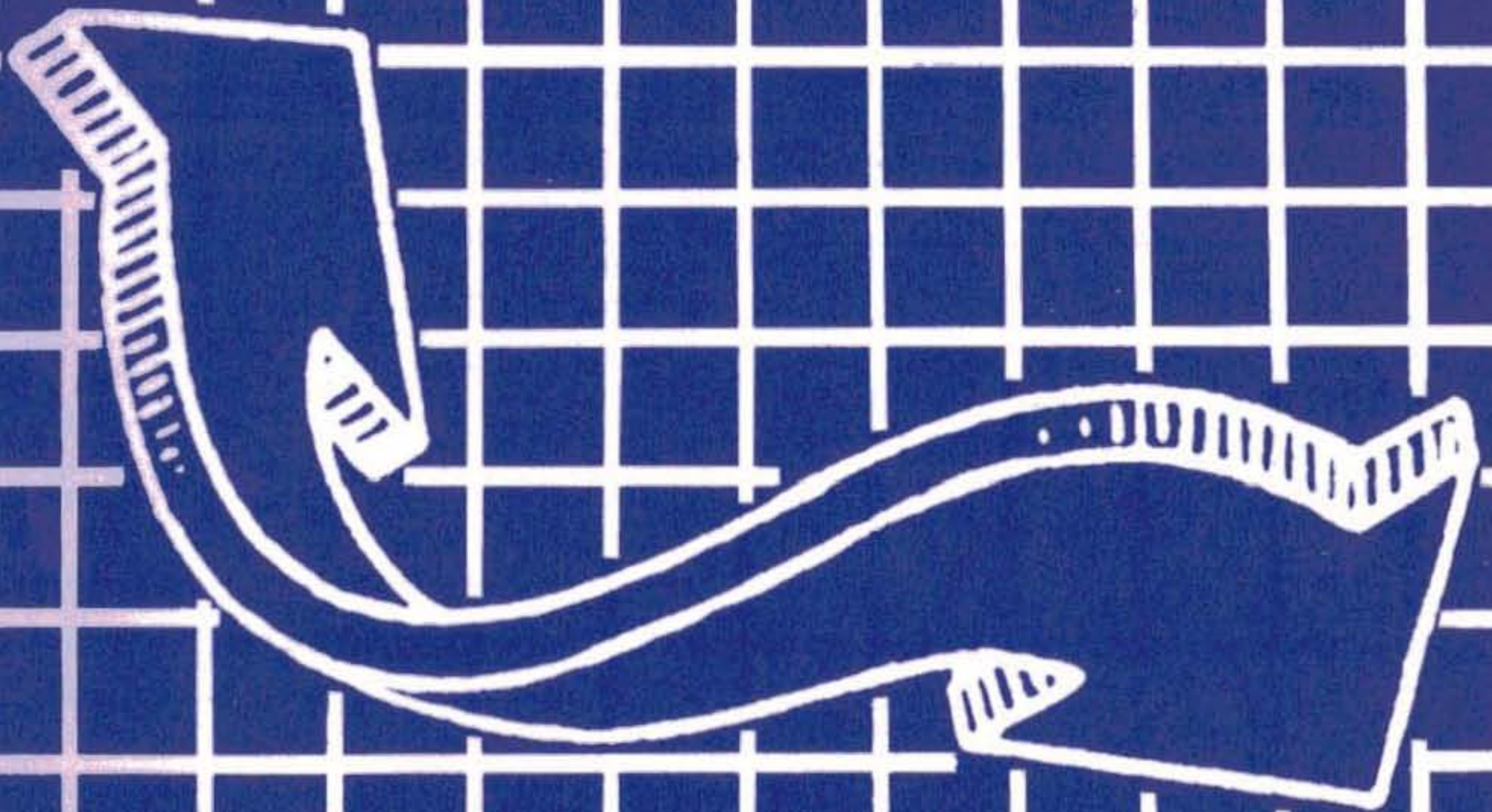


# convergência

JUN — 1984 — ANO XIX — Nº 173



- **PARA UMA TEOLOGIA DA VIDA RELIGIOSA**

Pe. Francisco Taborda, SJ — página 267

- **SOLIDARIEDADE CONSAGRADA: PROFECIA LATINO-AMERICANA**

Pe. Rogério Ignácio de Almeida Cunha, SDB — página 284

- **PASTORAL DE JUVENTUDE**

Pe. João Batista Libânio, SJ — página 307



## CONVERGÊNCIA

Revista da Conferência  
dos Religiosos do Brasil

**Diretor-Responsável:**

Ir. Claudino Falquetto, FMS

**Redator-Responsável:**

Padre Marcos de Lima

**Equipe de Programação:**

Pe. Cleto Caliman, SDB

Ir. Delir Brunelli, PIDP

Ir. Maria Carmelita de Freitas, FI

**Direção, Redação, Administração:**

Rua Alcindo Guanabara, 24 — 4.º andar

20031 RIO DE JANEIRO — RJ.

### Assinaturas para 1984:

Brasil, taxa única, terrestre ou aérea:

Até 30.04.1984 ..... Cr\$ 12.000,00

Exterior: marítima ..... US\$ 26,00

aérea ..... US\$ 34,00

Número avulso ..... Cr\$ 1.200,00

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

Uma simples SETA retorcida e em trejeitos a indicar duas direções. Roland Barthes propõe dois elementos de medida para se avaliar o interesse de um desenho ou de uma foto quaisquer: o *studium*, ou seja, o esforço e inclinação cultural de cada um; e o *punctum*, isto é, um detalhe que parte da imagem e atinge, de imediato, a consciência. Coisas óbvias se revestem, por vezes, de maior complexidade. Aceitando-se, todavia, a regra deste jogo semiológico de avaliação, pode-se concluir sobre nossa capa: a SETA, como figurada, é o emblema da indecisão, da ambigüidade, da indefinição, do gosto da pesca em águas turvas. O significado é evidente demais para ser tido como definitivamente apreendido. Para baixo ou para cima? Muito pelo contrário. Avançar ou retroceder? Nem uma nem outra alternativa. Permanecer.

Marcar passo. Estacionar. Denunciar (direção inferior) avivando a consciência dos erros? Ou, anunciar (direção superior) os caminhos a percorrer? Nada disso. Omitir-se, esta forma sinuosa de dourada irresponsabilidade. Há conflitos compatíveis com a Vida Religiosa. E, por isso, fecundos. Outros há, entretanto, irreconciliáveis com ela. E, por isso, estéreis e dopantes. A indecisão e a ambigüidade são espécies deste gênero. O Evangelho é categórico: "Ninguém pode servir a dois senhores" (Mt 6, 24). E o Apocalipse, ao anjo da Igreja de Laodicéia, registra: "Porque és morno, nem frio nem quente, começar-te-ei a vomitar da minha boca" (Apoc 3, 16). **CONVERGÊNCIA**, a revista dos Religiosos e Religiosas do Brasil, veicula um discurso afirmativo, revelador de coragem e de fé na Vida Religiosa. A falta de audácia de nossa parte pode paralisar o Espírito. **CONVERGÊNCIA**, leitura útil para qualquer momento e na formulação do futuro. Alarga o espaço onde os Religiosos se irmanam aos seus ideais, numa comunhão mais freqüente e mais fácil, aprimorando o traço de união por que tanto se empenha a Conferência dos Religiosos do Brasil (Pe. Marcos de Lima, SDB).

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

## SUMÁRIO

**EDITORIAL** ..... 257

**INFORME DA CRB** ..... 259

Reunião conjunta: CNBB-CRB  
Apelo Missionário: Moçambique  
Barnabitas em festa

**PARA UMA TEOLOGIA  
DA VIDA RELIGIOSA:  
A CONTRIBUIÇÃO DA XXXIII  
CONGREGAÇÃO GERAL  
DA COMPANHIA DE JESUS**  
Pe. Francisco Taborda, SJ ..... 267

**SOLIDARIEDADE CONSAGRADA:  
PROFECIA LATINO-AMERICANA**  
Pe. Rogério I. de A. Cunha, SDB ..... 284

**PASTORAL DE JUVENTUDE**  
Pe. João Batista Libânio, SJ ..... 307



# EDITORIAL

*Seguir por caminhos onde precisamos nos convencer e convencer os outros com argumentos e teorias é um pecado que necessita de reconhecimento e conversão.*

A Vida Religiosa quer ser para a Igreja e para o mundo um sinal eloqüente dos valores do Reino. Seguindo a Jesus Cristo, os religiosos são chamados a anunciar, com palavras e com sinais, o projeto de Deus sobre o homem e a sociedade: que vivamos como irmãos, na justiça, na verdade, na liberdade e no amor. São também chamados a denunciar o anti-Reino, mostrando que o projeto do Pai não passa pelo poder, pela fama ou pelas riquezas, como pensa o coração humano, mas por valores inversos: a pequenez, a pobreza, o aniquilamento, a cruz.

Todo sinal, para cumprir sua função, deve se ligar de maneira coerente à realidade a ser manifestada, de tal forma que vendo o sinal se possa compreender a própria realidade. Por isso, não é indiferente para a Vida Religiosa assumir esta ou aquela figura, este ou aquele perfil histórico, esta ou aquela maneira de se realizar e exercer a própria missão. É hoje e aqui na América Latina que a Vida Religiosa deve anunciar o Reino de Deus. Jesus, no seu tempo, não realizou os sinais exigidos pela curiosidade dos que dele se aproximavam, mas escolheu aqueles capazes de mani-

festar o amor misericordioso do Pai e seu desígnio de libertação para o homem. As multidões de hoje também dirigem aos religiosos a pergunta feita a Jesus: "Que sinal realizas para que vejamos e possamos crer?" (Jo 6,30). Ou seja: que sinal é capaz de manifestar hoje, entre nós, o advento do Reino? O que fala mais alto e de maneira inteligível?

A resposta a esta pergunta torna-se cada dia mais clara: a solidariedade com os pobres, a defesa do pequeno, a promoção da justiça. Esta linguagem não necessita de ulteriores explicações ou justificativas. É límpida e inteligível por todos. Onde a Vida Religiosa vai se configurando a partir da solidariedade, recobra o seu verdadeiro sentido e cresce em credibilidade no seio da Igreja e diante do mundo. Isto não significa que passe a ser amada e reverenciada por todos. Os sinais de Jesus, quanto mais claros, mais se tornavam sinais de contradição porque anunciavam e denunciavam, julgavam e dividiam. Esta era a prova mais evidente de que todos compreendiam o seu significado e diante dele tomavam posição.

Ser um sinal do Reino é para a Vida Religiosa indicativo e im-



perativo, realidade e utopia. Sabemos que a fisionomia histórica da Vida Religiosa jamais conseguirá identificar-se com seu ideal utópico. Mas reconhecer esse limite não é o mesmo que justificar o pecado que a torna, por vezes, um sinal opaco ou um verdadeiro contra-sinal. Jamais seremos suficientemente pobres e solidários com nossos irmãos empobrecidos. Este é o preço da condição humana, um limite que se torna um constante desafio. Mas seguir por caminhos que não conduzem aos pobres, onde precisamos a cada passo nos convencer e convencer os outros com argumentos e teorias, é um pecado que necessita de reconhecimento e conversão.

Neste mês de junho, **CONVERGÊNCIA** oferece a seus leitores elementos de reflexão para uma adequada releitura de importantes aspectos da Vida Religiosa, à luz da mediação do pobre. Quer ajudar os religiosos a viver e testemunhar, de maneira inteligível para os homens de hoje, os perenes valores do Reino.

**Pe. Francisco Taborda, SJ**, apresenta a contribuição da XXXIII Congregação Geral da Companhia de Jesus para uma Teologia da Vida Religiosa. Analisando o conteúdo de seu principal decreto, condensado em torno de três verbos — verificar, confirmar e precisar — o autor procura tirar lições válidas para uma teologia da Vida Religiosa em geral. O que se “verifica” é o pecado da Vi-

da Religiosa; o que se “confirma” é a missão expressa como serviço da fé e promoção da justiça; o que se “precisa” é o significado das categorias usadas, para evitar que a divergência das interpretações anule a radicalidade das opções feitas e propostas. A mediação do pobre se apresenta, então, como a chave hermenêutica capaz de conduzir à redescoberta do significado em concreto dos conceitos tradicionais da Vida Religiosa.

No artigo seguinte, **Pe. Rogério Ignácio de Almeida Cunha, SDB**, fala sobre a consagração religiosa como solidariedade e profecia. Procura compreender e descrever o dinamismo dos votos de pobreza, castidade e obediência à luz da experiência de Deus vivida hoje em nossa sociedade, em nossas comunidades, na missão junto aos pobres.

Apesar de seu caráter artificial em Puebla, a “Opção pelos Jovens” encerra um problema de extrema gravidade e urgência e merece maior atenção das forças pastorais da Igreja. É o que nos diz **Pe. João Batista Libânio, SJ**, em seu artigo “Pastoral da Juventude”. Nesse trabalho, o autor focaliza a condição juvenil e apresenta as grandes metas da Pastoral da Juventude. Um segundo artigo a ser publicado tratará do agir pastoral e completará esta reflexão.

