua socialização" (CERIS, Rio de Janeiro, 10.2.1983, 4 págs.). Por "socialização", Pedro A. Ribeiro de Oliveira entende "o processo global de preparação de um indivíduo para o desempenho de determinado papel social". (3 Cf. IBASE, **Dados da Realidade Brasileira**, Vozes 1982, ficha 6 (citado por Pedro A. Ribeiro de Oliveira). (4) Sobre a questão da influência da mãe na vocação sacerdotal, cf. André GODIN, **Psychologie de la vocation. Un bilan.** Cerf, Paris 1975, 90 p. (cf. especialmente p. 46-65 e a conclusão n.º 1, p. 85-86). (5) A pesquisa de 1960 foi publicada, com outro material, em 1965, no livro de Gustavo PEREZ, Afonso GREGORY, François LEPARGNEUR: **O problema sacerdotal no Brasil**. CERIS, Rio de Janeiro — FERES, Bruselas — CIS, Bogotá, 206 p. (coleção "América Latina", estudos sócio-religiosos 17). A FERES é a Federação Internacional dos Institutos Católicos de Pesquisas Sociais e Sócio-religiosas. (6) Cf. **O problema sacerdotal** (citado na nota 5), pág. 95. (7) Cf. **O problema sacerdotal** (citado na nota 5), pág. 83. Note-se que os Autores desse livro adotam um conceito de população urbana diferente do conceito do IBGE. (8) Citado em **O problema sacerdotal** (citado na nota 5), pág. 58. (9) Cf. Estudos da CNBB, nº 36: **Guia pedagógico de pastoral vocacional**.Ed. Paulinas, 1983, p. 13. (10) Como é sabido, a população rural no Brasil, desde 1960, está estabilizada ao redor de 40 milhões. (11) Essas mudanças eram desejadas por uma boa parte do clero no final da década de 1960. Cf. os "Documentos dos Presbíteros" publicados pela própria CNBB para a Assembléia Geral do Episcopado de 1969. (12) A "atualização" dos Seminários e do ministério presbiteral após o Vaticano II vai, em parte, no sentido "burguês" da maior liberdade individual, mas também, em medida considerável, no sentido de um maior compromisso social, particularmente com o povo. A pesquisa, contudo, não esclarece suficientemente em que medida, nos seminaristas, estão presentes os dois aspectos da "atualização". (13) Cf. a estimativa de Dom V. Zioni (1962) citada aqui acima na nota 8. (14) Também já aludimos a isso na nota 4, citando o livro de André GODIN, que contém um balanço das pesquisas a respeito. (15) Citada aqui acima na nota 2. (16) A pesquisa de 1982 oferece alguns dados sobre a formação dos seminaristas, que deveriam ser discutidos em outro estudo. Lembramos que 75,3% se mostram satisfeitos com os estudos, julgando que dão preparo adequado para o ministério (contra 11,8% de insatisfeitos e 12,9% que não sabem); cerca de 30% julgam ótima a formação pessoal, espiritual, comunitária e pastoral, 60% a julgam suficiente e só 10% insuficiente (exceto para a formação pastoral, que é julgada insuficiente por 15%). Mas uma outra pergunta, a respeito de leituras, deixa dúvidas a respeito dos estudos: 76,7% leram o documento de Puebla, 55,8% a "Laborem Exercens", 45,8% o documento da CNBB sobre "Vida e Ministério do Presbítero" e só 26,2% o documento sobre Solo Urbano. (17) Seria interessante confrontar nossas orientações com as recomendações finais do livro de G. PEREZ, A. GREGORY e F. LEPARGNEUR, **O problema sacerdotal no Brasil**, de 1965 (citado acima, nota 5). Elas são formuladas de forma bastante complexa e matizada no cap. VIII do livro (p. 147-160). Transcrevemos só alguns fragmentos:

— "a solução... só é possível se incluir a conversão de uma política de

recrutamento acentuadamente rural em benefício de uma pastoral de recrutamento de predominância urbana" (p. 148);
— "concentrar o esforço do recrutamento... nas zonas que menos sofreram o impacto da civilização moderna... não somente seria uma política preguiçosa, como também uma atitude pastoral impotente..." (p. 149);
— "a urgência de uma catequese melhor... só é igualada no Brasil pela urgência de movimentos educativos de jovens" (p. 151);
— "o recrutamento fora dos seminários menores deve ser muito mais favorecido do que o foi até hoje" (p. 152);
— liberar os padres de tarefas burocráticas e outras, para se consagrarem integralmente à evangelização (p. 156);
— esforço qualitativo, não só quantitativo; renovação da vida da Igreja **(passim).**

---

## Discernimento e missão do superior religioso

O discernimento pode e deve fazer-se em circunstâncias especiais em nível pessoal. O superior é a pessoa especialmente indicada para acompanhar este momento espiritual, a menos que, num caso concreto, seja escolhido outro competente diretor espiritual. Não é, porém, delegível a responsabilidade final sobre a decisão. Esta decisão somente adquire valor religioso se está inserida no contexto autoridade-obediência inseparavelmente vinculado à relação superior-súdito. Um discernimento deste tipo se acha, de maneira particular, indicado nos casos em que o superior local deve concretizar a missão dada genericamente pelo provincial nas circunstâncias locais integrando-a na missão apostólica da comunidade. **Pe Pedro Arrupe, SJ,** Superior Geral da Companhia de Jesus.

## Ter os mesmos sentimentos de Jesus Cristo

"Tende vós também os mesmos sentimentos de Jesus Cristo" (Flp 2, 5), ou seja, **adesão** íntima e total ao desígnio do Pai, **aceitação** da sua vontade, **amor** à verdade, **rejeição** do pecado sob todas as suas formas, **coragem** diante do sacrifício, **confiança** absoluta em Deus. Sinta, Você também, o apelo a confrontar, com as mais profundas opções de Jesus, os caminhos da própria vida.

## Profundidade — Precisão — Clareza

"A genuína natureza da Igreja está na sua característica de ser, ao mesmo tempo, férvida na ação e entregue à contemplação, presente no mundo e, todavia, peregrina, e tudo isso de tal modo que nela a ação seja ordenada à contemplação, a realidade presente à cidade futura para a qual caminhamos", **Sacrosanctum Concilium,** nº 2.

# EVANGELIZAÇÃO E PRESENÇA JUNTO AO POVO. ASPECTOS DA HISTÓRIA DO BRASIL

*O substrato étnico da grande maioria do povo brasileiro é mestiço. É esse o agente principal de atuação histórica e o mais importante fator de identidade e estabilidade nacional. Atender a essa gente é atender ao elemento básico do interesse nacional.*

**Prof. Riolando Azzi**
Rio de Janeiro, RJ

No momento em que a assembléia dos bispos se reúne em Puebla para repensar o problema da atuação evangélica na América Latina, convém que nos debrucemos um pouco sobre a história e a realidade brasileira para analisar a maneira com que até o presente a Igreja do Brasil tem procurado efetuar sua missão evangelizadora. O presente estudo se limitará a indicar apenas alguns aspectos mais relevantes do problema, procurando analisar quer os aspectos positivos, quer os condicionamentos sócio-culturais.

A primeira consideração a ser feita é que tanto a evangelização como a catequese estão vinculadas basicamente ao modelo de Igreja vigente em cada época. Por conseguinte nosso enfoque terá sempre como ponto de partida os quatro principais modelos de Igreja que vigoravam ou foram tentados no país. Historicamente o primeiro modelo implantado no Brasil foi o de **Igreja-Cristandade**, que perdurou praticamente durante todo o período colonial, e que sobreviveu parcialmente durante a época imperial. A base do modelo Igreja-Cristandade é a oficialização da religião pelo Estado.

A partir de fins do século XVIII e principalmente nas primeiras décadas do século XIX houve uma tentativa por parte do clero brasileiro de implantar no país uma **Igreja-Nacional.** Nesta concepção, não apenas a Igreja seria reconhecida oficialmen-

te pelo Estado, mas assumiria características locais que a desvinculassem de uma dependência efetiva da Santa Sé. Não obstante alguns episódios significativos, a iniciativa de uma Igreja de caráter nacional abortou.

Em contraposição, desde meados do século passado, os bispos que introduziram no Brasil o movimento de reforma católica, conseguiram implantar um novo modelo eclesial: **a Igreja Sociedade Perfeita.** A tônica desse modelo é a caracterização da Igreja como uma sociedade perfeita segundo os moldes tridentinos. Esse modelo vigorou no Brasil até fins da década de 50, e continua até o presente a encontrar apoio em ampla camada do episcopado. Desde os anos 60 tem havido um esforço significativo de alguns bispos, clérigos e leigos para introduzir no país um novo modelo eclesial: a **Igreja-Povo de Deus**, inspirado no Concílio Vaticano II. Nota-se atualmente um confronto bastante nítido entre os defensores de uma Igreja marcadamente tridentina e os promotores de uma Igreja renovada, à luz do último concílio ecumênico. O tema, portanto, será desenvolvido em quatro partes, de acordo com os modelos eclesiais supramencionados.

A segunda consideração que se deve ter presente é que nem sempre evangelização e presença junto ao povo constituíram elementos concomitantes. Houve períodos de presença não muito evangelizadora, como também esforço de evangelização sem efetiva presença junto ao povo. Assim, na tentativa de implantar uma **Igreja-Nacional,** os clérigos liberais se solidarizaram com as aspirações do povo brasileiro, embora nem sempre sua presença tenha sido nitidamente evangélica. Por sua vez, quando foi introduzido o modelo de **Igreja-Sociedade Perfeita,** os bispos reformadores insistiram na missão catequética da Igreja, mas ao mesmo tempo procuraram afastar o clero de uma presença efetiva ao lado do povo. Finalmente, no novo modelo eclesial **Igreja-Povo de Deus,** existem ensaios de uma verdadeira presença evangelizadora no meio do povo. Esses aspectos serão analisados mais detalhadamente no desenvolvimento do tema.

A terceira consideração que se deve ter em mente é a complexidade do termo povo. Escreve Waldo Cesar: "O popular se situa num extremo econômico e cultural em relação às outras camadas sociais, e sua oposição maior se manifesta em especial frente às elites e aos grupos dominantes. Assim podemos falar do lugar único e significativo que é ocupado pelo povo na estrutura da sociedade. Os limites desse **lugar**, entretanto, nem sempre são claros"(1).

Neste estudo entendemos como povo tanto as camadas de população que viveram ou vivem em dependência política, social e econômica, como as que foram e continuam ser marginalizadas pela civilização e pelo progresso. Assim nosso estudo inclui além das classes camponesas e operárias, os escravos e seus descendentes, os indígenas, os posseiros, os favelados, os bóias-frias.

## I. A CRISTANDADE COLONIAL

Durante os três primeiros séculos de história, o Brasil viveu na dependência colonial de Portugal. Foram

os portugueses que trouxeram para cá a fé católica. Convém ressaltar porém, que a religião foi transmitida dentro dos padrões medievais de uma Igreja-Cristandade. A característica desse modelo é a estreita união entre o poder político e o eclesiástico. Por delegação recebida da Santa Sé, os monarcas lusitanos estavam encarregados de implantar a fé católica nas novas terras conquistadas. Por isso os portugueses tinham como lema "dilatar as fronteiras da fé e do império".

Com a descoberta do Brasil, o rei de Portugal tornou-se o chefe efetivo da nova Igreja a ser estabelecida na colônia. Diversos autores católicos indicam o fato da ereção da primeira cruz em Porto Seguro como "a posse divina da terra"(2).

Na realidade, a cruz não era apenas um marco religioso, mas também político. Nela foram colocadas as armas de Portugal. A cruz indicava que a nova terra pertencia aos portugueses. Desse modo, no sistema então vigente entre Igreja e Estado, a religião era com freqüência instrumentalizada a serviço da coroa portuguesa. Em estudo sobre a Igreja na Bahia colonial, E. Hoornaert afirma:

"A história da Igreja no Brasil exemplifica um dos fatos fundamentais da história da Igreja Católica em geral nos tempos modernos: o da estreita união entre Igreja e poderes colonizadores"(3).

Não se deve negar a fé e o idealismo religioso de alguns monarcas e de muitos colonizadores que vieram ao Brasil. Não obstante, é evidente que dentro do projeto colonial a Igreja estava a serviço do trono português. Por essa razão, os missionários que vinham ao Brasil deviam antes passar por Lisboa e prestar juramento de fidelidade ao rei de Portugal(4).

## A implantação da Cristandade colonial

Para melhor garantir a constituição de uma sociedade católica na colônia, dois foram os principais instrumentos utilizados: a "guerra santa" e a "santa inquisição". A "guerra santa" é uma concepção medieval que serviu para justificar as expedições feitas pelos católicos em defesa e liberdade do Santo Sepulcro de Jerusalém. O conceito de guerra contra os infiéis, nascido dentro da Cristandade medieval, foi trazido ao Brasil pelos portugueses, e utilizado para garantir o êxito do projeto colonial.

A guerra santa foi promovida na colônia para defender a unidade territorial e garantir a expansão lusitana. Em nome da fé, os luso-brasileiros lutaram contra os franceses e os holandeses. Em tais guerras, os portugueses se designavam como "católicos", e davam a seus adversários o apelativo de "hereges". À frente dos soldados portugueses iam membros do clero com a cruz e símbolos da fé católica.

A mentalidade da "guerra santa" foi utilizada também para vencer a oposição dos indígenas que se negavam a incorporar-se aos padrões da civilização portuguesa. O terceiro governador geral, Mem de Sá, com o apoio de Nóbrega, provincial dos jesuítas, promoveu diversas dessas

guerras para garantir aos portugueses a posse da costa brasileira. Um poema jesuítico dessa época **De Gestis Mendi de Sa** apresentava o governador como um novo cruzado, lutando em defesa da fé, contra os indígenas, designados como infiéis e inimigos do povo cristão.

Os jesuítas, porém, se opuseram sempre à pura e simples escravização dos índios, procurando defendê-los da violência e ganância dos colonos. Essa atuação da Companhia de Jesus no período colonial merece sem dúvida destaque especial. Infelizmente não se registra no período colonial nenhuma ação efetiva da Igreja contra o sistema latifundiário e escravocrata, que reduziu milhares de negros à condição de "peças" do trabalho agrícola.

Enquanto a "guerra santa" era utilizada para defender a fé católica contra os inimigos externos, a inquisição zelava pela manutenção da ortodoxia entre os cristãos. Embora na colônia não houvesse um tribunal permanente, era fácil apelar para a Inquisição da metrópole. Além disso houve no Brasil durante os séculos XVI e XVII diversas visitações do Santo Ofício, em que se recolhiam denúncias e acusações contra pessoas que tivessem ultrajado a fé e a moral católica. Tais tribunais visavam de modo particular controlar a ortodoxia dos "cristão-novos", ou seja, dos descendentes judeus, convertidos à fé católica para escapar à perseguição e aos cárceres de Portugal; visavam também impedir a celebração de ritos gentílicos, ou seja, dos cultos indígenas e africanos.

Por conseguinte, a fé católica na sociedade colonial não era uma livre opção, mas uma imposição mantida sob o rigoroso controle do sistema político e eclesiástico.

## O catolicismo tradicional

Como resultado da implantação de uma Igreja de tipo Cristandade, tivemos uma forma de expressão da fé católica que pode ser designada como catolicismo tradicional. Os atos de culto constituíam a manifestação de ingresso e permanência na sociedade colonial luso-brasileira.

A atuação do clero consistia pois principalmente no exercício de funções da burocracia eclesiástica. Competia aos párocos e aos vigários a administração do batismo, cujo registro comprovava o ingresso na sociedade. Pela administração do matrimônio, o padre atuava como o magistrado oficial dos vínculos estabelecidos entre duas pessoas para constituição de uma nova família. Competia-lhe também fazer os enterros e registrar os óbitos. Fora disso, seu ministério se limitava à celebração da missa nos domingos e festas de preceito, e ao atendimento da desobriga, ou seja, ao preceito de confissão e comunhão anual.

Os clérigos, portanto, comportavam-se geralmente como funcionários públicos, recebendo sua côngrua pela folha de pagamento da Fazenda real. Estavam assim incorporados ao próprio sistema colonial. O catolicismo tradicional tornou-se também expressão do domínio lusitano sobre os indígenas e os africanos, na medida em que tanto uns como outros deviam aderir à cultura trazida pelos portugueses. Nesse sentido, os costumes indígenas eram considerados

gentílicos, enquanto as tradições lusitanas eram apresentadas como expressões católicas; os nomes indígenas eram tidos como pagãos, os nomes lusos como católicos.

Com razão afirma Hoornaert:

"Em relação aos bispos e seus colaboradores, o rei de Portugal podia contar com privilégios importantes que ganhara do Papa em situações de reconquista. A política consistia pois em converter em instrumento de colonização o que fora outorgado em contexto europeu de reconquista. Pela bula "Inter coetera" (1456), o rei recebera direitos de apresentação de bispos e cobrança de dízimos em nome da Igreja. Ambos os direitos constituem a base do famoso padroado real sobre a Igreja... tendo sido sumamente prejudicial à humanização da vida colonial no Brasil" (5).

Desse modo, com freqüência a atuação missionária visava a integração dos indígenas dentro do mundo cultural lusitano: evangelizar não raras vezes era sinônimo de aportuguesar.

## O catolicismo popular

Paralelamente ao catolicismo tradicional, que visava oficializar a presença das pessoas na sociedade colonial, difundiu-se no Brasil um catolicismo de caráter mais popular. Esse catolicismo surge dentro do amplo quadro do catolicismo tradicional e é dele dependente em certos aspectos. Não obstante, possui uma determinada faixa de autonomia, caracterizado pela dimensão devocional. A difusão dessa forma de vivência da fé católica é feita de modo especial pelos leigos, que trazem de Portugal seus santos e práticas devotas e continuam na colônia as devoções de tradição familiar, independentemente do reconhecimento por parte da autoridade eclesiástica.

Poder-se-ia considerar o catolicismo popular como um esforço da população estabelecida no Brasil por preservar certa margem de opções religiosas, fugindo assim ao rígido esquema de fé imposto pelo sistema de administração política e religiosa. É nesse tipo de catolicismo que o povo encontra maior liberdade de expressar sua devoção, e maiores possibilidades de participação no culto religioso. Essa fé popular, que tem seu centro na devoção aos santos, se manifesta especialmente nas procissões, nas romarias, nas promessas e ex-votos. Em vista da precariedade da organização eclesiástica no período colonial, essa área de expressão popular teve bastante possibilidade de expansão.

Na realidade, as autoridades eclesiásticas mantinham geralmente uma atitude de reserva, quando não de censura e reprovação para com essas manifestações de fé popular. Não obstante, durante o período colonial não se registram muitas tensões entre catolicismo popular e hierarquia, o que permite uma expansão progressiva das formas populares de devoção.

De certa forma, o catolicismo oficial e o catolicismo popular se sobrepõem, mantendo distância entre si. Não obstante, por causa da própria estrutura leiga do catolicismo colonial, vinculado ao regime de Padroado, as balisas entre os dois tipos de catolicismo não são muito nítidas, confundindo-se algumas vezes. As-

sim, por exemplo, nas principais festas dos padroeiros ou cargos, congregam-se autoridades e povo nas manifestações de culto e devoção, onde às vezes se incorporam expressões religiosas africanas e indígenas.