**Irmã Delir Brunelli, PIDP**



# INFORME

## CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL

---

### REUNIÃO CONJUNTA DA PRESIDÊNCIA DA CNBB E CEP COM A DIRETORIA NACIONAL DA CRB

Realizou-se em São Paulo, no dia 20 de fevereiro de 1984, a primeira reunião da Presidência da CNBB e CEP com a atual Diretoria Nacional da CRB.

Da parte da CNBB estavam presentes: D. Ivo Lorscheiter, Presidente; D. Benedito de Ulhoa Vieira, Vice-Presidente; D. Luciano Mendes de Almeida, Secretário Geral; D. Antonio Celso de Queiroz; D. Aloisio Sinésio Bohn, D. Geraldo Majella Agnelo, D. Afonso Felipe Gregory, D. José Martins da Silva e D. Davi Picão, membros da CEP. Da parte da CRB estavam presentes: Irmão Claudino Falquetto, Presidente; Pe. João Edênio Reis Valle, Irmã Celia Cerveira, Pe. Ivo Pedro Weber, Irmã Domenica Lanhi, Pe. José Ulysses da Silva, Irmã Magda Fonceca, Irmã Patricia Helen Neihouse, Diretores; Irmã Delir Brunelli, do Executivo Nacional.

Após a oração inicial e a apresentação dos participantes, foram trocadas informações sobre o funcionamento geral da CRB e CNBB. A seguir, D. Luciano distribuiu aos membros da CRB as Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil e o 7º Plano Bienal dos Organismos Nacionais. Chamou a atenção para o Programa 1 do Setor Vocações e Ministérios, do 7º Plano Bienal, onde se prevê, como atividade

permanente do Setor, a colaboração com a CRB "para que a vida consagrada assuma na Igreja a sua vocação específica, como manifestação profética e carismática do Reino". A CRB, por sua vez, em sintonia com a CNBB, deve desenvolver "uma programação adequada, procurando animar e dinamizar a vida consagrada e coordenar as atividades que contribuem para tanto". No programa 9 — Coordenação Nacional e Serviços Especiais da Presidência, Secretariado Geral e CEP — estão previstos encontros da Presidência da CNBB e Diretoria Nacional da CRB, para reflexão sobre temas de interesse comum e tratamento de assuntos que interessam às duas Conferências.

Feita essa introdução, Irmão Claudino apresentou a pauta da reunião que ficou assim constituída:

1. Visão da Programação Religiosa da CRB em 1984.
2. Pastoral da Saúde e ação conjunta com a CNBB.
3. Os Religiosos e o Novo Direito Canônico.
4. A Igreja no atual momento do país.



5. Possibilidade de realização de uma Assembléia Conjunta CNBB e CRB.
6. Visita ao Brasil de Dom Józef Glemp, Primaz da Polônia.
7. Previsão para as próximas reuniões.

**1. Visão da Programação Religiosa da CRB em 1984.** Irmã Delir Brunelli apresentou a Programação Religiosa prevista pela CRB para este ano, em âmbito nacional, e assinalou três mudanças significativas: a descentralização, a nova metodologia e a indicação dos participantes pelas Regionais. Apresentou também as atividades comuns à programação das Regionais.

Os Bispos solicitaram informações sobre pontos e aspectos da Programação da CRB Nacional, em particular sobre os cursos do CETESP, CERNE e PRO-FOCO.

Após comentários diversos sobre a validade e resultados desses cursos, foram dadas algumas sugestões: enviar aos Bispos uma breve comunicação mensal ou bimestral sobre a CRB; publicar uma breve notícia sobre o CETESP, CERNE e PRO-FOCO no Comunicado Mensal da CNBB; enviar o relatório sobre o PRO-FOCO também aos conventos e mosteiros que ainda não participam do programa; fazer chegar aos Bispos das Dioceses onde há contemplativas toda correspondência relativa ao PRO-FOCO, inclusive o parecer da SCRIS (Sagrada Congregação para os Religiosos e Institutos Seculares); publicar os melhores trabalhos das contemplativas; fazer um levantamento sobre a reação não só das participantes do PRO-FOCO, mas também dos seus conventos e mosteiros, para que se

possa efetuar uma avaliação mais ampla; enviar à CNBB a lista dos conventos de vida contemplativa, com um breve histórico sobre cada um; para o próximo curso do PRO-FOCO evitar o tempo da Quaresma.

Foi apresentada também a proposta de uma reunião dos Diretores do CETESP e CERNE com os membros da CNC (Comissão Nacional do Clero) para uma troca de experiências, visando uma programação semelhante para os padres.

A pedido de D. Ivo, Irmão Claudino informou sobre os recursos financeiros de que a CRB dispõe para seus programas. Falou-se sobre a necessidade de formação da consciência corporativa dos religiosos para que, aos poucos, a CRB possa se autofinanciar.

**2. Pastoral da Saúde e ação conjunta com o CNBB.** Irmão Claudino introduziu o assunto falando da necessidade de uma ação conjunta CRB-CNBB na área da saúde. Lembrou que os maiores problemas enfrentados pelos religiosos — são problemas de ordem pastoral. D. Gregory expressou sua alegria em ver este assunto em pauta. Chamou a atenção para o Programa 7.5 — Pastoral da Saúde — do 7º Plano Bienal, onde se prevê o apoio às várias iniciativas existentes na área da saúde e, para isso, se propõe um levantamento do que existe em termos de Pastoral da Saúde, contatos com o Setor Saúde da CRB e a realização de um Encontro Nacional.

Foram lembrados os graves problemas que enfrentam hoje os religiosos que trabalham nos hospitais e a necessidade de maior abertura para a saúde popular e preventiva. Toda a pastoral,



inclusive a da saúde, deve levar em conta as Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil. A Igreja fez uma clara opção em favor dos menos favorecidos e este fato deve questionar seriamente a atuação dos religiosos na área da saúde. É necessário deslocar, gradativamente, os recursos e a preocupação dos religiosos para a saúde popular e preventiva.

Foi sugerida a presença de D. Gregory na reunião de março do Grupo de Reflexão da Saúde (GRS) da CRB.

Irmão Claudino informou sobre o interesse da Misereor em financiar projetos na área da saúde preventiva e comunitária.

Antes de passar ao item seguinte, D. Sinésio lembrou o desafio da Pastoral Universitária e pediu que o Grupo de Reflexão de Educação (GRE) incluísse esse ponto em suas preocupações. Foi sugerido também debater esse problema em uma das reuniões com a ABESC.

**3. Os Religiosos e o Novo Código de Direito Canônico.** O assunto foi introduzido por D. Davi que lembrou o grande interesse dos vários setores da Igreja em conhecer o novo CDC e os inúmeros cursos que têm sido ministrados a respeito. Sugeriu cursos específicos para os religiosos, não-somente acerca da própria vida religiosa, mas também sobre a pastoral, campo de inserção de muitos religiosos. Foram lembrados nomes de professores competentes para ministrar esses cursos.

Falou-se sobre a legislação complementar a ser feita pela CNBB. Comentou-se ainda a necessidade de perceber e viver o espírito do novo CDC, que é o mesmo do Vaticano II. Talvez por

falta de informação ou por uma mentalidade jurídicista, ainda há pessoas que resistem ao novo código. Há também os que pensam que ali encontrarão resposta para todos os problemas pastorais e, por isso, rejeitam outras formas de busca. Também a maneira como se usa o Direito Canônico é importante. O problema, muitas vezes, não está na lei, mas no uso que se faz dela.

Foi lembrado ainda o trabalho do Pe. Jesus Hortal, SJ, que enriqueceu a tradução brasileira do novo CDC com excelentes notas explicativas, e todo o empenho demonstrado pela Editora Loyola em oferecer o melhor serviço à Igreja do Brasil.

#### **4. A Igreja no atual momento do país.**

D. Ivo introduziu o tema restringindo-o às tensões internas e externa na Igreja do Brasil, neste momento. Comunicou que em Brasília se mantém o clima de conversações com os órgãos do Governo Federal. Em algumas áreas, como por exemplo saúde, educação e entrada de missionários estrangeiros, há dificuldades. Busca-se, é verdade, um diálogo evangélico, mas na situação em que nos encontramos é natural que haja discordâncias.

Foram solicitadas informações sobre a última reunião da Comissão Episcopal de Doutrina da CNBB com os teólogos, em Brasília. Conversou-se com interesse sobre o assunto. D. Ivo expôs alguns pontos do debate realizado nesse encontro. Essa reunião fez perceber, de modo claro, que não há no momento oposição entre bispos e teólogos — como alguns afirmam —, mas há duas visões de Igreja que determinam a existência de dois grupos, quer entre os bispos, quer entre os teólogos.



D. Ivo informou também sobre o jubileu de ouro de fundação do Colégio Pio Brasileiro em Roma. Será celebrado com um ciclo de palestras sobre a Igreja no Brasil, do qual participarão o próprio D. Ivo, D. Hélder Câmara, D. Lucas Moreira Neves, Pe. Félix Pastor, SJ e Pe. Fernando de Bastos Ávila, SJ. Será um momento oportuno para debater, em Roma, a realidade de nossa Igreja do Brasil.

D. Luciano informou sobre a situação dos religiosos estrangeiros. Há casos de indeferimento do visto de entrada ou de permanência no Brasil, sem alegar os motivos.

**5. Assembléia Conjunta CRB-CNBB.** Falou-se sobre a possibilidade de realização de uma futura assembléia conjunta da CRB e CNBB. Sugeriu-se a forma de um encontro entre a representação das duas Conferências, embora não tenha sido descartada a possibilidade de reunir todos os Bispos e todos os Superiores Maiores. Há dinâmicas que tornam viáveis reuniões com grande número de participantes.

**6. Visita do Cardeal Primaz da Polônia.** O assunto foi introduzido por D. Ivo que informou sobre a visita de D. Józef Glemp e sobre o desejo da Igreja da Polônia de enviar ao Brasil um maior número de missionários. Louvou-se a iniciativa desta Igreja-irmã e lembrou-se a necessidade de seleção dos candidatos em vista da realidade da Igreja no Brasil. Sugeriu-se também uma preparação bem organizada, tanto na Polônia quanto aqui no Brasil, e um acompanhamento contínuo dos missionários, principalmente dos estudantes e jovens presbíteros.

**7. Próximas reuniões.** Foram marcadas para 1º de junho, em Brasília, e 7 de dezembro, no Rio de Janeiro, as próximas reuniões conjuntas da Presidência da CNBB com a Diretoria Nacional da CRB.

Tendo-se esgotado o tempo previsto para esta reunião, D. Ivo expressou sua alegria pela comunhão existente entre CRB e CNBB e Irmão Claudino agradeceu, em nome da Diretoria, a presença dos Senhores Bispos. Com uma breve oração a reunião foi encerrada.

## **APELO DO BISPO DE NAMPULA, MOÇAMBIQUE A IGREJA DO BRASIL**

No Encontro Anual da Diretoria e Executivo Nacional com os Presidentes e Secretários Regionais da CRB (5 a 8/11/83), no Rio de Janeiro, Dom Manuel Vieira Pinto, bispo de Nampula — Moçambique, dirigiu aos religiosos do Brasil, ali representados, um veemente apelo missionário.

Em visita à CNBB, durante a reunião mensal da Presidência e CEP

(21/11/83), oficializou seu apelo à Igreja do Brasil. Pediu missionários que ajudem no "aprofundamento da fé, na formação de leigos e padres, consolidação da Igreja local, evangelização pelo testemunho e anúncio, descoberta de novos caminhos para a formação de padres e religiosos, serviço de libertação e desenvolvimento humano".



Em carta recente a Dom Ivo Lorscheiter, reitera seu pedido dizendo: "Espero que cheguem, bem depressa, até nós os primeiros enviados dessa Igreja, tão semelhante a esta no esforço pastoral e até nos sofrimentos, e já tão rica de experiência e de pessoas preparadas".

Escrevendo ao Presidente da CRB, Irmão Claudino Falquetto, mostra sua confiança na resposta dos religiosos: "Precisamos de missionários que amem este Povo, esta Igreja e não se deixem intimidar pelas dificuldades. Algumas

Congregações, quando de minha visita, mostraram-se interessadas". E acrescenta: "estou certo de que a Comunhão entre a Igreja do Brasil e a Igreja de Moçambique, com o trabalho de todos nós, crescerá e dará frutos. Por outro lado, sabemos como o Espírito de Deus provoca e impulsiona esta comunhão eclesial. Contamos convosco".

Neste Ano Vocacional, a CNBB e a CRB esperam que a Igreja em Moçambique acolha missionários das Dioceses e Institutos Religiosos do Brasil.

## **BARNABITAS EM FESTA JUBILAR**

**José Ma. Ramos Mercês**

(Estudante Clérigo Barnabita)

"Oh! Filhos e Plantas de Paulo, dilatai o vosso coração, pois quem vos plantou e vos planta tem o coração mais largo que o mar, e não sejais inferiores à vocação para a qual fostes chamados" (Sto. Antônio Maria Zaccaria).

A ORDEM DOS CLÉRIGOS REGULARES DE SÃO PAULO, conhecida na Igreja como "Congregação dos Barnabitas" — nome com que popularizou-se desde a sua origem — celebrou em 1983 o 450º aniversário de fundação oficial, fato este registrado a 18 de fevereiro de 1533 em Bolonha — Itália, pela Bula de Aprovação concedida por Clemente VII, da qual lê-se num trecho:

— "De muito bom grado Nós acolhemos os vossos desejos, para que possais tornar-vos, com espírito de humildade, mais dignos do prêmio da Vida Eterna, e dedicar-vos à salvação das vossas almas e das do vosso próximo.

E para isto vos cumhamos das graças mais vantajosas".

### **O Fundador e a origem da Família Religiosa**

Antônio Maria Zaccaria, nobre cidadão cremonês, nascido no fim de 1502, fazia parte do punhado de jovens inquietos na sua época, que assistia o caducar de uma realidade e a abertura de horizontes rompentes, no mundo e sobretudo no seio da Igreja.

Estas páginas, escritas para Religiosos e pessoas afins, dispensam comentários maiores acerca da escabrosa situação em que vivia a sociedade europeia no início do século XVI, com a qual "pari passu" identificava-se à da instituição eclesial, supondo que todos a conheçam de sobejo.

Findara a Idade Média; vivia-se o fausto do Renascimento. A Igreja em crise debatia-se em polvorosa com a



Reforma Protestante lançada em Wittenberg por Martinho Lutero.

Educado pela mãe, Antonleta Pescaroli, pois que o pai Lázaro falecera pouco depois de seu nascimento, Antônio Maria renunciou ainda na adolescência aos prósperos bens da sua herança como filho único, ficando apenas com o suficiente para o custeio dos estudos. Completou os estudos filosóficos em Pavia, laureando-se seguidamente em medicina pela Universidade de Pádua em 1524. Regressando a Cremona, dedicou-se ao trabalho sócio-religioso junto aos pobres, prejudicados pelas pestes que a muitos devastava e pelas lutas sem fim entre as classes e famílias, sendo também construtor de paz. Foi por isso chamado "Anjo da Caridade" e recebeu o título de "Pai da Pátria".

Pelas suas meditações contínuas e influenciado pelas Epístolas de São Paulo, iniciou os estudos teológicos, sendo ordenado Sacerdote em 1528.

Havia neste tempo manifestações bem típicas de espiritualidades, componentes do vasto movimento de renovação da Igreja, tais sejam: a "Devotio Moderna", o "Evangelismo" e "Os Clérigos Regulares".

A "Devotio Moderna", forma de religiosidade nascida nos Países Baixos, tinha por ideal evangelizar a sociedade por meio da cristianização das consciências e das instituições diversas, mediante profunda e intensa devoção pessoal, da vida interior alimentada pela oração, pelos sacramentos, pela contínua revisão da vida, enfim, por meio de exercícios espirituais.

O "Evangelismo" propunha a orientação da vida espiritual por meio do es-

tudo do Evangelho, seguido pela consciente austeridade dos costumes.

Empenhado na intenção de renovar a Igreja a partir de dentro e primeiramente de si próprio — como já o haviam feito grandes Santos — Antônio Maria tomava parte ativamente destes movimentos, centrados no Oratório da Eterna Sabedoria em Milão, círculo para o qual convergiam pessoas com o mesmo intuito. Foi aí que se entusiasmou definitivamente pelo ideal renovador, sob o estímulo e com a assistência do lúcido dominicano Fr. Batista Carioni da Crema, discípulo de Fr. Jerônimo Savonarola, já morto na fogueira pela Inquisição. Aliás, Fr. Batista por pouco não sofreu a mesma sorte, mas teve suas obras levadas ao Index.

Determinado na sua empresa o jovem sacerdote, juntamente com seus colaboradores, principalmente Tiago Antônio Morigia e Bartolomeu Ferrari, iniciou uma nova Ordem Religiosa, conjugando o objetivo e a orientação daqueles movimentos espirituais, unidos ao ideal da vida monástica (Antônio Maria era antes de tudo um místico) com o zelo apostólico do sacerdócio. Era 1530.

O século XVI foi, pois, o período de surgimento das Ordens de Clérigos Regulares. A primeira foi a dos Teatinos, criada por S. Caetano Thiene, aprovada pelo Papa em 1524. A Ordem dos Barnabitas foi a segunda, em 1533; em terceiro lugar veio a Companhia de Jesus aprovada em 1539 e, em seguida, a dos Somascos em 1540.

O escopo principal da **Ordem dos Clérigos Regulares de São Paulo Degollado** era o de renovar os costumes, reanimar o espírito cristão por meio da



instrução religiosa por obras e por palavras, nas missões populares, no púlpito e no confessionário, na reforma moral e espiritual do clero e na educação da juventude.

Como a "tibieza" houvesse também penetrado os grossos muros dos conventos femininos, lá igualmente fazia-se necessário renovar: com o auxílio da condessa de Guastalla, Luísa Torelli, fundou a **Congregação das Irmãs Angélicas de São Paulo Convertido** aos 15 de janeiro de 1535. Era a primeira congregação feminina de vida ativa na Igreja: em pequenos grupos passavam temporadas nos Conventos até que ali tivessem reavivado a chama da verdadeira consagração nas suas integrantes.

Em companhia de casais entusiasmados Antônio organizou ainda uma ordem terceira de leigos, os **Casados de São Paulo**. Na verdade, não estava nos seus planos três Ordens separadas mas apenas uma Sociedade onde Padres, Religiosas e Leigos com família desempenhassem a atividade de reforma conjunta em toda a sociedade. E foi assim que aquelas vidas consagradas, como "plantas e colunas de Paulo", mantiveram-se unidas com ele em vida, trabalhando, revendo-se e buscando aprimoramento contínuo por cerca de 10 anos em Milão, Vicenza e Guastalla. Ainda que estivessem na ortodoxia — pois precederam e foram confirmados pelo Tridentino em 1545 — sobrevieram calúnias e perseguições mas que não diminuíram o fervor de apóstolo em Antônio Maria, conseguindo apenas separar a Família em três ramos distintos.

Espírito ardente e decidido, arrastou os outros na sua empresa; pôs como sustento da sua pregação e fundamento da sua vida os Mistérios da Cruz e

da Eucaristia. As suas cartas e sermões, fortes e vibrantes, nos fazem sentir a sua alma generosa, zelosa no apostolado "apoiada em Deus pela muita oração". Pela paixão às Cartas e à espiritualidade de S. Paulo, por senti-lo pai de sua alma, foi dito: "Cor Paull, cor Christi, quod et Antonii".

A sua existência foi consumada por Deus: com apenas 37 anos, desfalecido pelas fadigas, morreu em Cremona, a 5 de julho de 1539. "Trilhou os caminhos do Senhor desde a juventude, e melhor que os anciãos amou ao pobre e ao indigente". Foi proclamado Santo em 1897, e o seu corpo é conservado na Igreja de S. Barnabé (Milão), primeira igreja onde trabalharam, donde o apelido de "Barnabitas".

"Prole generosa", os filhos de Sto. Antônio Maria cresceram: em santidade: Sto. Alexandre Ma. Sauli, S. Francisco Ma. Bianchi; em ramos: os Padres Discípulos dos Órfãos de Guerra, as Irmãs Filhas da Divina Providência, Sacramentinas de Monza, Preciosíssimo Sangue, Pequenas Operárias do S. Coração, Discípulas do Crucifixo e, na Amazônia, as Irmãs Missionárias de Sta. Terezinha.

## Os Barnabitas Hoje

No decorrer da história os Barnabitas distinguiram-se pela sua cultura, fidelidade à Igreja, colaboração eficiente aos Prelados e pela dedicação à educação da juventude. Hoje trabalham em todos os campos da Pastoral: serviços junto à Santa Sé, Paróquias, Missões, Retiros Espirituais, Pastoral da Juventude, Universidades, Colégios e Santuários.



Após 450 anos de fundação têm casas espalhadas pela Europa, África e Américas. Para o Brasil, vieram em 1903, a convite de D. Raimundo da Silva Brito, bispo de Olinda e de D. Rego Maia, bispo do Pará. Atualmente trabalham nos Estados do Rio de Janeiro, S. Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Pará.

No ano jubilar e Superior Geral Rev.mo Pe. Giuseppe Ma. Bassotti, 73º sucessor de Sto. Antônio Ma. Zaccaria,

visitou todas as casas da Ordem, passando pelo Brasil em julho-agosto. A cerimônia comemorativa oficial deu-se em Bolonha, cidade do reconhecimento, a 20 de abril. Máxime foi a audiência com o Santo Padre João Paulo II, a 26 de novembro, no Vaticano, onde celebrou a Santa Missa e saudou aos 9.000 presentes: Padres, Religiosas e grupos representativos das pastorais próprias do carisma da Congregação. A alocução foi publicada no L'Osservatore Romano de 11.12.1983.

---

### **Cristianismo & Política**

A dimensão política, constitutiva do homem, representa um aspecto relevante na convivência humana. A Igreja sente como seu dever e direito estar presente neste campo da realidade porque o cristianismo deve evangelizar a totalidade da existência humana, incluindo a dimensão política (Puebla, nº 513-515).

#### **Qual a pobreza que corresponde à vocação do(a) Religioso(a)?**

Pergunta sem resposta fácil, sobretudo porque a vida do Religioso não se esclarece apenas por definições teóricas. Será preciso **experimentar CONCRETAMENTE**. Será preciso se expor. Mas, assim, o risco da resposta se agiganta e amedronta. A resposta dada pela XXXIII Congregação Geral da Companhia de Jesus (Padres Jesuítas) se adapta bem a qualquer Ordem, Congregação ou Instituto. E é um bom princípio de resposta. É um programa de largos limites dentro dos quais se incluem: (1) **Maior igualdade** entre as várias comunidades quanto ao nível de vida. (2) **Partilha dos bens** materiais com os pobres. (3) **Experiência pessoal** mais plena das condições de vida dos pobres. (4) **Modéstia e sobriedade** no estilo de vida em **contraste chocante** com o consumismo. (5) **Simplicidade evangélica** nas obras apostólicas. (Leia "Sofisticação e Modernização", página 320 desta revista). (6) **Gratuidade** dos ministérios. Em síntese: **solidariedade** com os pobres, isto é, mais fraternidade. **Luta contra a pobreza**, isto é, mais justiça, em nível pessoal, comunitário e institucional. Esta resposta parece ser uma exigência histórico-social (Pe. Marcos de Lima, SDB).



# PARA UMA TEOLOGIA DA VIDA RELIGIOSA

## A CONTRIBUIÇÃO DA XXXIII CONGREGAÇÃO GERAL DA COMPANHIA DE JESUS

**Pe. Francisco Taborda S.J.**

Belo Horizonte — MG

De 2 de setembro a 25 de outubro de 1983 realizou-se em Roma a XXXIII Congregação Geral<sup>1</sup> (= CG 33) da Companhia de Jesus (= SJ). O acontecimento em si e os textos por ela produzidos dizem respeito evidentemente à vida interna da SJ: a aceitação da renúncia do Pe. Pedro Arrupe, a eleição de seu sucessor, Pe. Peter-Hans Kolvenbach, os decretos emanados da CG. Entretanto, os fatos internos a uma Ordem religiosa, quando alcançam certa relevância, não mais restringem seu interesse à própria Ordem em questão. Ora, a CG foi um fato de certa importância na atual conjuntura da Igreja, porque fora precedida de uma intervenção papal no governo geral da Ordem e a própria realização da CG fora sustada por essa decisão do Papa que a procrastinou pelo menos por um ano.

A nomeação de um Delegado Papal para assumir o governo geral ordinário da SJ tornara viva a suspeita de que a Ordem se desviasse notavelmente em seus caminhos. A contestação das últimas duas CG<sup>2</sup> por parte de alguns je-

suitas<sup>3</sup> faziam suspeitar que a Santa Sé pretendesse uma correção de rumo na orientação impressa à SJ por estas CG e pelo governo do Pe. Arrupe. Ora, a SJ, por ter servido de inspiração a muitas fundações na Vida Religiosa (= VR) posterior e pelo número de seus membros, bem como pela ampla atuação no campo da direção espiritual, dos Exercícios, do aconselhamento e orientação de religiosos, costuma influenciar bastante no andamento da VR em geral<sup>4</sup>. Seu possível desvio teria repercussão ampla na VR, como os próprios rumos depois de 1965 já o haviam demonstrado. De assunto interno à SJ, a CG33 passa assim a ser do interesse dos religiosos em geral, o que justifica este artigo para "CONVERGÊNCIA".

A CG33 aprovou seis decretos<sup>5</sup>. Cinco deles, de extrema brevidade e caráter estritamente jurídico, não deterão nossa atenção. Importante para tirarmos conclusões de caráter mais universal, que ultrapassem o âmbito da SJ e interessem a outros religiosos, é o decreto doutrinal intitulado "Companheiros de



Jesus enviados ao mundo de hoje". Este artigo pretende ocupar-se com ele, analisando-o em vista a tirar lições que possam ser válidas para uma teologia da VR em geral.

### **Característica do decreto doutrinal da CG 33**

Era opinião bastante difundida entre os jesuítas que esta CG — ao contrário da anterior — não deveria produzir grandes documentos doutrinais, mas restringir-se a sua tarefa essencial: devolver à SJ sua normalidade constitucional pela aceitação da renúncia do Pe. Arrupe e pela eleição do seu sucessor. A situação da SJ sob intervenção papal e a própria conjuntura eclesial<sup>6</sup> desaconselhavam alçar grandes voos e querer traçar perspectivas novas. Daí a decisão da CG de reunir "tudo que fosse de índole mais orientativa e inspiracional... num só documento pelo qual a Congregação manifestasse o seu pensamento sobre a nossa missão e a nossa vida"<sup>7</sup>. O que correspondia ao desejo expresso de "sobriedade na apresentação das linhas diretrizes teológicas e espirituais"<sup>8</sup>.