## As religiões afro-brasileiras

Apesar da repressão existente pelo sistema inquisitorial vigente na colônia, diversos cultos indígenas e africanos conseguiram sobreviver. Os cultos indígenas continuavam bastante florescentes em fins do século XVI: nessa época há múltiplas referências aos ritos de santidade. Também muitos brancos participavam dessas cerimônias religiosas como se evidencia pelos autos das Visitações do Santo Ofício(6). Não obstante, na medida em que os índios foram dizimados pelas guerras e violências dos brancos, esses cultos foram se restringindo às populações do centro-oeste e do norte, onde até agora se conservam os ritos de pagelança.

Em vista do contínuo tráfico de escravos da África, os cultos africanos tiveram melhores condições de permanência e sobrevivência. Para fugir à repressão, o culto dos orixás africanos foi camuflado sob o nome de santos católicos. Em fins do século XVIII, por influência das novas idéias iluministas, se afrouxara um pouco a repressão religiosa. Não obstante, a expansão dos cultos africanos continuava a preocupar o poder político. Assim, o conde de Pavolide, que fora governador de Pernambuco, escrevia ao ministro Martinho de Melo e Castro a 10 de junho de 1780:

"Os bailes que entendo ser de uma total reprovação são aqueles que os pretos da Costa de Minas fazem às escondidas ou em casas ou roças, com uma preta-mestra, com altar de ídolos, adorando bodes vivos, e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos ou sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas, fazendo crer aos rústicos que aquelas unções de pão dão fortuna, fazem querer bem mulheres a homens. . ."(7).

Somente em meados do século XX é que as religiões afro-indígenas conseguirão efetivamente sua liberdade de culto.

## O sincretismo religioso

As aproximações entre o catolicismo popular e os cultos afro-indígenas são freqüentes. Ambos expressam efetivamente a religião do povo, enquanto o catolicismo patrocinado pelo clero está mais vinculado ao poder colonizador e ao Estado lusitano. Em modo análogo às religiões afro-brasileiras, o sincretismo religioso é uma área que não é atingida pela presença clerical.

Ao início da colonização alguns jesuítas fizeram tentativas de empreender a evangelização e a catequese respeitando certos valores culturais indígenas. Mas encontraram forte oposição por parte do primeiro bispo, D. Pedro Sardinha, zeloso pela ortodoxia da fé. Segundo ele os jesuítas estavam promovendo ritos gentílicos numa região onde já fora implantada a cristandade. Essa atitude, característica da jerarquia eclesiástica, serviu para acentuar a dife-

rença entre o catolicismo oficial apresentado pelo clero e o catolicismo vivido pelo povo.

O sincretismo religioso é fruto de duas vertentes principais. Em primeiro lugar, o interesse que as populações brancas manifestaram pelas religiões afro-indígenas, especialmente com o progressivo processo de miscigenação racial. Muitos brancos, mulatos e mestiços, além de praticar os cultos católicos, freqüentavam também os cultos afro-brasileiros. Em segundo lugar, deve-se ressaltar a longa convivência dos negros ao lado dos brancos, e a obrigatoriedade de freqüentar os cultos católicos. Com o tempo, para muitos deles os ritos católicos passaram a constituir uma verdadeira necessidade religiosa, além da participação aos seus cultos ancestrais.

Tanto no culto devocional católico como nos ritos afro-indígenas havia uma faixa de participação e liberdade que atraía a confluência das camadas mais pobres e deserdadas da população.

## II. ATUAÇÃO DO CLERO LIBERAL

Na análise da Cristandade colonial, procuramos mostrar como a religião foi com freqüência utilizada pelo projeto colonizador português para suas finalidades específicas. Dentro desse contexto, é evidente que a presença da Igreja ao lado do povo sofreu restrições significativas. A partir de fins do século XVIII, fortificou-se na colônia o movimento nativista, que visava obter a independência política da metrópole. Esse movimento era liderado por pequenos grupos, constituídos geralmente por elementos de classe média em formação. A maioria deles pertenciam às profissões liberais, e portanto estavam desvinculados do sistema latifundiário e escravocrata tradicional.

Deu-se então uma verdadeira cisão ideológica na Igreja do Brasil. Enquanto o episcopado continuava defendendo a ordem estabelecida em nome dos princípios religiosos, uma parte representativa do clero aderia às idéias liberais, e pela primeira vez começava a levantar a voz em prol dos direitos humanos. Os bispos, representantes da coroa, sustentavam o poder constituído apelando para o fundamento religioso da autoridade, ao passo que os clérigos passavam a defender o direito e autonomia e liberdade do povo, em nome dos ideais da Revolução Francesa e Americana. Tais idéias eram condenadas pelo magistério da Igreja naquela época. Com muita acuidade Eduardo Frieiro designou seu ensaio sobre o cônego Luis Vieira da Silva, um dos líderes intelectuais da conjuração mineira, com o título: "O diabo na livraria do cônego".

Numerosos membros do clero tanto secular como regular participavam desse movimento liberal, procurando integrar-se nas aspirações nacionais. A idéia básica era a luta pelos direitos do povo brasileiro. Imbuídos das idéias de liberdade e igualdade, eles desejam sacudir o jugo português e implantar no país um regime de maior participação popular.

## A religião a serviço do sistema colonial

Na medida em que no Brasil começam a surgir os movimentos nativistas, aumenta a preocupação do governo lusitano em utilizar a religião como freio para conter a insatisfação e as revoltas populares. Essa missão de manutenção da ordem constituída é confiada principalmente à hierarquia eclesiástica. Na época de D. Maria I, repetidamente os bispos são exortados à inocular nos fiéis católicos a idéia de obediência e submissão ao poder constituído. Em carta de 9 de outubro de 1789 a rainha escreve a frei Domingos da Encarnação Pontovel, bispo de Mariana:

"Lembro-vos pois em primeiro lugar o ensino da Doutrina Cristã, na qual vós sois, como deveis ser, o primeiro mestre e instrutor no vosso bispado, dando vós mesmo aos párocos e aos vossos pregadores não só as instruções pastorais, mas o santo exemplo, para os obrigar com ele a serem quais vós desejais e eles devem ser".

E em seguida acrescenta:

"Vós sabeis como Pastor, sucessor dos apóstolos, todas as instruções mais próximas e mais próprias do catecismo que deveis ensinar-lhes: e também sabeis que entre elas deveis lembrar-lhes as obrigações que lhe são anexas, quais são a fidelidade, amor e obediência que os vossos vassalos devem ao soberano, como a mesma religião ensina e manda; instruindo deste modo e persuadindo os povos, assim como quem os ensina deve estar convencido de que não é bom cristão quem não for bom vassalo, e de que sem amor, fidelidade e obediência ao soberano, não pode haver amor, fidelidade e obediência a Deus"(8).

Segundo o cônego Trindade, a carta "parece provocada pela inconfidência". Por aí se vê o condicionamento em que vivia a hierarquia eclesiástica no período colonial, atrelada aos interesses políticos da metrópole.

## O clero liberal contra a dominação lusitana

Enquanto o episcopado estava mais vinculado ao sistema colonial e era utilizado pelo governo para manter a ordem e a submissão entre o povo, muitos clérigos, tanto seculares como regulares, passavam progressivamente a assumir uma posição de contestação ao domínio português. Duas parecem ser as idéias que orientavam a atuação política do clero liberal. Em primeiro lugar, a necessidade de evitar que a religião continuasse a ser utilizada como instrumento da dominação lusitana. Por essa razão, esses clérigos abandonam praticamente o sistema de catequese tradicional.

Em segundo lugar, os padres liberais julgavam que a fé católica não se opunha à vontade de libertação do povo brasileiro. Por isso eles se fazem arautos do binômio, "Deus e liberdade". Sobre esse clero liberal, escreveu o historiador José Honório Rodrigues:

"Quando se iniciou a luta pela independência, já havia uma tradição legendária de patriotas de batina, que se batiam pela liberdade pátria, ainda que com o sacrifício da vida. A

conjuração mineira e a revolução de 1817 eram exemplos vivos e atraentes. A agitação revolucionária e emancipadora atraía para a causa numerosos padres e frades. A participação desprendia do clero na vida pública, nas lutas políticas, impelido pelo entusiasmo patriótico, pelo liberalismo, pela aspiração de liberdade, vinha da colônia e se fortificava na hora da independência. Os padres tomaram parte ativa na propagação das idéias no púlpito, na imprensa, na formação da consciência individual e social"(9).

## O clero liberal ao lado do povo

O clero brasileiro de fins do século XVIII se imbuiu profundamente das idéias galicanas e jansenistas, no sentido de tornar-se partidário de uma religião mais vinculada ao poder político do que à Santa Sé. Não obstante, o clero procura colocar a religião não a serviço do poder dominante lusitano, mas a serviço da criação do Estado brasileiro. Desse modo, o clero se identifica profundamente com a formação da nacionalidade brasileira. Duas são as principais idéias defendidas pelo clero liberal: a implantação de uma república democrática e a abolição da escravatura.

A abolição da escravatura foi defendida pelos padres em nome das idéias de liberdade e igualdade hauridas na Revolução Francesa. A participação do clero em favor da idéia republicana se evidencia em diversos movimentos revolucionários da época, como a guerra dos farrapos e a confederação do equador, que culminou com a morte do carmelita frei Caneca. Num estudo dedicado ao frade patriota, José Honório Rodrigues afirma:

"Os revolucionários de 1824 são filhos e herdeiros dos princípios da revolução de 1817, a primeira que tentou e conseguiu por dois meses a independência do Brasil. Ambas foram republicanas, federativas, constitucionais, só aceitavam a soberania popular e defendiam as garantias individuais... Quem doou sua vida sem temor e por ideais, como frei Caneca, mostrou ser um verdadeiro patriota".

E em seguida acrescenta:

"A revolução de 1824 ensinou e continua a ensinar muito aos brasileiros... Revelou a força do nacionalismo caboclo que significa especialmente dois princípios: primeiro, que a grande maioria do povo brasileiro é cabocla, seu substrato étnico é mestiço. É esse o agente principal de atuação histórica e o mais importante fator de identidade e estabilidade nacional. Segundo, como conseqüência do primeiro, quando se visa atender a esta gente se atende implicitamente ao elemento básico do interesse nacional"(10).

## Tentativas de uma Igreja Nacional

Dado o sistema de controle político utilizado pela metrópole, era impossível que qualquer movimento de oposição ao poder colonial fosse feito publicamente. Por essa razão as pessoas mais conscientes e desejosas de levar avante as idéias de liberdade se organizavam em sociedades secretas. A participação do clero nessas sociedades secretas em princípios do século XIX é muito ampla. O

que caracteriza a mentalidade do clero nesse período é um liberalismo radical: eles aborrecem qualquer forma de dominação tanto política como religiosa. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que lutam com ardor contra a opressão lusitana, temem também o fortalecimento do poder da Santa Sé. Querem salvaguardar a independência do Brasil a qualquer custo e temem que a política da Cúria Romana possa ser utilizada como meio de se manter o domínio estrangeiro no país. Nesse sentido, após a independência, o clero brasileiro se manifesta com nítidas tendências regalistas.

Entre as manifestações mais expressivas dessa mentalidade nas primeiras décadas do século XIX deve-se assinalar a elaboração da Constituição Eclesiástica de São Paulo, a atuação política de Feijó e o cisma religioso do Rio Grande do Sul. Exemplo típico dessa mentalidade é a mensagem dirigida pelo regente Feijó "aos augustos e digníssimos senhores representantes da nação", em que afirma a necessidade de uma reforma moral do clero até mesmo mediante a abolição do celibato eclesiástico, se necessário.

"Sem que a assembléia invada o domínio espiritual; sem dar motivo a justas queixas da autoridade eclesiástica; usando do direito que ninguém lhe disputa, de admitir somente as leis disciplinares que estiverem de acordo com as leis, com os usos e costumes da nação brasileira, e negando ou suspendendo o beneplácito a todas as leis está principiada e concluída a indispensável reforma"(11).

Convém ressaltar nesse tópico o apelo "aos usos e costumes da nação brasileira", que exprimem de certo modo o sentido da necessidade le encarnação da religião na vida nacional. No entanto, as diversas tentativas de criação de uma Igreja de caráter nacional, entre os anos de 1820 e 1840, fracassaram.

## III. O MOVIMENTO DOS BISPOS REFORMADORES

Se a tentativa em prol de uma Igreja de caráter nacional, levada avante pelo clero liberal nas primeiras décadas do século XIX falhou e abortou, o movimento iniciado pelo episcopado brasileiro a partir de meados do século XIX foi coroado de êxito. De fato, os bispos lograram implantar no Brasil um novo modelo de Igreja, inspirado no Concílio Tridentino, e que esteve plenamente em vigor até fins da década de 1950-1960. Duas eram as metas principais da Reforma Católica, a superação das tendências liberais do clero e a reforma do catolicismo tradicional do povo.

Em primeiro lugar os bispos reformadores visam impedir a formação de uma Igreja Nacional, liderada pelos padres liberais, e implantar ao invés no país uma Igreja de inspiração tridentina, vinculada diretamente à Santa Sé. Em segundo lugar, os bispos queriam superar o antigo catolicismo de tradição lusitana mediante a divulgação do catolicismo tridentino, de nítida inspiração romana.

Segundo os bispos, a maior dificuldade para a implantação desse projeto era o próprio clero. Por isso dever-se-ia substituir o antigo clero liberal, com freqüência amasiado, por um novo clero, observante do celibato e totalmente alheio à vida política do país. Em suma, a idéia básica do movimento reformador era desvincular a Igreja do sistema de Cristandade, que desvirtuara totalmente o clero de sua missão especial.

Enquanto o movimento se orientava para a reforma do clero, contou com o apoio de D. Pedro II(12) e de diversos ministérios, especialmente conservadores, para os quais o clero liberal constituía uma oposição forte e mesmo um perigo potencial. Dessa forma os bispos, pregando a abstenção política por parte do clero, favoreciam indiretamente o poder conservador no império. E para isso tinham todo o apoio do governo. Não obstante, quando os bispos quiseram reivindicar completa autonomia da Igreja na realização de sua missão pastoral, e sobretudo desvincular-se do poder do padroado, encontraram forte oposição, que culminou com a chamada questão religiosa, quando foram presos os bispos D. Vital, de Pernambuco, e D. Macedo Costa, do Pará.

## A implantação da Reforma Católica

Para a implantação do novo modelo de Igreja, a hierarquia católica utilizou uma orientação análoga à adotada no regime de Cristandade, embora com métodos diversos. De fato, a nova estrutura de Igreja como sociedade perfeita continuou a ser defendida externa e interiormente.

Contra os inimigos externos não se utilizou mais a força das armas, mas das idéias. Daí o amplo desenvolvimento da apologia católica nesse período. Pode-se dizer que a luta contra os inimigos da fé é uma das tônicas da Igreja ao longo desse período de mais de cem anos. Durante o império a hierarquia eclesiástica inicia a luta contra a maçonaria, o espiritismo e o protestantismo. Durante a república, acrescenta ao número de seus inimigos os liberais, os positivistas, os socialistas e comunistas e os adeptos de outras crenças religiosas.

A defesa interna da ortodoxia é feita pelo recurso ao Santo Ofício, tribunal romano encarregado de zelar pela pureza da fé, em substituição ao antigo tribunal da Inquisição. O temor do Santo Ofício foi um dos instrumentos utilizados pela hierarquia católica para impor no Brasil a monolítica estrutura dogmática de inspiração tridentina.

Durante todo o período de Reforma Católica, pode-se dizer que a atuação principal da Igreja é a catequese. No conceito da hierarquia católica, a catequese visava superar a tradição religiosa de origem lusitana, considerada como expressão de ignorância, superstição e fanatismo, e impor a concepção religiosa tridentina, de cunho mais conceitual e racional. Essa catequese colocava ênfase na separação entre o corpo e a alma, os bens humanos e os valores espirituais. A missão da Igreja era considerada especificamente sobrenatural, ficando a cargo do Estado

a preocupação com os problemas de ordem política, econômica e social.

Ao mesmo tempo, porém, a hierarquia católica declarava explicitamente que se considerava como colaboradora do Estado para a manutenção da ordem constituída. Por conseguinte, a Igreja se colocava ao lado dos conservadores, contra as idéias liberais, consideradas na época como anticatólicas e condenadas pelo Sílabus de Pio IX.

Não obstante, com a proclamação da República, muitas idéias liberais foram adotadas pela Constituição de 1891. A Igreja perdeu assim sua influência política durante a República Velha. Mas a partir dos anos 20 a Igreja voltou de novo a oferecer sua colaboração ao poder político, para reter a nova onda de idéias revolucionárias, agora sob a inspiração socialista(13).

Se a Igreja não aceitara as idéias liberais por serem consideradas anticatólicas, o socialismo recebeu uma rejeição ainda mais profunda, designado com freqüência pela hierarquia eclesiástica como o "bolchevismo anárquico e ateu". A grande oportunidade para que a Igreja reassumisse seu papel de colaboradora do Estado foi a Revolução de 1930. A partir de então a hierarquia católica se mostrou sempre disposta a colaborar com o poder constituído, para impedir o avanço das idéias socialistas. Ao mesmo tempo em que oferecia sua colaboração, a Igreja solicitava do governo apoio para as reivindicações eclesiásticas, que visavam manter a hegemonia do catolicismo entre o povo brasileiro, quer impedindo o avanço da mentalidade liberal e laicista, quer opondo-se à influência crescente de outras denominações religiosas, como o espiritismo, o protestantismo e os cultos afro-brasileiros.

## A luta pelos direitos eclesiásticos

Enquanto o clero liberal se havia empolgado pela defesa dos direitos do povo, inspirado nos princípios filosóficos do século XVIII, o movimento dos bispos reformadores colocava ênfase na defesa dos direitos eclesiásticos. Sem dúvida, a luta pela liberdade da Igreja, encetada no século passado, tinha aspectos plenamente válidos, enquanto visava dar condições à hierarquia eclesiástica para exercer sua missão totalmente desvinculada dos compromissos e das interferências do poder político.

Mas, ao mesmo tempo em que fugia à proteção opressiva do padroado, a hierarquia católica passou a fortalecer um modelo de Igreja voltada para si própria, preocupada não apenas com os direitos eclesiásticos mas até, após a proclamação da República, com os privilégios perdidos pela separação entre Igreja e Estado. A Constituição de 1891 abria para a Igreja uma perspectiva nova para a realização de sua missão apostólica. Durante as primeiras décadas do regime republicano, o padre Júlio Maria, pregador de renome, percorreu diversas regiões do país, proclamando a necessidade de que a Igreja se unisse ao povo para consolidar no país a idéia democrática.

Em 1900, ele afirmava:

"Nunca maior missão se deparou à Igreja em nosso país. Nunca po-

rém o clero brasileiro se mostrou menos disposto e orientado para se elevar às alturas de uma grande e nobre cruzada. Como no mundo inteiro, hoje no Brasil não há, não pode haver senão duas forças: a Igreja e o povo. E se uni-las, é, no mundo, o ideal do papa, concorrer para essa união é, no Brasil, o dever dos católicos, principalmente do clero. Infelizmente, como na França e noutros lugares, certos políticos, entre nós, em face do fato republicano não têm perdido ocasião de explorar o clero; ou antes, aquela parte do clero que se acostuma a medir os horizontes do mundo pelas dimensões de uma sacristia, onde não lhe chegam as vozes, que fora tumultuam, das grandes reivindicações populares, mas apenas as vozes dos devotos".