O ponto central desse documento é descrito pela CG33 nos termos de "verificar, precisar e confirmar" as orientações das CG31 e 32 "à luz da doutrina da Igreja, das recomendações que nos dirigiram os últimos Sumos Pontífices, das necessidades de nosso tempo e dos postulados de nossos companheiros" (nº 2).

Os três verbos empregados são evidentemente muito pensados. "Ve-

rificar" quer dizer, sem dúvida, examinar como a SJ viveu essas orientações; é uma espécie de exame de consciência. "Precisar" implica dirimir as questões surgidas na interpretação dos decretos em questão. "Confirmar" é o ponto-chave, pois o que estava em pauta era exatamente o valor desses decretos como expressão do que deve ser a VR na SJ. A ordem dos três verbos tem talvez sua lógica: as duas CG são confirmadas, depois de serem esclarecidos os pontos duvidosos. Este trabalho se articulará em torno a esses três verbos. Entretanto, por razões de clareza para o leitor não-jesuíta, será preciso inverter a ordem dos dois últimos verbos, explicando primeiro o que a CG33 confirma, para depois explicar as precisões. Além disso, essa ordem de coisas permite deixar para o fim o mais original da contribuição da CG33 à teologia da VR.

### **"Verificar": o pecado da VR**

Num juízo global sobre os últimos anos da história da SJ, a CG os chama de "tempo de graça e conversão para todos nós, para os indivíduos e para o corpo universal da SJ" (nº 31). Com essa caracterização e com a freqüente menção ao pecado e às limitações da SJ<sup>9</sup>, a CG retoma um importante ponto de partida na consideração da VR: pensar a VR a partir do pecado. Assim já o fizera a CG32 ao iniciar seu decreto sobre a identidade do jesuíta com as palavras: "O que vem a ser um jesuíta? É saber que, **embora pecador**, se é chamado a ser companheiro de Jesus..."<sup>10</sup>. E a CG33 faz-lhe eco: "Confessamo-nos... pecadores, nós



que recebemos tão sublime missão" (nº 32).

Jon Sobrino já havia, a seu tempo, chamado a atenção para a dupla importância desse reconhecimento do pecado como ponto de partida de uma reflexão sobre a VR. **"Historicamente** é uma forma eficaz de trazer a VR à realidade... **Teologicamente** é o único início evangélico... é maneira clara de afirmar sua necessidade de conversão... é colocar a realidade da VR na Companhia desde o último horizonte cristão, e não precipitadamente desde a própria consciência de VR"<sup>11</sup>

E qual é o pecado da SJ segundo a CG? O pecado é genericamente descrito como "deficiências no modo de viver a nossa vocação" (nº 10), "limitações de nossa VR e de nossa atuação apostólica" (nº 3). Como se trata de fazer um exame de consciência frente aos últimos acontecimentos da história da SJ, é natural que a confissão do pecado se detenha nos pontos controvertidos. Em concreto, menciona-se que "a nossa fidelidade [à Igreja e ao Romano Pontífice] em determinadas circunstâncias não foi perfeita" (nº 8), que não se soube responder "às exigências da evangelização integral do mundo de hoje, segundo a nossa vocação de religiosos" (nº 29, numa alusão mais ou menos velada à suspeita de que a causa da justiça significava infidelidade à vocação específica de religiosos<sup>12</sup>).

Mas outras menções ao pecado atingem mais profundamente a raiz da problemática do pecado na VR,

quando o pecado individual do jesuíta ou coletivo da SJ é expressão do pecado estrutural da humanidade de hoje<sup>13</sup>. Quando a CG reconhece "que ainda não assimilamos plenamente as profundas implicações" dos decretos sobre a pobreza das CG31 e 32 (nº 25), quando confessa as falhas na interpretação do decreto 4 da CG32 (sobre a nossa missão hoje: serviço de fé e promoção da justiça) (nº 32), quando sugere que discriminamos os irmãos coadjutores, adotando "critérios de importância humana, que são próprios do mundo" (nº 19), quando acentua a necessidade de que "a prática da justiça" comece "na nossa vida pessoal, em comunidades e instituições" (nº 49), por detrás disso tudo está sendo reconhecida a assimilação do pecado social pelos jesuítas a nível pessoal e institucional<sup>14</sup>. O que nos impede a pobreza entendida como solidariedade com os pobres, o que nos divide na interpretação do decreto 4 da CG32, pelo qual a causa da justiça pertence internamente à propagação da fé, o que nos leva a discriminar os irmãos coadjutores e também a não ser justos em nossas instituições, é a própria injustiça que divide o mundo e na qual participamos. É um pecado que nos põe em comunidade com os demais cristãos. E toca no cerne mesmo do Evangelho. Não é um pecado próprio e específico da VR.

E, no entanto, assumido na VR esse pecado tem sua malícia específica. A VR é caminho de perfeição na observância dos conselhos evangélicos. Quando suas próprias estruturas são afetadas pelo pecado



determinante do mundo, há uma radicalização desse pecado. Além de ser pecado por seu conteúdo de injustiça, formalmente adquire a feição de uma manipulação de Deus e de Cristo. A VR como tal diz seguimento de Jesus e apresenta-se como meio de viver esse ideal. Mas essa mesma VR oculta outra estrutura (a mesma do mundo) e permite ao cristão religioso viver na tranquilidade de consciência, mesmo quando sua vida é possibilitada por um pacto com o pecado do mundo. A VR institucional poupa-o de confrontar-se com a realidade concreta e as exigências de Deus nessa realidade. Com isso, há uma manipulação de Deus: sob o pretexto de seguir a Cristo, a pessoa se exime de exigências maiores do Deus revelado em Cristo<sup>15</sup>. Isso redundará na autojustificação, contra a qual Paulo lutava em sua defesa da justificação pela fé.

Descendo ao concreto: um estilo de vida tradicional — talvez válido em outras circunstâncias históricas — é sancionado como bom e santo, quando em realidade no presente é mera e simplesmente falta de encarnação. Os próprios votos podem ser um escudo que nos defende contra a radicalidade evangélica: “O voto de pobreza que deveria ser um incentivo real para a pobreza efetiva e para a solidariedade efetiva com os pobres, pode ser — e muitas vezes é — o mecanismo para manter uma falsa consciência, mas tranquilizada, sobre a falta de pobreza real”<sup>16</sup>. Em nome da pobreza não se pode “desperdiçar” os bens acumulados pelas gerações passadas, o que justifica a acumulação

e fecha à partilha. Também a obediência pode exercer esse papel encobridor. Assim o voto de obediência que deveria garantir a fidelidade ao carisma original, pode, por exemplo, obrigar religiosos, cujo carisma é a educação dos pobres, a dedicarem-se a colégios de classe alta. O voto de castidade, destinado a abrir o coração e as mãos para um amor mais universal, pode ser instrumento de fechamento no próprio egoísmo<sup>17</sup>.

Seja dito apenas a título de exemplo da ambigüidade da VR, radicada no seu pecado e no pecado da humanidade. Esses exemplos mostram a importância de que uma teologia da VR comece por aí. Patenteiam igualmente a necessidade na VR sejam interpretados historicamente, traduzidos em fórmulas de que os conceitos mais correntes que respondam às circunstâncias de tempo e lugar. Também nesse ponto — como veremos mais adiante — a CG 33 dá sua contribuição positiva à teologia da VR, ao “precisar” vários conceitos bastante correntes. Mas antes será preciso ver como a CG 33 confirma a caminhada da SJ nestes últimos decênios.

### **“Confirmar”: serviço da fé e promoção da justiça**

Na introdução do decreto doutrinal, a CG expressa a convicção de ter trabalhado “sob o signo da continuidade e da esperança” (nº 1). Ora, a continuidade era exatamente a questão que se levantava diante da confirmação das CG 31 e 32, especialmente dos decretos 2 (“O jesuíta hoje”) e 4 (“Nossa missão



nos dias de hoje: diaconia da fé e promoção da justiça”) desta última (cf. nº 29 e 38). A confirmação é fundamentada em que “as opções feitas pelas CG 31 e 32 respondem bem à renovação empreendida pela Igreja sob a inspiração do Concílio Vaticano II, dos Sínodos dos Bispos e dos últimos Papas” (nº 29). Por outro lado, “constituem a aplicação atual da Fórmula do Instituto<sup>18</sup> e do carisma de nosso Pai Santo Inácio e definem nossa missão atual com tal profundidade e lucidez que deverão ser levados sempre em conta na seleção de nossos ministérios futuros” (nº 38). A razão é que se trata de um “ensinamento espiritual, solidamente baseado no Evangelho e nas fontes de nossa tradição, capaz ao mesmo tempo de responder aos desafios de nosso tempo” (nº 10).

A CG 33 reafirma, pois, a missão de SJ como “serviço da fé e promoção da justiça” e declara corresponder à exigência do decreto “*Perfectae Caritatis*” do Concílio Vaticano II: “volta às fontes de toda vida cristã e à primitiva inspiração dos institutos” e “adaptação dos mesmos às diversas condições dos tempos” (PC 2). “Adaptação” que não consiste em meros retoques, mas em que as circunstâncias atuais fazem descobrir no Evangelho e no carisma fundacional novas potencialidades que se vão desvendando e realizando na atualidade e a partir do questionamento que a situação atual levanta. Antes que adaptação é “concreção” (= crescer junto). No confronto com a atualidade é o carisma mes-

mo que cresce em vitalidade, descobrem-se novas facetas e encarnações suas. Como também pela ação do carisma, a realidade se apresenta diferentemente, vêm-se outros ângulos seus<sup>19</sup>.

Por isso mesmo é característico do documento doutrinal da CG 33 pensar a VR e a missão do jesuíta **dialeticamente em relação ao mundo atual**. A missão da VR é vista dentro de uma Igreja voltada para o mundo e definida como “povo que Deus congregou para si em vista da salvação do mundo” (nº 6, com referência a LG 9 e 48). Mas a raiz última dessa necessidade de entender a VR no pano de fundo do mundo atual é a própria Encarnação do Verbo.

S. Inácio, ao propor nos Exercícios a Meditação da Encarnação, descreve de maneira plástica e concreta a história a ser contemplada: a imensidão enorme do globo terrestre e as Pessoas divinas que olham a multidão de homens de todas as raças, culturas e condições com o desígnio de salvá-los (cf. EE 101-109). Essa perspectiva a CG 32 já assumira para reinterpretar a missão do jesuíta<sup>20</sup>. A CG 33 a retoma (nº 34 e 35). A missão da VR deve responder aos problemas concretos do mundo: assumi-los para redimi-los, como o Verbo na Encarnação assume o mundo pecador para salvá-lo. Nessa dialética encarnatória se compreende a missão<sup>21</sup>. “É **nesse contexto** que ecoaram de novo em nós os apelos dos últimos Papas à Companhia” (nº 37). Mesmo estes não podem ser vistos fora da dialética com as exigências do mundo em que vivemos.



Essas exigências são brevemente descritas no nº 35. Fundamentalmente “verificamos uma situação freqüentemente hostil à expansão do Reino de Deus” (nº 35). Ora, chamados “para o maior serviço do Reino” (nº 31), nossa missão só será entendida e vivida corretamente em oposição a essas manifestações de anti-Reino. A situação hostil ao Reino é constituída pelas ideologias dominantes e pelos sistemas políticos, econômicos, sociais e culturais, cujos efeitos são obstaculizar a satisfação das necessidades mais elementares do homem, conculcar a dignidade da pessoa humana, agredir o ambiente natural (problema ecológico). Tudo isto é ao mesmo tempo efeito e causa de uma crise de sentido que a CG identifica na presença crescente do materialismo e na existência de ateísmos a diferentes níveis “teórico, prático e institucional”. E resumindo tudo conclui: “A pobreza e fome generalizadas, a opressão brutal, a discriminação, a terrificante corrida armamentista e a ameaça nuclear, tudo isto torna patente **a força do pecado no coração dos homens e no seio da sociedade contemporânea**” (nº 35).

A realidade estruturada no pecado permite que se descubram no Evangelho e no carisma fundacional de Inácio novas perspectivas para a fidelidade à missão hoje. Que a promoção da justiça pelo caminho da transformação social é uma exigência do Evangelho, já foi bastantes vezes repetido e fundamentado<sup>22</sup>. Quanto a sua correspondência ao carisma da SJ, baste recordar o que Inácio escreve na Fór-

mula do Instituto aprovada por Júlio III em 1550. Depois de elencar os ministérios “espirituais”, Inácio acrescenta: “[A SJ] foi também instituída para pacificar os desavindos, piedosamente ajudar a servir os que se encontram presos nas cadeias e enfermos nos hospitais e exercitar outras obras de caridade conforme se julgar conveniente para a glória de Deus e o bem universal”<sup>23</sup>. A leitura deste texto em pauta estrutural frente às circunstâncias de hoje leva, sem dúvida, a conseqüências e práticas diferentes em lídima fidelidade à inspiração original. Se se tem em vista que Inácio via essas práticas como pura expressão do Evangelho e como fonte de credibilidade para sua pregação, ou — em outras palavras — se se considera que ele as via como linguagem não-verbal da pregação verbal do Evangelho, entende-se que a CG 33 declare: “**No âmbito da evangelização a promoção da justiça assume hoje um destaque cada vez maior**” (nº 34).