E em seguida traçava o seguinte programa de ação cristã:

"Mostrar aos pequeninos, aos pobres, aos proletários, que eles foram os primeiros chamados pelo Divino Mestre, cuja igreja foi logo, desde seu início, a igreja do povo, na qual os grandes, os poderosos, os ricos, também podem entrar, mas se têm entranhas de misericórdia para a pobreza; sujeitar o despotismo do capital às leis da equidade; exigir dele, não só a caridade, mas a justiça a que tem direito o trabalho"(13).

Sua propaganda, porém, teve pouco eco na primeira metade do século XIX. A hierarquia católica, mais voltada para a vida interna da Igreja do que para a realidade nacional, continuou durante as primeiras décadas da vida republicana a lastimar a perda da situação privilegiada que lhe fora proporcionada pela união entre Igreja e Estado.

## O catolicismo reformado

Composta principalmente por profissionais liberais, comerciantes e burocratas do Estado, a classe média que se vai formando a partir da época imperial se empolga sempre mais pela cultura européia. Por isso, procura desvincular-se de seu passado lusitano, inclusive sob o aspecto religioso. Nessa oposição ao catolicismo tradicional, uma parte representativa da classe média adere às novas idéias difundidas pelo enciclopedismo e pelo liberalismo, afastando-se da vivência da fé católica. Não obstante, principalmente nos centros urbanos menores, a Igreja consegue a adesão de uma grande parte da classe média.

São principalmente as mulheres que mais facilmente aceitam a nova forma de vida católica. Essa situação aumenta a oposição dos liberais, acusando a Igreja de domínio clerical sobre o sexo feminino. As mulheres são arregimentadas principalmente para participar do Apostolado da Oração e da associação das Filhas de Maria. Mas existem também novas associações religiosas, como os Vicentinos e os Marianos, que reúnem em seus quadros grupos representativos de homens.

Cria-se assim o ideal do católico praticante em oposição ao católico tradicional. A implantação do novo modelo de Igreja hierárquica tridentina cria também um novo tipo de vivência católica, que pode ser designado como o catolicismo reformado. Na realidade, esse novo tipo de catolicismo é concebido como uma

"reforma" tanto do catolicismo tradicional como do catolicismo popular.

Em oposição ao caráter tipicamente devocional do catolicismo colonial, o catolicismo reformado colocava ênfase na vivência sacramental, ou seja, na freqüência de recepção da confissão e da comunhão. Essa vivência sacramental por sua vez, supunha uma vinculação muito maior dos católicos ao clero e à hierarquia eclesiástica, conforme o espírito tridentino(14).

O catolicismo reformado teve difusão mais forte e ampla nos estados do sul, que contavam com amplo contingente de imigrantes, especialmente poloneses, italianos e alemães, já habituados em seus países de origem a uma vivência do catolicismo tridentino. Foi também nesses estados do sul que se concentraram o maior número de institutos religiosos masculinos e femininos vindos da Europa para colaborar com a hierarquia católica.

A partir dos anos 30 a hierarquia católica passou a promover os congressos eucarísticos nacionais, com ênfase na vinculação entre fé católica e nacionalidade, como forma de contrapor-se a expansão dos demais cultos religiosos, admitidos livremente no país a partir da época republicana.

## Tentativas de controle do catolicismo popular

Apesar do esforço dos bispos reformadores de atingir também as camadas populares através da pregação das santas missões e das visitas pastorais, o catolicismo popular conseguiu sobreviver e manter sua vitalidade principalmente nos ambientes rurais e nas pequenas localidades do interior. Durante o período de um século, de meados do século XIX a meados do século XX, houve repetidos esforços por parte da hierarquia católica para assumir o controle do catolicismo popular e incorporá-lo dentro do modelo de Igreja tridentina.

Assim por exemplo, a partir de inícios da época republicana, os bispos começam a assumir progressivamente a direção dos santuários de devoção popular, que são confiados a ordens religiosas vindas da Europa (15). Nas Resoluções e Estatutos provinciais de 1910, os bispos do centro-sul do país afirmam:

"Para que as peregrinações surtam os efeitos salutares que todos desejamos, e se não convertam em ocasião de escândalo para os fiéis, queremos e ordenamos que os Rev. dos párocos e sacerdotes, em geral, não promovam, organizem nem dirijam peregrinações senão raramente, e por motivos extraordinários, e sempre com audiência da autoridade diocesana, a cuja aprovação submeterão os respectivos programas".

Em outra passagem, o documento dá a seguinte orientação:

"Os Srs. bispos procurem de preferência confiar a Congregações Religiosas os principais santuários das dioceses, para que assim pouco a pouco se corrijam os abusos e excessos que se cometem nas peregrinações e romarias de muitos de nossos santuários".

Existe também uma restrição explícita às antigas festas religiosas populares, nos seguintes termos:

"Procurem outrossim dar às festividades religiosas o seu próprio caráter, eliminando os abusos, como sejam as folias, as danças, etc., e impeçam o desvio de esmolas recolhidas, a título de festas, para profanidades ou qualquer emprego alheio ao seu próprio destino" (16).

Em última análise, o que se observa é uma polêmica entre a concepção clerical que não admite a possibilidade de uma autêntica expressão religiosa desvinculada da hierarquia eclesiástica, e a concepção popular que crê numa comunicação de fé com o mundo dos santos e de Deus sem necessidade da mediação do padre.

## IV. A RENOVAÇÃO CATÓLICA

Já desde a década de 40 surgem no Brasil os primeiros movimentos visando permitir maior participação do laicato na vida da igreja. Nessa época merecem destaque o movimento litúrgico e a ação católica. Mas é efetivamente nos anos 60, com a celebração do Concílio Vaticano II, que se consolida a idéia da implantação de um novo modelo eclesial: **a Igreja como Povo de Deus.**

Até então, tanto no período colonial, como na época imperial e republicana a Igreja hierárquica sempre considerara como missão religiosa a defesa da ordem estabelecida e poder político vigente. A partir da década 1960-1970, pela primeira vez na história do Brasil a Igreja passou a questionar esse tipo de atuação. Com muita penetração, escreve D. Antônio Celso Queiroz, bispo auxiliar de São Paulo:

"Apesar de certas indecisões e mesmo contradições, os anos 60 e 70 assistiram primeiro à entrada decidida da Igreja no campo social, e depois, uma cada vez mais nítida tomada de posição de solidariedade com os pobres e marginalizados. Uma das conseqüências mais importantes deste fato foi o distanciamento do poder político. Essa é uma realidade, cremos nós, absolutamente nova na história da Igreja do Brasil. Lembremos a época colonial, em que a Igreja era praticamente um departamento do Estado colonizador, situação fundamentalmente conservada, em termos de relacionamento com o Estado, durante a época imperial".

E em seguida acrescenta:

"Na primeira república, a Igreja, ancorada na concepção do duplo poder, viveu queixosamente a situação oficial de separação, e tentou encontrar canais e instrumentos de influência, coisa que conseguiu sobretudo nos últimos anos da república velha e durante o Estado Novo. Foi essa Igreja influente junto ao poder que participou ativamente da vida da sociedade brasileira, seja após a restauração democrática, seja na época do debate e dos primeiros passos sobre o desenvolvimento brasileiro nos anos 50. Há uma longa tradição, quer de dependência, quer de colaboração, que supõe no mínimo, uma concordância fundamental de certos objetivos entre a Igreja e o Estado. A situação hodierna reflete

uma realidade nova com todas as tensões, hesitações e mesmo contradições de sua novidade. A perplexidade é encontrada seja ao nível do poder político, seja junto à classe média, seja dentro da própria Igreja. A novidade é saudada com entusiasmo, por grupos de classe média e alta que tiveram acesso a uma reflexão crítica sobre o papel da Igreja, pela juventude universitária e ligada aos meios de comunicação social, pelos grupos mais secularizados da sociedade, e pelo povo simples que participa das comunidades".

E o bispo conclui:

"Parece claro que a Igreja troca progressivamente o papel de partilha do poder político para o "bem" espiritual do povo pelo papel profético de anúncio das exigências evangélicas na ordem política e denúncia dos conteúdos anticristãos dos modelos sociais"(17).

## A implantação da renovação pastoral

Enquanto a partir de meados do século passado a preocupação da hierarquia católica era a "reforma" da vida católica, o movimento atual é muito mais amplo e mais profundo, em suas metas, pois coloca a ênfase numa verdadeira "renovação" do catolicismo, o que equivale a uma recriação das expressões da fé segundo a inspiração evangélica.

Na medida em que a Igreja do Brasil passa a adotar o novo modelo eclesial, modifica também totalmente sua forma de atuar na sociedade brasileira. Assim, a hierarquia eclesiástica, que sempre defendera a exclusividade ou pelo menos a primazia da fé católica no território brasileiro, passa a adotar, especialmente sob a influência do Vaticano II, uma atitude totalmente diversa: o ecumenismo. A antiga hostilidade para com as outras formas de culto vai sendo progressivamente substituída pelo reconhecimento dos valores espirituais e humanos contidos nas diversas denominações religiosas adotadas pelo povo brasileiro.

Segundo D. Celso Queiroz, a nova visão de uma igreja voltada para os pobres está facilitando o encontro ecumênico das igrejas:

"O reencontro com a vocação profética e a conseqüente solidariedade com o povo pobre e marginalizado, ao mesmo tempo que afasta a Igreja dos poderes do mundo, leva-a ao encontro com as outras igrejas cristãs, também elas se abrindo a essa solidariedade. O ecumenismo adquire então a condição primeira para se desenvolver. Historicamente a divisão das igrejas cristãs sempre teve um forte colorido político de luta pelo poder. Reencontrando a posição evangélica original, as igrejas cristãs podem se olhar como irmãs e fraternalmente reencontrar na luta pela pessoa humana o caminho da unidade perdida" (18).