Ao confirmar o decreto 4 da CG 32 como expressão hodierna de nossa missão, a CG 33 acentua quatro pontos nos quais se poderia reconhecer o cerne daquele decreto:

— **a integração da diaconia da fé e da promoção da justiça numa única missão;**

— **a universalidade desta missão, que pervade todos os ministérios a que nos dedicamos;**

— **o discernimento necessário ao cumprimento desta missão;**

— **o caráter corporativo desta missão**” (nº 38).



O primeiro elemento é a **unidade entre serviço da fé e promoção da justiça**.

A nível teórico ela é fundamentada pela CG 33 a partir da unidade do amor a Deus e ao próximo: "o serviço da fé e a promoção da justiça não se justapõem, nem muito menos se opõem, antes exprimem um único compromisso, que tem sua raiz profunda e seu princípio unificador na força do amor a Deus e ao próximo, ao qual o Senhor nos chama no seu grande mandamento" (nº 42).

Mas a CG 33 sabe que o problema não se resolve a nível teórico: "Nossa missão apostólica não se esclarece somente com definições" (nº 42). A dificuldade radica muito mais profundamente em preconceitos e alianças. Por isso somente através "de uma inserção mais profunda na vida cotidiana dos homens" nos levará a unificar o compromisso com a fé e o compromisso com a justiça (nº 41, comparar com o nº 42). "Reflexão e oração sobre esta experiência, junto a um uso adequado de análise social e cultural, fornecem uma visão muito mais profunda sobre fé e justiça do que unicamente provas teóricas"<sup>24</sup>.

A **universalidade** significa que o serviço da fé com a promoção da justiça que dele decorre não é uma atividade que o jesuíta pode **também** exercer, entre muitas outras, mas uma perspectiva sob a qual exercerá todo e qualquer ministério. Como dizia já a CG 32, "a promoção da fé e o encaminhamento para o encontro pessoal com Cristo consti-

tuem... **dimensões constantes** de todo nosso apostolado"<sup>25</sup>. E, de forma mais incisiva o decreto 2, nº 9, da CG 32 dizia que o serviço da fé e a promoção da justiça devem "ser o **fator integrativo** de todos os nossos ministérios; e não só dos nossos ministérios mas da nossa vida interior como indivíduos, como comunidades, como fraternidade universal". É a "escolha básica... que subjaz e determina todas as outras escolhas..." A CG 33 o recorda: citando uma série de atividades típicas dos jesuítas conclui que todas elas "hão de tender... à revigorar a fé que realiza a justiça" (nº 43). O texto acaba remetendo ao trecho do discurso do Papa aos provinciais jesuítas em que insiste na "urgência cada vez maior" da promoção da justiça entendida "como parte integrante da evangelização", embora os religiosos devam promovê-la dentro de seu estado próprio<sup>26</sup>.

A menção ao **discernimento** no exercício da missão significa a obrigação de reexaminar todas as nossas atividades à luz do serviço de fé e da promoção da justiça, para abandonar as que não conduzem a essa meta<sup>27</sup>. Desta forma chegaremos pelo discernimento "à identificação e apreciação das nossas solidariedades e dos nossos compromissos apostólicos. Onde vivemos? Onde trabalhamos? Como? Com quem? Quais são eventualmente as nossas convivências, dependências ou compromissos a respeito de ideologias e poderes?"<sup>28</sup>.

A quarta perspectiva básica do decreto 4 da CG 32 acentuada novamente pela CG 33 é "o caráter



**corporativo da missão"** (nº 38), isto é, o serviço da fé e a promoção da justiça é missão que compete **a todo o corpo da SJ** e não apenas a alguns. De certa forma isto já fora dito quando se acentua a universalidade. Mas agora recebe um novo acento: a comunidade jesuítica, a Província e toda a SJ têm a responsabilidade por que essa missão seja assumida. Desta forma, a "união dos corações", que é a expressão de Inácio para designar a fraternidade, o sentido de corpo e de pertença mútua dos jesuítas, só será verdadeira em torno a essa missão (cf. nº 5).

### **"Precisar": a opção pelos pobres como chave hermenêutica**

Partindo do pecado da VR e da experiência de que decretos tão radicalmente evangélicos como os decretos 2 e 4 da CG 32 se tornam sem efeito pela divergência das interpretações, a CG 33 sentiu necessidade do que se poderia chamar uma **"hermenêutica concreta"**, isto é, uma interpretação que torne concretas, mensuráveis, verificáveis hoje, velhas categorias da espiritualidade e teologia da VR. Elas continuam válidas, mas bagatelizeiam-se, perdem seu vigor pelo uso. É como uma moeda: de tanto passar de mão em mão os contornos das figuras e inscrições nelas gravadas vão perdendo a nitidez. É preciso refundi-las, se as queremos ter novamente em sua plena beleza. Foi o que a CG 33 fez com conceitos como oração, discernimento, liberdade, paz, conversão, amor universal, união dos corações...

Não basta usar essas palavras. Em si são ambíguas, passíveis de ser ideologizadas, capazes de encobrir o que deveriam revelar. É preciso explicitar o que hoje **objetivamente** tal coisa significa. Não basta que alguém tenha intenção de rezar cristãmente para que o esteja fazendo, não basta que alguém "decrete" ser livre ou se sinta livre, para que objetivamente o seja. É necessário que se explicitem as condições concretas de possibilidade e realização no mundo de hoje.

A essa **tarefa hermenêutica** (de auto-interpretação) a CG 33 se dedicou bastante e talvez se deva ver aí a grande característica da CG 33 e a melhor contribuição que poderia dar à teologia da VR em geral. A própria experiência anterior de mal-entendidos a terá obrigado a essa tarefa.

Dentro dessa preocupação, entende-se também que a CG 33 dê **uma certa prioridade à prática** e à experiência, como meio de descobrir os caminhos da VR hoje.

Juntamente com essa tarefa de "hermenêutica concreta" de termos-chave da VR, a CG põe grande ênfase na questão da **credibilidade** de nossa missão como religiosos. Ambas estão de fato muito ligadas, pois a possibilidade de mediar para o hoje antigos modos de ser e atuar é que dá credibilidade a nosso ser e agir.

#### **a) Hermenêutica concreta**

Passemos a ver brevemente alguns exemplos de como a CG 33 refunde termos tradicionais de forma a readquirirem sentido e vida e



serem fonte de credibilidade para a missão.

Ao falar da **oração** a CG a integra dentro do contexto maior da vida apostólica e da experiência de Deus. “A nossa vida, como a de S. Inácio, está enraizada na experiência de Deus, que por meio de Jesus Cristo nos chama, nos reúne e nos envia” (nº 11). O momento da oração tanto pessoal como litúrgica é entendido a partir da vida em missão, onde se “há de encontrar a Deus em todas as coisas” (ib.). E esse “todas as coisas” não é a mera euforia ingênua de contemplar os passarinhos e o pôr-do-sol em busca de “consolações”. O “todas as coisas” em que se há de encontrar a Deus é o mundo histórico com suas contradições e seus conflitos. “Deus presente no mundo, onde se trava o combate entre o bem e o mal, entre a fé e a descrença, a aspiração pela justiça e pela paz e a escalada da injustiça e dos conflitos” (nº 11). Por suposto que esse Deus na história não o encontraremos na atitude de meros espectadores da história, mas como participantes que por nossa ação mostramos sua presença na história, e seu plano de salvação “que começa já na vida presente, mas atinge na vida eterna a sua plenitude” (nº 34). O encontro com Deus na história será, portanto, um **corresponder à ação de Deus, colaborar na construção de uma sociedade justa, recriar o mundo destruído pelo pecado humano.**

Isto posto, a CG acrescenta: “Não se alcança... esta familiaridade com Deus, sem a prática regular da oração pessoal” (nº 11).

Destarte estabelece a verdadeira dinâmica da oração cristã. Ela não consiste só no momento doxológico em que nossas palavras ou nosso afeto se dirigem diretamente a Deus. Ela é constituída por três momentos inseparáveis, que se revezam em ordem diversa, mas que nunca podem faltar, três momentos que se interpenetram, dando um sentido ao outro: ouvir a Palavra de Deus, praticá-la e louvar a Deus pela Palavra ouvida e praticada, respectivamente pedir perdão pela surdez e relaxamento<sup>29</sup>.

Com isso a CG 33 corrige a anterior que não conseguira expressar essa dinâmica da oração cristã, ou seja: o caráter constitutivo da ação para a contemplação expresso na tradição inaciana com o dístico “contemplativo na ação”. A ação não é vista como um não-obsáculo à oração, mas positivamente como lugar, campo fértil, origem da oração. A oração brota da vida e de nossa participação na história que Deus quer realizar com os homens<sup>30</sup>. Por sua vez ela é alimento para a ação, condição indispensável para que se encontre a Deus em todas as coisas da história. A salvação — e, portanto, o encontro com Deus — se dá na vida, na inserção nos conflitos da história; no momento da oração pessoal (momento doxológico) louvamos a Deus pela salvação que nos oferece, pedimos perdão por não correspondermos devidamente a sua graça, suplicamos que nos faça mais fiéis, expressamos a gratuidade da salvação que se opera na história.



Nessa mesma perspectiva a CG vê também a oração litúrgica: "A Eucaristia é o lugar privilegiado onde **celebramos** esta realidade" (nº 11) (a saber: nossa vida enraizada na experiência de Deus que nos chama, reúne e envia em Cristo). A Eucaristia não é a vida, é a **celebração** da vida, a celebração da gratuidade do amor salvífico do Deus que se autocomunica ao homem. A oração pessoal e litúrgica, portanto, não é simplesmente afirmada. É explicitado também **como** ela tem sentido: **a partir e para** a ação no mundo de hoje, dilacerado pelos conflitos no campo da fé e da justiça.

A **abnegação** foi sempre um traço que caracterizava os religiosos. A CG volta a inculcar, reconhecendo-a como "fruto da alegria da presença do Reino e da progressiva identificação com Cristo que 'se aniquilou a si mesmo ao assumir a condição humana'" (nº 13).

Num primeiro nível hermenêutico, ainda teórico, a abnegação é traduzida por "liberdade interior", liberdade **de** e liberdade **para**. Liberdade **do** egoísmo; liberdade **para** Deus e o próximo (cf. nº 13).

Num segundo nível hermenêutico — que foi chamado aqui "hermenêutica concreta" — dão-se critérios de liberdade interior ou abnegação. A liberdade se comprovará se formos livres frente à própria tradição cultural, frente à busca de eficácia e frente à afirmação do próprio eu (cf. nº 13).

Mas a grande chave hermenêutica da liberdade interior está em outro lugar: "O Espírito do Senhor

nos chamou para a liberdade, a fim de podermos entrar em comunhão com os homens e consagrar-nos inteiramente a seu serviço. Esta liberdade, como ensinam os Exercícios, é **inseparável** da pobreza e **impossível** sem ela" (nº 23). A referência aos Exercícios remete à Meditação das Duas Bandeiras, em que se apresenta o programa de Cristo em oposição ao do mundo estruturado no pecado: "1º) pobreza em oposição à riqueza; 2º) opróbrio ou menosprezo em oposição à honra mundana; 3º) humildade em oposição à soberba" (EE 146). E Inácio acentua muito que o ideal dessa pobreza é a **pobreza real**. A liberdade — frente a este mundo concreto "no qual as estruturas injustas forçam a maior parte da família humana a viver em condições desumanas" (nº 26), enquanto outra parte da humanidade se entrega a um consumismo desenfreado (cf. nº 27) — a liberdade neste mundo tem que se inscrever em estruturas opostas de pobreza real, de "solidariedade maior com os pobres", de "atuação mais eficaz em relação às próprias causas da pobreza das massas" (nº 26), de "contraste chocante com o consumismo", de partilha de nossos bens (nº 27). Em outras palavras: a opção pelos pobres é a mediação histórica para a liberdade interior ou abnegação.

A liberdade, por sua vez, é pressuposto do **discernimento** autêntico (cf. nº 13). Característico da espiritualidade inaciana — ou como diz a CG numa expressão de S. Inácio reavivada pelo Pe. Arrupe: do "modo nosso de proce-



der" (nº 39)<sup>31</sup> — precisava ser também revitalizada por uma "hermenêutica concreta".

Vários aspectos são acentuados: o confronto com a Palavra de Deus a partir de nosso hoje; a liberdade com relação a si mesmo, seus esquemas próprios de pensamento, seu modo habitual de ver e julgar; a liberdade para o outro, o novo, o diferente, a alteridade. A abertura a Deus (primeiro elemento) só é operacionalizável, só é real, se estamos dispostos a mudar (segundo elemento) pela exigência que nos levanta a situação concreta e, mais ainda, a situação que nos é estranha, nos desacomoda (terceiro elemento) (cf. nº 40). Essa liberdade requer um constante exercício de reflexão e ação a partir da experiência, exercício este que se enraíza na tradição inaciana do exame de consciência e da deliberação.

A liberdade para Deus, de si e para o novo é condição do discernimento e tem sua feição hodierna na solidariedade com o pobre, o descrente e o culturalmente outro (cf. nº 41). Na capacidade de inserção nesses meios adversos e de inculturação é que se mede o grau dessa tríplice liberdade. E conforme isso nosso discernimento merecerá seu nome.

A **universalidade do amor cristão** é outro desses termos que a CG soube interpretar para o concreto. Depois de afirmar o amor universal no contexto da reafirmação da unidade de nossa missão como serviço da fé e promoção da justiça (nº 42), essa universalidade é concretizada na par-

cialidade pelo pobre ao explicar a opção preferencial pelos pobres: "Esta opção consiste na decisão de amar os pobres **mais que os outros**, em vista do bem-estar verdadeiro de **toda a família humana**" (nº 48). Um amor parcial ("mais que os outros") reverte em benefício de todos ("toda a família humana"). Seria impossível expressão mais clara para a dialética de universal e particular própria de um amor igual a desiguais<sup>32</sup>.

A preocupação por ser concreto parece ter estado muito presente na CG e a concretização acabou oferecendo um denominador comum, um princípio mediador para a concretização de velhos conceitos da teologia da VR. Esse princípio mediador foi o pobre na sua concretidade histórica e social, ou seja: o pobre como povo oprimido, cultura desprezada. Nada mais concreto, quando se pensa que o pobre é o universal concreto do homem<sup>33</sup>.

Esses poucos conceitos mais explicitamente trabalhados pela CG 33 oferecem à teologia da VR uma pista para a renovação de todo seu conteúdo. A VR, pertencendo em sua essência ao nível do simbólico, corre o risco de tornar-se um sinal vazio de conteúdo. Para evitar o perigo precisa de um elemento crítico que desvende sua verdade ou falsidade. Esse é exatamente o pobre real e concreto. A solidariedade com o pobre é a pedra de toque da autenticidade da VR. Nisto, aliás, a CG não deveria estar dizendo novidade para os jesuítas. S. Inácio já escrevia nas Constituições que a pobreza é a muralha que defende a VR em sua



autenticidade<sup>34</sup>: abalada a muralha, entrega-se a cidade. Fala o velho militar de Loyola!

E pobreza, para Inácio, é sempre em primeiro lugar a pobreza real. Por isso se faz mendigo. Vive de esmolas. Define a atividade sua e de seus companheiros como “pregar em pobreza”<sup>35</sup>. Não quer rendas para as Casas Professas, nem sequer para suas igrejas. Estabelece a gratuidade de ministérios. Ordena aos jesuítas teólogos do Concílio de Trento que se hospedem nos hospitais — que correspondem mais ou menos ao que hoje são os albergues noturnos! — e não com os príncipes da Igreja.

Dentro dessa tradição, a CG 33 procura fazer sua “hermenêutica concreta” da pobreza hoje. Qual a pobreza que corresponde à vocação do jesuíta?<sup>36</sup> Ela significa coisa concreta: “maior igualdade entre nossas comunidades quanto ao nível de vida” (nº 25), partilha dos bens materiais com os demais (ib.), experiência mais plena das condições de vida dos pobres (ib.), modéstia e sobriedade no estilo de vida em contraste com o consumismo (e a CG não se contenta com **qualquer** contraste; ela pede um “contraste **chocante**”, eloqüente, que fale por si, que dê na vista: (nº 27), partilha dos bens com os pobres (ib.), preferência aos necessitados (ib.), simplicidade evangélica também nas obras apostólicas (ib.), gratuidade dos ministérios (ib.). Mas é no nº 26 que a CG se torna mais penetrante e precisa: “A situação atual dos pobres em um mundo, no qual as estruturas injustas forçam a maior parte da família hu-

mana a viver em condições desumanas, deve recordar-nos constantemente que Deus assume a defesa dos pobres conforme o mistério da salvação revelado em Cristo ‘que veio para anunciar a Boa Nova aos pobres’. Nos últimos anos, a Igreja tem incentivado uma solidariedade maior com os pobres e uma atuação mais eficaz em relação às próprias causas da pobreza das massas” (nº 26). A pobreza religiosa, por amor ao Reino, é apresentada aqui em oposição à situação histórica, à pobreza estrutural. Esta por sua vez ligada com o Deus **go’el** (= defensor, “padrinho”) do pobre<sup>37</sup> e ao cerne da missão de Jesus<sup>38</sup>. A pobreza religiosa assume assim, frente à pobreza do mundo, duas faces que são como que faces da mesma moeda: a solidariedade com o pobre e a luta contra a pobreza em suas causas estruturais. O voto de pobreza não pode significar hoje mera renúncia a dispor de bens. O pobre com seus sofrimentos, a causa do pobre, deve mediar a pobreza religiosa que quiser ser cristã hoje.

### b) A questão da credibilidade

O que está em questão em toda essa “hermenêutica concreta”, cuja mediação histórica é o pobre ou o culturalmente outro, é a própria credibilidade da VR. A CG 33 deuse conta de que a crise da VR é uma crise de credibilidade. Ou seja: trata-se de se a VR é capaz de mostrar no concreto histórico que é verdadeiramente o sinal que ela quer ser. O pecado da VR dividida num mundo em conflito deverá ser erradicado dela a nível pessoal e estrutural (i. é: também enquan-



to a VR é instituição). A superação do pecado consistirá em mostrar sua fidelidade ao seguimento de Jesus, de uma forma que o homem de hoje possa ver e palpar. Daí a questão da credibilidade. A CG 33 dá várias indicações (cf. nº 21 e 47), mas nenhuma mais forte e mais incisiva que no nº 48-49: "Nossa missão será tanto mais válida, quanto mais nos solidarizarmos com os pobres. A obediência nos envia. **É a pobreza, porém, que dá credibilidade à nossa missão**" (nº 48). Para uma Ordem religiosa, cuja tradição está impregnada da concepção de que a obediência a caracteriza, não se poderia expressar com mais força a importância da solidariedade com os pobres. E para que não se pense de que se trata de uma solidariedade deixada ao arbítrio de cada um, acrescenta-se à guisa de resumo: "Em suma, os nossos ministérios só terão credibilidade se a prática da justiça manifestar-se na nossa vida pessoal, **em nossas comunidades e instituições**" (nº 49). Como o pecado é estrutural da VR, também a credibilidade deve manifestar-se aí.

Numa SJ, onde se haviam manifestado tantos sinais de divergência, em contra de uma tradição de unidade e até uniformidade, é de estranhar que entre as "condições de credibilidade" (nº 47-49) não apareça a "união dos corações". É afirmada como condição de credibilidade a colaboração "com os Bispos, com os outros religiosos e o clero diocesano, com os demais cristãos e com os seguidores de outras religiões" e especialmente com nossos colaboradores leigos (nº 47), mas não a união entre

nós. Pelo contrário, no início do decreto doutrinal surge como preocupação permanente da CG "a necessidade de promover entre nós aquela íntima união, que é fruto do Espírito de Jesus e que se manifesta no amor fraterno e na colaboração de todos os companheiros na **missão atual da Companhia para a glória do Pai**" (nº 5). Essa missão é o serviço da fé e a promoção da justiça numa unidade inseparável. O texto parece sugerir que não interessa **qualquer** união, mas uma união qualificada em torno da mesma concretização do amor, a que responde às necessidades urgentes de nossa época.

### c) **O primado da prática ou da experiência**

Num momento em que na Igreja se temem cada vez mais as "experiências" e se quer tudo enquadrado na segurança do que já foi comprovado, de preferência por uma longa tradição, a CG 33 tem a coragem de insistir na importância da experiência para a renovação da VR. De fato, num posto crucial como o da relação entre fé e justiça, ainda que oferecendo pistas teóricas para relacioná-las, a CG remete a solução definitiva a nossa prática de vida: "Nossa missão apostólica não se esclarece somente com definições" (nº 42). Parece estarmos ouvindo o conhecido verso de Machado: "Caminheiro, não há caminho; o caminho se faz andando".

A CG reconhece que a necessária conversão da VR a nível pessoal e institucional não se faz voluntaristamente. Requerem-se condições



objetivas práticas. A conversão só será possível se nos dispusermos a fazer a “experiência do diferente”<sup>39</sup>. Por isso a CG se estenderá por todo um parágrafo (nº 41) sobre a necessidade de “uma inserção mais profunda na vida cotidiana dos homens”, “especialmente dos pobres e dos aflitos” (GS 1). “Trata-se ainda de expor-nos regularmente às novas situações em que vivem e pensam os homens. Sermos então **forçados a rever nosso modo habitual de ver e de julgar**” (nº 41). Conversão, “metánoia”, é exatamente isso: mudança de mentalidade, revisão no modo de ver e julgar que possibilitem também um novo modo de agir. Espera-se alcançar pela mediação concreta da inserção no mundo da pobreza e da descrença<sup>40</sup>, ou — desde outro ponto de vista — através de uma inculturação. É preciso, portanto, que as pessoas e as comunidades (pois de conversão pessoal e comunitária se trata no nº 40) se insiram no meio pobre, no meio dos não-crentes e das culturas estranhas para abalar os esquemas de pensamento (as ideologias, no sentido pejorativo de “falsa consciência”) que encobrem o real e resguardam nossa conversão. Será ainda necessário obviamente o uso crítico de análise social e cultural. Entre a análise e a inserção/inculturação há uma influência mútua que não há que desprezar. O despojamento que a inserção/inculturação significa, a liberdade interior que produz, abrem caminho a que vejamos o real com os olhos de Deus e nele atuemos no sentido do Reino (cf. acima, sobre a oração): sejamos “contemplativos na ação”.

Mas a experiência é entendida pela CG como um processo de “constante interação entre a experiência, a reflexão e a ação” (nº 40). Ou seja: é um processo em especial, no qual a experiência é o ponto de partida de uma reflexão que leva a novas ações que por sua vez refletidas levarão a outras. É a desinstalação como programa de vida que na tradição jesuítica se costuma chamar de “mobilidade” e pertence ao núcleo mesmo do carisma inaciano. O voto de obediência ao Papa no que se refere a missões expressa primeiramente a disposição de mobilidade: estar sempre prontos a começar outro trabalho em qualquer parte, assim que for enviado<sup>41</sup>.

Da “experiência do diferente” a CG espera o rompimento do círculo ideológico: “Assim não tendemos a absolutizar sem mais nossas categorias de pensamento e nossos critérios de ação” (nº 41).

Nessa insistência na experiência a CG encontra a concreção atual de uma atitude de Inácio. Embora ele se refira constantemente à iluminação mística que teve às margens do Cardoner, para fundamentar o que consignava nas Constituições, não entende esta inspiração como um “pacote” pronto e acabado para todo sempre. Pelo contrário, Inácio escreve as Constituições a partir da experiência da SJ nascente. Durante os anos que dedica ao trabalho de elaboração do texto, vai modificando muita coisa porque aprendia da experiência. Inácio ouve os companheiros, delibera com eles, levanta questões, investiga, corrige-se à luz da expe-



riência, discerne. Tanto é que não concluiu as Constituições. Ele as quer "abertas" à crítica e à experiência dos diversos lugares e assim as vai corrigindo e aperfeiçoando até que a morte o suprenda ainda de pena na mão<sup>42</sup>. Isso é de tal forma intrínseco à mente de Inácio que as Constituições não se apresentam como um código de leis, mas como princípios para o discernimento. Elas não querem ser "regras", no sentido de apresentar a vontade de Deus desde fora do momento histórico, determinada **a priori** e que só precisa ser aplicada à situação concreta, mas querem ser "instrumentos de discernimento que ajudarão a abraçar a vontade de Deus no plano existencial... no concreto da situação particular"<sup>43</sup>.

É, pois, próprio do espírito inaciano "experimental" e aprender da experiência. A CG 33 reafirma essa tradição, acentuando a importância da experiência para o aprendizado (no caso: o aprendizado não só de ser cristão e ser religioso hoje, mas de **como** sê-lo).

## Conclusão

Podem-se resumir agora as contribuições que a CG 33 oferece a uma teologia da VR:

1. O pecado da VR como participação no pecado estrutural social que divide o mundo e se manifesta na injustiça reinante, é ponto de partida fértil para uma reflexão teológica sobre a VR.

2. O carisma deve ser entendido dialeticamente frente ao mundo

concreto em que vivemos. Assim se pode realizar a junção entre a origem (o carisma) e o presente. O carisma fundacional não vale, se fosse realizado nas práticas do Fundador, vistas fora de seu contexto histórico, como também não somos religiosos, filhos de tal fundador, se simplesmente inventarmos o que fazer e como ser hoje sem referência à origem de nossa família religiosa. O correto é a concreção entre a origem e o hoje. O hoje faz descobrir na origem novas riquezas espirituais e a origem oferece pistas de ação para o presente. O mundo atual tem a função de fazer reluzir com novo brilho a atualidade do carisma. E o carisma mostrará sua vitalidade, na medida em que o hoje puder fazer descobrir novas potencialidades suas.

3. Os conceitos tradicionais da teologia da VR não são evidentes e precisam ser mediados para o hoje, de forma que se veja o que eles significam **em concreto** nas circunstâncias históricas que vivemos. Trata-se de uma "hermenêutica concreta", isto é, não meramente aclarar a nível teórico os conceitos, mas defini-los ou descrevê-los, de forma que nessa definição ou descrição já apareçam princípios de operacionalização para o mundo em que vivemos.