Além disso, a preocupação pastoral substitui o antigo zelo pela ortodoxia católica, e a hierarquia eclesiástica passa a aceitar dentro da Igreja uma certa pluralidade de opções evangelizadoras, através do diálogo, diminuindo assim consideravelmente o recurso a atitudes drásticas.

## As comunidades eclesiais de base

Nas páginas precedentes indicamos como a Igreja do Brasil, por uma série de condicionamentos sócio-culturais, esteve quase sempre vinculada às classes dominantes, com pouca atuação efetiva junto ao povo. Uma das características da renovação pastoral da Igreja é justamente o esforço de encarnação nas camadas populares. Em estudo publicado pelo CEAS de Salvador, sob o título "Opções da Igreja do Brasil" lê-se:

"Nossa sociedade estava tradicionalmente dividida entre **casa grande e senzala.** A missa era na casa grande. Hoje a senzala começa a ser objeto de atenção e de aproximação, embora em geral a missa permaneça ainda na casa grande. Será possível dar um passo a mais"(19)?

As expressões mais significativas da implantação do catolicismo renovado no Brasil são as comunidades eclesiais de base. Em um número especial dedicado a esse tema, a Editorial da revista SEDOC assim caracteriza esse movimento:

"Emergência de uma nova Igreja nascida da velha: tanto o estilo diferente de pensar em Igreja quanto o modo de ser dela, deixam entrever o nascimento de uma nova Igreja, nascida do Povo. Aqui e acolá se fala da Igreja da Tradição que seria a Igreja em moldes clássicos, apoiada sobre o clero, e da Igreja do Evangelho que nasce da fé, no meio do Povo, apoiada não mais num grupo, mas no próprio povo que crê e assume levar a causa do Evangelho avante. Há multiplicidade de serviços, consoante as necessidades da comunidade. Esse tipo de Igreja se entende como Igreja que nasce da velha, em comunhão com ela. Não há outra Igreja. É a mesma Igreja de Cristo e dos Apóstolos. Mas com uma casa nova. Fala a linguagem do povo e se veste no seu estilo. Ela não nasceu da fantasia renovadora de alguns. Nasceu como resposta dada na fé às ingentes necessidades do meio, à falta de ministros ordenados, às dificuldades de diálogo, encontro e comunhão entre todos os membros do Povo de Deus".

E em seguida o Editorial acrescenta:

"Essa Igreja nova não é uma totalização ad intra; está aberta aos problemas da sociedade, especialmente os referentes à justiça. Ela possui uma nítida consciência política, por entender que se o Reino de Deus não é uma dimensão meramente política, ele também não se realiza sem a política. Por isso, tudo interessa ao reino, porque tudo pode mediatizá-lo e fazê-lo crescer no mundo até a sua plenitude na parusia"(20).

Na medida em que o episcopado se vai identificando com essa nova visão, os seus manifestos e declarações passam a ter uma tônica totalmente diversa. Deixam os bispos de proclamar seu apoio à ordem estabelecida para se colocar ao lado dos pobres, dos oprimidos, na defesa dos seus direitos.

## Redescoberta do catolicismo popular

Em seu esforço de renovação pastoral e de presença junto ao povo, a Igreja está tendo necessariamente

que se confrontar com o catolicismo popular, que conseguiu sobreviver, ao longo desses cinco séculos de história, profundamente radicado na alma do povo. Evidentemente esse encontro está exigindo uma mudança de atitude por parte do clero, habituado quase sempre a vê-lo sob o ângulo da ignorância, da superstição, do abuso e do fanatismo. Em testemunho de publicação recente, o padre Frédy Kunz, que vive numa região do nordeste, afirma:

"É preciso que voltemos a ser discípulos. Creio ter lido muita besteira com relação ao culto exterior, às devoções, ao gosto pelas procissões e até quanto ao "dolorismo" dos latino-americanos. Não sei se se viu, por trás das manifestações exteriores, a intuição da alma profundamente religiosa dessa gente"(21).

Sobre o tema, escreve com muita ponderação o bispo D. Celso Queiroz:

A religiosidade popular, canal de expressão de um povo que não se situava no catolicismo oficial, e abandonada numa fase posterior em função da pureza litúrgica da renovação européia, se apresenta novamente como desafio à capacidade da Igreja de entender e assumir a alma do povo. Não mais agora como concessão da religião intelectual aos ignorantes que não têm acesso ao Mistério, mas como expressão legítima e original desse mesmo Mistério. Por falta da Igreja haver compreendido isto há mais tempo, essa mesma religiosidade enveredou por caminhos profundamente ambíguos e pagãos. Um longo e paciente serviço pastoral que necessariamente tem que aceitar conviver com essas formas, é um desafio para a Igreja hoje. Estamos aqui diante de um problema de que apenas se começa a tomar consciência; não se vislumbram ainda caminhos concretos. De qualquer maneira, não se trata de purificar simplesmente a Religiosidade Popular, ou utilizá-la, e sim, de uma tarefa muito mais complexa. A partir dela é que se poderá pensar uma comunidade eclesial com verdadeira expressão, linguagem, simbologia própria. Essa parece ser uma das condições indispensáveis para a ultrapassagem do estado atual da renovação catequética e litúrgica, que esgotaram seu dinamismo inicial. Mas o maior desafio se situa mesmo naquelas características alienadoras da religiosidade popular. Como superar os conteúdos de conformismo, de fatalismo, de magia, de fuga da realidade histórica e refúgio no mundo dos santos? Como falar uma linguagem libertadora cristã que não seja estranha à alma "cristã" do povo?"(22).

## A Igreja e a libertação do povo

Os padres liberais do início do século XIX se colocaram ao lado do povo em nome dos ideais da Revolução Francesa. O clero da segunda metade do século XX começa a redescobrir na Bíblia a inspiração para efetivamente encarnar-se na vida do povo, e, em nome da Palavra de Deus, lutar pelos seus direitos e por sua dignidade humana. A 6 de maio de 1973 alguns bispos e superiores religiosos do Nordeste publicaram um importante documento sob o título: "Eu ouvi os clamores do meu povo". Na introdução, eles afirmam:

"Diante dos sofrimentos de nossa gente, humilhada e oprimida, há tantos séculos em nosso país, vemo-nos convocados pela Palavra de Deus a tomar posição. Posição ao lado do povo. Posição juntamente com aqueles que, com o povo, se empenham pela sua verdadeira libertação".

E em seguida acrescentam:

"É claro que, cônscios das nossas freqüentes omissões e desacertos, ao longo da história da nossa Igreja do Brasil, sentimo-nos impotentes e intimidados frente a tão grande tarefa"(23).

Um dos aspectos característicos da nova linha pastoral adotada pela Igreja é a redescoberta dos valores culturais da população indígena, e a disposição de lutar ao lado dos índios para preservar seus direitos e sua cultura. A 12 de novembro de 1971 os bispos da região Extremo-Oeste assim protestavam:

"Assistimos em todo o país à invasão e gradativo esbulho das terras dos índios. Praticamente não são reconhecidos os seus direitos humanos, o que os leva praticamente à morte cultural e biológica, como já sucedeu a muitas tribus brasileiras"(24).

No documento entitulado, "O índio, aquele que deve morrer", datado de 25 de dezembro de 1973, e assinado por diversos bispos e missionários se afirma:

"Não aceitamos ser instrumentos do sistema capitalista brasileiro. Nada faremos em colaboração com aqueles que visam "atrair", "pacificar" e "acalmar" os índios, para favorecerem o avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios e de outras riquezas. Ao contrário, tal procedimento será objeto de nossa denúncia corajosa ao lado dos próprios índios. Com eles, não aceitaremos um tipo de "integração" que venha apenas transformá-los em mão de obra barata, avolumando ainda mais as classes marginalizadas que, no funcionamento do sistema de produção, enriquecem somente aos que já são ricos. Menos ainda, por ser mais humilhante e criminoso, colaboraremos com um trabalho que visa transformar o índio em um ser necessitado de tutela, pois ele não é um menor nem um inválido, e sua maioridade de indivíduo ou de povo, garantida pela própria lei da natureza e por Deus, Senhor das consciências e fiador dos direitos humanos, não pode ficar condicionada a critérios de uma suposta "integração"(25).

Para melhor atuação na defesa dos direitos das populações indígenas a Igreja criou o Conselho Indigenista Missionário, CIMI, com uma atuação bastante destacada nos últimos anos. Por estar empenhado na defesa dos direitos dos índios foi assassinado em 1976 o salesiano padre Rodolfo, no Mato Grosso. Outra área de importante trabalho pastoral tem sido a da defesa dos direitos humanos das populações marginalizadas pela sociedade. Nessa esfera destaca-se a atuação da Igreja junto aos posseiros.

Para coordenar essa atividade foi criada a Comissão de Pastoral da Terra. Em 1973 o padre Francisco Gentel foi condenado a dez anos de prisão por lutar pelos direitos dos posseiros. Nessa oportunidade o bis-

po de Goiás, D. Tomás Balduíno enviava a seguinte mensagem:

"Conheço o padre Francisco Gentel. Fui seu bispo na Prelazia de Conceição do Araguaia. Desde 1960 ele vem atuando incansavelmente junto às autoridades constituídas e com a aprovação de seus superiores eclesiásticos no sentido de conseguir salvar os direitos de mais de uma centena de famílias de posseiros. Estes, embora ocupando suas terras de longa data, têm sido constantemente ameaçados de expulsão por sucessivas empresas agropecuárias, e ultimamente pela Companhia Codeara, recém chegada à região... Os peões e posseiros foram inúmeras vezes perseguidos, presos e espancados pelos agentes desta empresa e da polícia. Alguns morreram em conseqüência disso. Há relatórios circunstanciados de tais fatos com órgãos federais de segurança. Por isso decepcionou-nos profundamente o gesto de extrema dureza e intolerância e arbítrio, dos juízes militares de Campo Grande. Esta condenação do padre a dez anos de prisão condena igualmente os posseiros a uma completa insegurança, condena também seus defensores a uma total frustração"(26).