4. Dessa possibilidade de revitalizar velhos conceitos está pendente a credibilidade da VR. A crise da VR é crise de credibilidade: é preciso viver como religiosos de forma relevante para a problemática de nossos contemporâneos.



5. É imprescindível a experiência para descobrir o que é ser cristão e ser religioso hoje e aqui e como sê-lo.

6. A mediação do pobre concreto em sua situação oprimida,

com sua cultura própria e sua religiosidade, é o instrumento para realizar na América Latina tudo quanto ficou dito. Mediação que se traduz em **solidariedade** com o pobre e na denúncia das causas da pobreza (= justiça).

## NOTAS

(1) Congregação Geral é o órgão legislativo máximo da SJ, correspondente ao que comumente se chama Capítulo Geral. Diferentemente dos outros institutos religiosos, as CG não se reúnem periodicamente, mas após a morte do Padre Geral para eleger o novo superior ou quando o exige a premência dos assuntos pendentes. Para a CG 33: **CONGREGAÇÃO GERAL XXXIII: Decretos e Documentos**, Loyola, São Paulo, 1984 (sigla: **CG33, DD**). (2) A CG31, convocada para eleger um novo Geral, foi também a CG que iniciou a renovação ordenada pelo Concílio Vaticano II. Reuniu-se em duas etapas, de 7.5 a 15.7. 1965 e de 8.9 a 17.11.1966. A CG32 durou de 2.12.1974 a 7.3.1975. (3) Em questão estavam especialmente o decreto 2 da CG32 que tratava da identidade do "Jesuíta hoje"; e decreto 4 da mesma CG, "Nossa missão nos dias de hoje: diaconia da fé e promoção da justiça". (4) Cf. JOÃO PAULO II, Discurso à CG33, nº 3 (**CG33, DD**, p. 88). (5) Foram publicados no livro já citado na nota 1. O decreto 1, analisado neste artigo, será citado dentro do texto, simplesmente com indicação do número do parágrafo em questão. (6) Cf. J. B. LIBÂNIO, **A volta à Grande Disciplina. Reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja**, Loyola, São Paulo, 1983. (7) Proêmio histórico, nº 14, **CG33, DD**, p. 25. (8) Id., nº 22, ib., p. 38. (9) Ao todo sete menções explícitas num texto relativamente curto (de 50 parágrafos): cf. nº 3, 8, 10, 19, 25, 29, 32. (10) CG32, decr. 2, nº 1. (11) Jon SOBRINO, *La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*, em: **Diakonia** (Panamá), Suplemento nº 1 (maio de 1978), 12 (ver so-

bre o pecado na VR: 11-19). (12) Cf. JOÃO PAULO II, Discurso aos Provinciais da SJ, nº 8, em: **Discurso do Papa João Paulo II aos Provinciais S.J. e outros documentos** (Col. "Ignatiana" 20), Loyola, São Paulo [1982], p. 20-21. (13) Cf. Jon SOBRINO, ob. cit. na nota 11, 98. (14) Sobre a natureza do pecado social: cf. Francisco TABORDA, *Sociedade e Escola. Tentativa de interpretação teológica do papel da escola na sociedade*, em: **Síntese** 7 (1980/nº 20) 3-23 (aqui: 5-15). Em breve numa coletânea de artigos do autor, a ser publicada pelas Ed. Loyola, sob o título **Cristianismo e ideologia**. (15) Cf. Jon SOBRINO, ob. cit. na nota 11, p. 15. (16) Id., ib., 18. (17) Cr. Francisco TABORDA, *O religioso e o profeta*, em: **Convergência** 12 (1979) 75-85 (Por lapso da redação de *Convergência*, apareceu sob o título "o religioso e a política"). Também aparecerá no livro anunciado na nota 14. (18) Fórmula do Instituto é a apresentação da Companhia feita por Inácio e aprovada primeiro por Paulo III (1540) e depois, com algumas modificações sugeridas por Inácio, por Júlio III (1550). Constitui o núcleo central do ideal da Companhia de Jesus. (19) Cf. Jon SOBRINO, ob. cit. na nota 11, 21-35; Francisco TABORDA, art. cit. na nota 17. (20) Cf. CG 32, decr. 2, nº 3; decr. 4, nº 14. (21) Catorze vezes o documento faz menção a essa dialética: nº 6, 8, 11, 13, 14, 26, 27, 28, 30, 35, 37, 38, 44, 46. (22) Cf., p. ex., Ignacio ELLACURÍA, *Fe y justicia*, em: **Ignacio ELLACURÍA e outros, Fe, justicia y opción por los oprimidos**, Desclée de Brouwer, Bilbao 1980, 11-78. (Ella-curía participou da CG33 na qualidade de eleitor da Prov. Centro-Americana). (23) Fórmula do Instituto aprovada por Júlio III, nº 1, em: S. INÁCIO DE LOIOLA, **Constituições da Companhia de Je-**



**sus**, Lisboa, 1975, 20. (24) Pete HENRIOT, *Service of Faith... Promotion of Justice*, em: **Center Focus** 58 (1984, jan.) 5. (Henriot participou da CG33 como eleitor de uma das províncias norte-americanas). (25) CG32, decr. 4, nº 51. (26) Cf. JOÃO PAULO II, discurso cit. na nota 12, nº 8, p. 20-21. (27) Cf. CG32, decr. 4, nº 71-77. (28) CG32, decr. 4, nº 74. (29) Cf. Jon SOBRINO, *A oração de Jesus e do cristão*, Loyola, São Paulo 1981. (30) Cf. a crítica de Jon SOBRINO ao extrinsecismo com que o decr. 11 da CG32 fala da oração: ob. cit. na nota 11, p. 100. (31) Cf. Pedro ARRUPE, *O nosso modo de proceder* (Col. "Ignatiana" 11), Loyola, São Paulo [1980?]. (32) Cf. Francisco TABORDA, *Educação e fraternidade. Juízo teológico sobre os processos e relações educacionais vigentes*, em: **Convergência** 17 (1982) 91-113 (aqui: 110-111). (33) Cf. ID., *Instituições de Teologia e pluralismo cultural*, em: **REB** 38 (1978) 719-742 (aqui: 730-731). (Cf. em breve na obra mencionada na nota 14). (34) Cf. Const. 553. (35) Cf. Günther SWITEK, *"In Armut predigen". Untersuchungen zum Armutsge-danken bei Ignatius von Loyola*, Echter Verlag, Würzburg 1972. (36) Cf. J. B. LIBÂNIO, *Os pobres, nossos mestres e juí-*

*zes*, em: **Grande Sinal** 36 (1982) 547-564. (37) Cf. Gustavo GUTIÉRREZ, *El Dios de la vida*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima [1982], 26-33; Rogério I. de Almeida CUNHA, *A opção preferencial pelo pobre*, CRB, Rio de Janeiro 1980, 18. (38) Cf. Álvaro BARREIRO, *Os pobres e o Reino: Do Evangelho a João Paulo II*, Loyola, São Paulo 1983; ID., *Opção pelos pobres. Resposta a uma objeção teológica*, em: **Perspectiva Teológica** 16 (1984) nº 38 (no prelo). (39) Cf. J. B. LIBÂNIO, *Formação da consciência crítica* (3 vol.), Vozes/CRB, Petrópolis/Rio 1978-1979. (40) Cf. CG32, decr. nº 35. (41) Cf. Johannes Günther GERHARTZ, *"Insuper promitto..."*. *Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden*, PUG, Roma 1966, especialmente 229-231 e 319. (42) Cf. André RAVIER, *Santo Inácio funda a Companhia de Jesus*, Loyola, São Paulo 1982, 255-259. (43) Maurizio COSTA, *Legge religiosa e discernimento spirituale nelle Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Paideia, Brescia 1973, 301 (ver toda a obra, um estudo magnífico); cf. também ID., *Esperienza ed ermeneutica*, em: *Introduzione allo studio delle Costituzioni S. J.* (Subsidia 4), CIS, Roma 1973.

## Pobreza e autenticidade da Vida Religiosa

A Vida Religiosa pertence, em sua essência, ao nível do **simbólico**, ou seja, pertence ao universo das imagens sensíveis representativas, porém, de realidades insensíveis. Corre, então, o risco de tornar-se um **SINAL** vazio de conteúdo e, conseqüentemente, destituído de credibilidade. Todo sinal exige um elemento crítico que revele a verdade ou a falsidade própria e da realidade por ele figurada. O **POBRE**, real e concreto, desempenha este papel e exerce esta função. A solidariedade com ele é a pedra-de-toque da autenticidade ou não da Vida Religiosa. Na imagem militar de Santo Inácio de Loyola: a pobreza é a muralha da Vida Religiosa. Abalada a muralha, entrega-se a cidade. Religioso e Religiosa, sua muralha — sua pobreza — já se abalou pela renúncia à frugalidade, à austeridade, ao dom de si mesmo? Sua cidade — sua Vida Religiosa — já ruiu e se entregou à pressão do consumismo e do esbanjamento perdulário? É a pobreza que dá credibilidade à nossa missão. Leia, nesta revista, as páginas 277 e 278 (Pe. Marcos de Lima, SDB).



# SOLIDARIEDADE CONSAGRADA: PROFECIA LATINO-AMERICANA

*A atividade de Deus, que ressuscita, cria vida eterna — definitiva — no seio mesmo da vida-que-morre, se fez pessoa humana em JESUS CRISTO. Isto torna sagrado o universo inteiro.*

**Pe. Rogério Ignácio de Almeida Cunha, SDB**

Belo Horizonte — MG

A essência da Vida Religiosa (VR) está no **seguimento a Jesus**. Nele, o religioso — o consagrado — faz experiência de Deus. Esta experiência é contemplação e oração, vida de comunidade, vivenciadas no exercício da missão. O desenvolvimento plurissecular da Vida Religiosa institucionalizou esta experiência no voto tríplice de pobreza, castidade e obediência.

Esta dinâmica vale por si, ou são categorias formais que a história das sociedades, dos continentes e da VR preenche de conteúdos novos a cada curva histórica? Por muito tempo, até alguns anos atrás, era possível considerá-los algo absoluto e imutável. Hoje, a vinte anos do Vaticano II e cinco de Puebla, já se faz pacífica convicção de que são estruturas dinâmicas que conferem autenticidade aos conteúdos que a história passada oferece, rejeitando o que não brota do Espírito.

Nossa pergunta se desloca, assim, de um campo formal e espe-

culativo, em direção à história do continente, melhor, à concretização histórica da VR no continente latino-americano deste fim de século XX. Como consagrar-se para o seguimento a Jesus Cristo num continente marcado pela opressão? Em termos de meditação teológica, a pergunta brota de três pontos de vista distintos: a pergunta dos reis magos, a pergunta do Batista e uma pergunta dos discípulos no alto do monte das Oliveiras.

A gente pode perguntar como os reis magos: "Vimos a sua estrela no Oriente e viemos aqui para adorá-lo. **Onde está o rei dos Judeus que nasceu?**" (Mt 2,2).

Na simplicidade da pergunta atravessaram o deserto e a noite, guiados pela estrela e por uma certeza de esperança. Buscavam a uma criança, rei de uma pequena nação distante, pobre, ocupada pelo gigantesco Império dos Césares. Entretanto, encontram Jesus, prestam-lhe homenagens e voltam. Levam ao grande mundo a boa notí-



cia de seu nascimento. De longe vieram, para longe o levam. Seguir a Jesus é procurá-lo em Belém, fora da cidade, dentro da herança de Davi e Abraão, adorá-lo. Voltar por um outro caminho — não pelo do poder — e levá-lo.

Outro é o ponto de vista do Batista. Do cárcere, “chegou a saber o que Cristo estava fazendo, então mandou dois de seus seguidores ter com Jesus, para perguntar-lhe: — **És tu o Cristo que deverá vir, ou devemos esperar a um outro?**” (Mt 11,2s).

Por causa desta pergunta todo o mundo sabe que o Reino de Deus já chegou. Por sua causa João se faz merecedor dos elogios mais generosos do Mestre. João estava no cárcere precisamente por sua atividade e por sua pregação de precursor. Ele coloca os seus discípulos na escola do Mestre definitivo, cuja vinda ele queria preparar. Diferente da secura caminhante dos Magos, o discípulo experimenta talvez o miasma úmido da dúvida, no cárcere: é assim que ele virá...? Onde as características, as marcas que sonhamos, que desejamos e precisamos para o redentor? A resposta de Jesus simplifica e amplia: olhem o que estou fazendo e sabereis quem eu sou, sabereis que está chegando o Reino. A revelação provocada pela interrogação é como uma despedida do precursor. Ou sem crise, ele curva definitivamente a cabeça: chegado o definitivo, já não conta o precursor, o provisório.

Finalmente, a pergunta pode ser colocada a partir da perspectiva dos discípulos de Jesus:

“Então foram ao monte das Oliveiras: e quando Jesus estava sentado ali, os discípulos foram perguntar-lhe em segredo: — Queremos que nos digas quando é que isto vai acontecer. **Qual será o sinal da tua vinda e do fim do mundo?** Então Jesus lhes disse: Não deixem que ninguém os engane. Tudo isto é apenas o começo do que serão os sofrimentos. Então entregarão vocês para serem maltratados e os matarão, e todo o mundo os odiará por causa de mim... E esta mensagem do reino será pregada em todo o mundo, para que todas as nações o conheçam. É então que acontecerá o fim” (Mt 24, 3-4. 8-9. 14).