Igualmente por defender essas pessoas marginalizadas pela sociedade foi assassinado em 1976 o padre João Bosco Bournier, da Companhia de Jesus, que trabalhava na diocese de Conceição do Araguaia.

## CONCLUSÃO

Ao termo deste estudo, alguns aspectos merecem relevo especial.

1. Durante o período colonial a fé católica foi introduzida no Brasil mediante o modelo de Igreja-Cristandade, cuja base está na união entre Igreja e Estado. Na prática, a Igreja é incorporada pelo poder político e instrumentalizada em favor do projeto colonial português. Tanto na evangelização como na presença junto ao povo a Igreja atua como representante do Estado, e a transmissão da doutrina evangélica está condicionada à manutenção da estrutura latifundiária e escravocrata exigida pela metrópole.

2. A partir de fins do século XVIII e durante as primeiras décadas do século XIX o clero brasileiro se empolga pelos ideais liberais da Revolução Francesa e da Independência Americana. À revelia da hierarquia eclesiástica, o clero se coloca ao lado do povo em defesa dos direitos de liberdade e participação política, lutando pela Independência do Brasil. Embora dando pouco valor à catequese tradicional, que envolvia o conceito de submissão à ordem e à autoridade constituída, o clero dessa época passa a enaltecer a idéia da religião como vinculada ao conceito de liberdade. Não obstante, o clero brasileiro não conseguiu efetivar o seu projeto de criação de uma Igreja de caráter nitidamente nacional.

3. O movimento dos bispos reformadores, iniciado em meados do século XIX, conseguiu efetivamente implantar um novo modelo de Igre-

ja como sociedade perfeita, de acordo com a inspiração tridentina. Além da organização de novas associações religiosas vinculadas ao poder eclesiástico, os bispos promovem as visitas pastorais e as santas missões junto ao povo. A tônica da reforma católica, porém, era clerical, e a hierarquia eclesiástica desejava estabelecer um controle efetivo sobre as devoções populares. Dentro de uma visão puramente espiritualista, o episcopado preocupou-se muito mais em trazer o povo para dentro da estrutura clerical do que em colaborar efetivamente com o povo na defesa dos seus direitos.

4. Desde os inícios dos anos 60 se iniciou o movimento por uma renovação da Igreja do Brasil. Esse movimento, liderado pelos leigos da Ação Católica, encontrou adesão parcial do clero e de alguns nomes destacados do episcopado brasileiro. O movimento de renovação pastoral visa efetivamente criar uma Igreja identificada com as necessidades e os anseios da população brasileira. Nessa nova visão eclesial, a Igreja assume uma atitude crítica da atuação do governo, disposta a defender os direitos dos pobres e marginalizados. Embora esse movimento já tenha expressões significativas nas comunidades eclesiais de base, é ainda muito cedo para que se possa avaliar a amplitude e profundidade de suas realizações. De qualquer forma, os católicos, clericos e leigos, que passaram a atuar nessa nova linha pastoral junto ao povo, podem com freqüência expressar a sua vivência através destes versos de A. Marcos Noronha em **O hoje na rua do povo:**

"Sou encarnação,
não chego diferente.
A voz tem alegria,
os olhos falam de dor.

"Eu venho de lá.
O rosto tostado de sol.
Os olhos, impregnados de visões.
Os ouvidos, abarrotados de vozes.

"E é assim, na rua do povo.
Voz de povo, sem boca,
grita como pode gritar.

"Eu não queria viver
encarnando tristezas.
Mas venho de lá
e a gente, um dia,
por causa dos olhos,
vira retrato"(27).

**NOTAS**

(1) Cesar, Waldo, **O que é "popular" no catolicismo popular,** in REB, 1976, 16. (2) Vide, Maria, Julio, **O catolicismo no Brasil,** Rio de Janeiro, Agir, 1950, 49. (3) Hoornaert, Eduardo, **As relações entre a Igreja e Estado na Bahia Colonial,** in REB, 1972, 275. (4) Vilela, Magno José, **Roma e as práticas missionárias no Novo Mundo,** in REB, 1976, 403-420. (5) Hoornaert, Eduardo, ibidem, 276-277. (6 Vide, Abreu, J. Capistrano de, **Prefácio da Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia, 1591-1592,** Rio, 1925, XVIII-XX. (7) Citado por Tinhorão, José Ramos, **Música popular de índios, negros e mestiços,** Petrópolis, Vozes, 1972, 22. (8) Trindade, Raymundo, **Arquidiocese de Mariana,** S. Paulo, 1928, I, 222-233. (9) Rodrigues, José Honório, **O clero e a independência,** in REB, 1972. (10) Rodrigues, José Honório, **História Corpo do Tempo,** S. Paulo, Perspectiva, 1976, 128-132. (11) Filho, João Dornas, **O Padroado e a Igreja brasileira,** São Paulo, Editora Nacional, 1938, 23. (12)

Vide, Azzi, Riolando, **O início da Restauração Católica no Brasil:** 1920-1930, in Síntese, 1977, nº 10, 61-90. (13) Maria, Júlio, **O catolicismo no Brasil,** Rio de Janeiro, Agir, 1950, 246-247. (14) Vide, Azzi, Riolando, **O movimento de Reforma Católica no Brasil no século XIX,** in REB, 1974, 646-662. (15) Azzi, Riolando, **O Episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular,** Petrópolis, Vozes, 1977, 35-77. (16) **Pastoral Coletiva, Resultado das Conferências celebradas na cidade de São Paulo de 25 de setembro a 6 de outubro de 1910,** Rio, 1911, 210, 261, 305. (17) Queiroz, Antônio Celso, **A Igreja no Brasil,** Rio de Janeiro, CRB, 1977, 11. (18) Queiroz, Antônio Celso, o.c. 13. (19) Cadernos do CEAS, n. 9-10, 1970, 40-41. (20) SEDOC, 1975, maio, 1058-1060. (21) Bouchaud, J., Kuntz, F., **A burrinha de Balaão numa favela brasileira,** São Paulo, Loyola, 1977, 55-56. (22) Queiroz, Antônio Celso, o.c. 14-15. (23) SEDOC, 1973, nov. 607. (24) Comunicado Mensal da CNBB 1971, dez. L'Osservatore Romano, ed. Portuguesa, 30.1.1972. (25) SEDOC, 1973, setembro, 340-341. (26) SEDOC, 1973, setembro, 340-341. (27) Noronha, A. Marcos, **O hoje na rua do povo,** Petrópolis, Vozes, 1975, pg. 11-12.

---

## Quais as qualidades de um diálogo?

João Paulo II, na sua mensagem ao 16º Dia Mundial da Paz, sublinha algumas destas qualidades. Tentemos apontá-las: **1.** Busca sincera daquilo que há de verdadeiro, de bom e de justo tanto no amigo quanto no adversário. **2.** Atitude de abertura e acolhimento em relação ao outro, à sua situação, à sua visão das coisas e acontecimentos que o inspira. **3.** Respeito à personalidade e identidade dos dialogantes, o que pode provocar aquela tensão legítima que vem do confronto de seres livres, inteligentes e responsáveis. **4.** Procura sincera do que é comum nos interlocutores. **5.** Perseguição do bem só por meios pacíficos.

## O que revela um diálogo falso?

Falso é o diálogo que parte de uma posição de egoísmo, procede da vontade de dominação, de mentira, de subterfúgio, de astúcia, de engano. Faz da ideologia o valor supremo ao qual tudo mais se submete.

## Cultura — Ilustração — Esquecimento

A cultura não é o que aprendemos pelo estudo e pela experiência. A isso podemos chamar de ilustração. Cultura é aquilo que esquecemos e permanece em nós como parte integrante de nossa personalidade, em forma de hábitos em nossa natureza.

## Igreja — Leigos — Clérigos

A Igreja não é feita só de clérigos, sendo os leigos pouco mais que tolerados quase como membros de segunda classe. A Igreja não é feita só de leigos, com rejeição da função dos pastores. Nem a Igreja é confusão das funções de leigos e de clérigos. A Igreja é a comunhão harmoniosa dos carismas, diferentes e complementares, dos Pastores e dos Leigos. Quanto mais estes assumirem seu papel no mais pleno acatamento da função própria dos Pastores, melhor se realiza a Igreja.

# A SERVIÇO DA JUSTIÇA E DA PAZ

*Sob os conceitos da justiça e da paz entram os direitos da pessoa humana e seus deveres sociais, problemas de solidariedade internacional e questões referentes à família, problemas do trabalho, da educação, da saúde, da participação política e da liberdade sindical.*

**Dom Lucas Moreira Neves**
Roma, Itália

São freqüentes no Vaticano as assembléias-gerais dos vários organismos — Congregações, Secretariados, Conselhos e Comissões — que, integrando a Cúria Romana, estão a serviço do Papa na sua missão de Pastor universal da Igreja.

Essas reuniões regulares exprimem o dinamismo e a vitalidade de cada um dos "Dicastérios" mas, no seu conjunto, espelham também a vida íntima da Igreja e a sua presença nos diversos setores da humanidade.

Participei da última assembléia geral da **Comissão Pontifícia Justiça e Paz**, ao lado do Professor Cândido Mendes de Almeida (caso único de dois membros provenientes do mesmo país) e pretendo comentá-la num próximo trabalho. Por hoje desejo apresentar a própria Comissão.

**Justiça e Paz** é um dos seis ou sete organismos nascidos nestes últimos anos e enxertados no vetusto tronco da Cúria Romana, sob o impulso do Concílio Vaticano II.

Neste caso concreto, a recomendação vinha da **Gaudium et Spes.** Em seu n.º 90, o conhecido documento sobre a Igreja no mundo contemporâneo, referindo-se à indispensável participação dos cristãos nas instituições internacionais, considerava oportuna "a criação de um organismo da Igreja universal com o objetivo de estimular a comunidade católica na promoção do desenvolvimento das regiões pobres e da justiça social entre as nações". Esta seria, para o Concílio, uma manifestação da sensibilidade da Igreja com relação à justiça e ao amor de Cristo aos mais pobres.

Em obediência a essa sugestão, Paulo VI instituiu a Comissão "Justiça e Paz", em concomitância com o Conselho dos Leigos, no dia 6 de

janeiro de 1967, e, quase dez anos depois, a 10 de dezembro de 1976, quis reestruturá-la com a intenção de dar-lhe ainda maior clareza de objetivos e portanto maior vigor e eficácia.

## Duas tarefas

Os dois documentos, de instituição e reestruturação, definindo a natureza, as finalidades e os métodos de ação da Comissão, revelam ao mesmo tempo sua identidade.

Já sublinhei seu caráter de "organismo da Igreja universal". Não é pois um grupo espontâneo e por isso mesmo autônomo na escolha de seus objetivos e de sua atividade. Nascida de uma iniciativa do Papa — dimensão essa sublinhada pelo título de **Pontifícia** — a Comissão tem na missão do Papa seu ponto de referência e em ligação com ela reveste sua dupla função (comum aliás com a maioria dos "Dicastérios" da Cúria): proporcionar ao Pastor universal uma visão, o mais objetiva posível, das questões e problemas, correntes de idéias, aspirações, planos e projetos, êxitos e insucessos que se registram no campo que chamaremos, em sentido largo, social; e, por outro lado, fazer chegar aos diferentes setores da vida do homem na sociedade o pensamento, a palavra e a orientação do Papa e, mais amplamente, da Igreja como "Mater et Magistra", como "perita em humanidade", como a definia Paulo VI. Uma função, portanto, de conexão entre o Papa e as realidades sociais.

No exercício dessa função, a Comissão abraçou, desde as origens, duas tarefas principais. Tarefa de **estudo e reflexão** sobre as numerosas e complexas questões que se referem ao domínio da justiça e da paz. Tarefa de **impulso e orientação** a dar às Igrejas locais, aos católicos do mundo inteiro, individual ou coletivamente, para que, segundo as responsabilidades e possibilidades de cada um, assumam uma presença efetiva nessas questões.

A perspectiva de "Justiça e Paz" é portanto — sublinhava-o Paulo VI em 1976 — pastoral e evangelizadora. Graças a ela, a Igreja deve ter a possibilidade de "promover a justiça e a paz, penetrar com a luz e o fermento do Evangelho todos os campos da convivência social" e, em uma linha essencialmente prática, levar as pessoas, as instituições da Igreja a "traduzir em atividade concreta os conselhos e em compromissos que tenham valor de testemunho, os estímulos recebidos da própria Comissão".

"Todos os campos da convivência social": não é difícil perceber como é amplo o terreno confiado, de certa maneira, à responsabilidade da Comissão "Justiça e Paz".

É freqüente a tentação — fácil mas enganosa — de reduzir esse terreno ao problema político. Talvez se chegue mais perto da verdade acrescentando ao político o social e o econômico, como faz a **Gaudium et Spes.** Mas penso que é ainda uma visão redutiva se, a exemplo da mesma **Gaudium et Spes,** não se alarga o olhar a todas as questões concernentes à pessoa humana em si mesma e nas suas relações com as outras pessoas e as coletividades.

Assim, sob os conceitos da justiça e da paz que constituem o título da Comissão devem entrar os direitos da pessoa humana como seus deveres sociais, problemas de solidariedade internacional como questões referentes à família, problemas do trabalho como da educação, as exigências no campo salarial, da saúde, da educação como no campo da participação política ou de liberdade sindical. Não há, no fundo, aspecto da existência do homem na sociedade que não caia direta ou indiretamente nas preocupações da Comissão.

À luz dessas considerações, penso que a Comissão "Justiça e Paz" reveste dois aspectos fundamentais.

**Primeiro**: pode-se dizer que ela recebe, na Igreja, uma parte considerável do cuidado por aquele patrimônio que se designa geralmente como o "magistário social da Igreja". Através de seus membros não somente ela atualiza a reflexão sobre os grandes temas deste magistério — outros preferem dizer: doutrina social —, mas os confronta com a realidade sempre cambiante e sempre desafiadora nesta matéria.

**Segundo:** a Comissão é instrumento também do "ministério social" da Igreja. Por sua natureza e por suas preocupações, ela é como um "monitor" da sensibilidade da Igreja frente às questões sociais. Mais ainda, ela é testemunho da visão que a Igreja tem de sua missão integral, sobretudo depois do Concílio. Missão que é certamente de ordem religiosa e não política, social ou econômica, como diz com clareza a já citada **Gaudium et Spes** no n.º 42 e o repetem os Papas. Missão que não lhe consente, portanto, arrogar-se tarefas próprias da sociedade civil e de suas instâncias de governo, nem interferir na legítima autonomia da ordem temporal, nem assimilar-se a partidos ou sistemas. Missão porém que, por outro lado, lhe impõe o dever de situar-se perante aqueles "campos da convivência social" e perante as questões que neles se levantam, consciente de que são questões também éticas e espirituais e de que é depositária de princípios e normas evangélicas acerca dessas questões. Sua missão não se esgota pois no interior do templo, mas, visando o homem todo, se estende às questões que envolvem esse homem.

A delicadeza dessa missão deriva do duplo dever da Igreja: não se omitir diante daquelas questões sintetizadas, para simplificar, nos conceitos de justiça e paz, e saber discernir as situações em que deve falar e agir e os modos como fazê-lo.

Para isso — dizia Paulo VI ao criar e reestruturar a Comissão — "Justiça e Paz" é um órgão de eminente serviço à Igreja.

---

"Tudo bem" é o primeiro degrau para a acomodação e a perda do entusiasmo do religioso. Abafa-se o fogo e adapta-se às "necessidades" confortáveis da sociedade de consumo.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL
Rua Alcindo Guanabara, 24 — 4º andar / 20031 Rio de Janeiro, RJ

Prezado Assinante:

Rio de Janeiro, RJ
1 de julho de 1983

O **conceito** mais singelo e, juridicamente, também o mais correto de **Conferência dos Religiosos do Brasil** (CRB) é este: uma sociedade civil com a finalidade de PROMOVER e ANIMAR a Vida Religiosa e COORDENAR as atividades que objetivam este fim. Seus **sócios** — 680 Superiores Maiores e/ou similares: Sacerdotes, Irmãos e Irmãs — estarão reunidos, no Rio de Janeiro, de 22 a 31 de julho, na **XIII Assembléia Geral Ordinária**.

Seiscentos e oitenta Superiores Maiores, que representam cerca de 60 mil Religiosos, por si, configuram uma **Conferência** respeitável. O essencial, entretanto, para a CRB é ser ela **espaço de unidade e comunhão** entre todos. É permitir a todos a **participação responsável**, ativa e ampla. É ser **centro irradiador** a serviço da Vida Religiosa. Quanto mais numerosos os sócios, é óbvio, maior a diferença entre eles. Mais laboriosa, mais rica, mais significativa também a comunhão que reina.

Talvez a história da CRB não tenha caminhado sempre em linha reta. Talvez conste ter havido até repetição, não como farsa mas como Providência, exatamente para se caminhar melhor. Não obstante as flutuações e contradições, a história confirma sua legitimidade para construir e fomentar o apoio, o estímulo e o entusiasmo renovado pela Vida Religiosa. Os Religiosos têm podido sentir na CRB uma íntima força de inspiração e a alegria apostólica de viverem juntos, na unidade, a riqueza do seu pluralismo em todos os níveis. É incomparável o testemunho desta infatigável lealdade **à causa da CRB**, que é a Vida Religiosa, hoje, de tal modo interligada que só uma responsabilidade conjunta e cooperativa realizará seus propósitos.

A lógica da Vida Religiosa sempre foi e será uma só, em todos os tempos e lugares: assimilar o desígnio de Deus para a vida e a atividade de cada religioso para fazer dele a razão de ser delas. Todavia, a forma e o processo da vivência perceptível da Vida Religiosa variam igualmente com os tempos e os lugares. São notáveis hoje a revitalização da presença dos Religiosos entre os homens e sua adequação às condições sempre mutáveis.

Nesta fase pós-conciliar, a Vida Religiosa, com a Igreja, vive no centro nuclear do próprio curso dos acontecimentos históricos. É por esta razão que a CRB privilegiando o **SER** do Religioso não o dissocia do seu **FAZER**. Não alimenta uma utopia desligada da realidade e cevada de idéias feitas. A função vertical e a função horizontal, a ação e a contemplação, Deus e o homem, a realidade presente e a cidade futura, o temporal e intemporal são dimensões indissociáveis.

Assinante de Convergência, conto com **sua oração** para o bom êxito de toda a **XIII Assembléia Geral Ordinária** da CRB. Pode ser?

Desejando-lhe toda a paz e todo bem, subscrevo-me,

atenciosamente

**PE. MARCOS DE LIMA, SDB**
Redator-Responsável
Convergência e Publicações CRB