Há que seguir pois como os magos: sair do próprio chão e contexto e procurar Jesus, a Salvação, mesmo lá onde não se imagina que esteja. Há que procurá-lo fora da cidade, no entulho do mais desprezado pelo mundo. Ao encontrá-lo, cabe voltar ao mundo para levá-lo. A VR não é contemplar Jesus em Belém, mas fazê-lo contemplar no Oriente: “contemplata alliis tradere”.

Há que viver João, o precursor: do fundo do cárcere da história, dirigir o olhar dos seus para o que acontece. Olhar e ver, com Jesus, que o Reino está quando os coxos caminham, os mudos falam, quando os pobres são evangelizados; e para eles a notícia do reino é alegria e não temor. Papel de João, o provisório, é dirigir o olhar de todos para o cordeiro.

Há que estar prontos, mais que cuidadosos. Seguir, sabendo que se



incorre no perigo da perseguição, selo de autenticidade.

### **1. A experiência de Deus, os votos e o seguimento a Jesus**

A experiência de Deus pode ser vista a partir de dentro ou a partir de fora do Instituto de VR. Os institutos nasceram perante tarefas eclesiais concretas. Ao exercê-las, viveram uma experiência única de Deus na oração, na convivência fraterna, no desenrolar de uma missão apostólica. Ao longo da história de cada instituto, esta experiência se modificou e adaptou as vicissitudes, da sociedade, da Igreja e do próprio Instituto. Através destas mudanças históricas a experiência de Deus, gerada na execução da tarefa histórica, foi internalizada e institucionalizada. Procurava-se assim prolongar a experiência de Deus reproduzindo as circunstâncias nas quais ela surgira pela primeira vez.

Os institutos religiosos foram adquirindo assim identidade e características próprias, de tal maneira que desenvolveram uma auto-compreensão a partir de dentro de si mesmas, sem necessidade de recorrer ao contexto no qual nasceram e cresceram. Parece-lhes, assim, que a sua identidade é a experiência mesma de Deus — tal como o fundador a realizou e os seus sucessores a reviveram — e assim esta identidade é transplantada a outros povos, terras e tempos.

Para descrever o espírito que as gera, as instituições não saem de si para o que se passa fora delas, no

mundo dos pobres, nem mesmo se apercebem de que muitas tarefas geradoras são precursoras de situações históricas. Como completar, com o lado de fora, a busca legítima, ansiosa e fecunda feita dentro?

De fato, a tradição dos institutos de vida consagrada criou esquemas preciosos de identificação da VR. Mesmo se todos os cristãos são chamados à perfeição, mesmo se a VR é um processo de caminhada mais que um “estado” de perfeição, os votos continuam sendo uma característica social, jurídica e teológica dos consagrados. Compreendê-los só a partir de uma leitura do Evangelho é incorrer no risco já conhecido de reduzir as exigências de pobreza, castidade e obediência a conselhos oferecidos a uma minoria. Observá-los só ou principalmente a partir da tradição de institucionalizações pode esvaziá-los fazendo deles regulamentos e tradições perecíveis. O momento e contexto latino-americano desafiam a compreender uma nova profundidade tanto da castidade, obediência e pobreza, quanto da consagração dos que as vivem na radicalidade evangélica.

Puebla detectou quatro tendências da vida consagrada no continente latino-americano: a experiência de Deus, um novo estilo de comunidade fraterna, a opção preferencial pelos pobres e a inserção na Igreja Particular. Os bispos analisam estas tendências sob a consigna geral da “Comunhão e participação”, na qual se resume com todas suas riquezas e ambigüidades o espírito da III Conferência.



Parece-me que podemos tomar a reflexão dos Bispos como transfun- do para a compreensão latino-ame- ricana da VR, que o Espírito recla- ma e exige como em dores de par- to, a partir do coração da histó- ria dos Pobres (Puebla 1134. 5.87-89.1136ss).

Nos votos religiosos se expressa, pois, a firme determinação dos consagrados, de seguir radicalmen- te a Jesus. Ainda que seja pos- sível discutir teoricamente a prio- ridade do “seguimento a Jesus” ou da experiência de Deus — consi- derando-as distintas atitudes, — é certamente mais frutuoso conside- rá-los como um dinamismo único do Espírito. Pergunta-se: como se- guir a Jesus hoje em dia? signifi- ca portanto: onde e como se pode experimentar a Deus neste conti- nente de coxos, cegos, surdos, emu- decidos e, sobretudo, de empobre- cidos pela opressão e repressão?

Há um contexto novo e a nova compreensão terá que reformular as autocompreensões e explicações. O clamor ameaçador dos pobres cria condições e exigências de uma renovação inédita. Em outras épo- cas e terras, certos institutos tive- ram que se reformar radicalmente em direção a uma retomada do pró- prio carisma fundacional; outros institutos nasceram frente à insu- ficiência das organizações já exis- tentes, para cumprir as tarefas im- postas pela vida eclesial. A refor- ma de uns e o nascimento de ou- tros revelou a existência de uma tarefa nova para todos.

Esta tarefa é para nós, hoje e aqui, a Opção Preferencial pelos Pobres, a espinha dorsal de Puebla

e “a tendência mais notável da vi- da religiosa latino-americana” (Pue- bla 733). Frente a ela as congre- gações, institutos e ordens de reli- giosos se sentem, em muitos casos, realmente pressionados a dar um passo vital e radical, cujas conse- quências ainda são desconhecidas. O caminho para o reino de Deus não passa através de nossa inteli- gência analítica, mas através do deserto e da noite, através dos co- xos e pobres, através do “desas- sombro” (a parresia) dos apóstolos e seguidores de Jesus perante os reis e príncipes (Atos 4,1-22).

A Opção Preferencial pelos Po- bres faz do seguimento a Jesus uma luta radical pela justiça, no seio da qual se desenvolvem novos estilos de viver em comunidade a experiên- cia do Deus que “fez obras podero- sas: derrubou os poderosos de seus tronos e elevou os humildes” (Lc 1,51ss).

Este dinamismo do Espírito na América Latina afeta a VR não apenas para além das fronteiras congregacionais, mas para além dos limites continentais, numa gigantes- ca versão do “Potencial evangeli- zador dos Pobres”. Quando os po- bres na América Latina são real- mente evangelizados, quando o aproximar-se do Reino de Deus é uma boa notícia para os pobres da América Latina, então eles evan- gelizam a todo o mundo.

Como os reis magos, os religio- sos — Pobres — marcham através de trevas, guiados em direção ao desconhecido unicamente por uma estrela, a certeza da esperança, a qual oculta e marca a entrada da



cidade onde reinam a riqueza, o saber e o poder.

Como João Batista — o Casto — há que saber-se precursor e provisório, há que apontar em direção ao “Outro”, de cujo amor o nosso não é mais que pobre réplica; dirigir o amor ao coxo que caminha, ao cego que vê, ao pobre que se alegra com a notícia do Reino.

Como os apóstolos, é necessário estar atento, não se deixar enganar por falsas sirenes e ilusórias miragens, animar-se de obediência: a coragem profética de não temer os reis e príncipes, mas pregar obstinadamente o Deus vivo, Padrinho do Pobre.

## **2. A experiência de Deus, o “Padrinho do Pobre”**

O que há de mais antigo e genuinamente cristão é que não há verdadeiro cristianismo sem o sentido do pobre, porque ele é a matriz do amor ao próximo (Lc 10,25; Mt 25,31ss). O Cristianismo é a realização misteriosamente histórica de uma relação profunda e “preferencial” entre Deus e o Pobre.

Desde a comunidade primordial (Atos 2,44; 4,32) e desde os seus primeiros momentos de organização e expansão (Atos 6,1-7), a Igreja compreende o serviço ao pobre como uma forma de fidelidade a Deus. A história da caridade cristã e dos movimentos pauperistas enriquece continuamente esta genuína tradição judeu-cristã. Entretanto, a Igreja latino-americana leva este esforço a um novo grau de

profundidade teológica, de eficácia histórica e genuidade religiosa de seguimento a Cristo. A emergência histórica dos pobres, a aproximação entre o povo pobre e o aparelho institucional eclesiástico, se fizeram o fundamento histórico, a base teológica de uma nova fé feita práxis, de uma nova prática religiosa cristã encarnada na luta profundissimamente humana do pobre.

Esta ligação radical entre Deus e o pobre é uma das heranças mais saborosas e fecundas, legadas pelos profetas (Is 1,10-17; 58,6ss; Salmos 9; 10; 17; 18; 22; 34; 72; 137; 146; o Benedictus) e através de Maria Virgem, a Pobre. Assumir a causa do Pobre como a causa de Cristo exige pois responder a duas questões, uma prática e uma reflexão teológica. Como se realiza esta relação na América Latina? ou seja: quais são os dinamismos históricos que realizam e fazem visíveis os anelos do Espírito que lança lá do profundo âmago do coração latino-americano o brado “Abba — Pai”? E ainda: qual é a expressão teológica desta predileção, predileção tão carinhosa?

Deus tem pelo empobrecido um amor de predileção.

Deus é vingador do oprimido e libertador de seu povo. Disto dão testemunho abundante Isaías e os Salmos (Is 41,14; 43,14; 14; 44,6. 24; 49,7; 60,16; 59,20; 60,13; Salmo 19,15; 78,35; Jó 19,25; Jer 50,34). Javé defende o seu povo porque é desprezado e abominado pelos nagãos e escravo dos tiranos (Is 49,7).



Deus não faz acepção de pessoas (Gn 2,6; Dt 1,17; 16,19; Mc 12,14; Jo 7,24; Lev 19,15-18; Prov 29,21; 24,25; Is 10,2; Mi 3,9-11; Jer 5,28; 23,5-6; Ez 22,12; Salmo 72,4.14.12). Exatamente por isso ele defende e ama aqueles em quem a sua imagem é discriminada por uma “acepção de pessoas” que busca a ciência no “dia” dos homens, e não a sabedoria na “noite” de Deus, que prega aos ricos a esperança — em vez de pregar a boa notícia aos pobres —, que promete aos poderosos tranquilidade e não gozosa justiça aos perseguidos. Fazer acepção de pessoas é exatamente isto: dedicar preferência aos ricos, bem-vestidos de anel no dedo (Tiago 2,1-9).

O rei ideal, o governante segundo o coração de Deus, é aquele que “protege os humildes do povo, salva os filhos dos pobres, arrasa os opressores... ele liberta o pobre que o invoca e o indigente sem ajuda” (Salmo 72,4.12).

A família latino-americana tem sumo respeito por uma instituição cultural e religiosa tipicamente popular: o padrinho. O padrinho goza respeito e confiança. Ele dá sua “bênção”, ele e a madrinha é que “batizam” a criança — e não o padre ou os pais. A ele cabe proteger a existência e garantir a educação de seu afilhado. Como com-padre, é confidente, apoio e conselheiro dos pais, os substitui e socorre.

Deus é precisamente isto para o **Pobre**. Deus é Pai de todos. Para os pobres, além de Pai, é **Padrinho**.

### 3. A solidariedade consagrada

O “modelo de vida pobre” é exigência evangélica a todos os que crêem em Cristo (Puebla 1134, 1148; Medellín Docs 1;2 e 14). Entretanto, a pobreza dos consagrados a Deus foi durante algum tempo compreendida e explicada como “fuga mundi”, ou seja, como uma separação, afastamento dos homens. Puebla intenta restabelecer esta característica da VR segundo a exigência da “realidade escandalosa dos desequilíbrios econômicos na América Latina” (Puebla 1154): “os religiosos vivem de maneira radical esta pobreza exigida a todos os cristãos” (1148).

O que é então “radicalizar”?

Como processo humano, a pobreza é uma carência de bens elementares à qualidade humana de vida, e é portanto um “mal em si” (Medellín Doc 14,4s; Puebla 1134ss).

**São Pobres** as pessoas que carecem destes bens. Hoje em dia se faz sempre mais evidente que isto é resultado de um processo histórico de **empobrecimento** estrutural, decorrente do sistema iníquo de produção, circulação e distribuição de bens, de saber e de poder. Pobres são portanto os empobrecidos pela sociedade. Este empobrecimento é um processo de dominação que impede a Comunhão e Participação, constituindo portanto uma injustiça estrutural que atenta contra Deus, fazendo-se uma manifestação histórica e societária de um mistério de pecado. Mesmo aqueles grupos humanos que poderiam ser considerados po-



bres, por não fazerem parte da sociedade que gera a riqueza, são empobrecidos, porquanto gradual, mas violentamente forçados a se assujeitar a seus ditames e sua expansão.

**Fazem-se pobres** hoje em dia muitas pessoas que se solidarizam com os empobrecidos carentes para prestar-lhes serviços “realistas” (Puebla 339) que venham corrigir os efeitos do empobrecimento e eliminar as causas históricas da carência desumanizante. Esta solidariedade percebe de imediato que o estado de pobreza e carência não é meramente uma falta de coisas, ainda que culturais — mas impõe regras de uma dolorosa **luta pela vida**. Mais que unicamente empobrecidos, os carentes, ignorantes e impotentes **são considerados** tais porque não dispõem do que a cultura dominante e dominadora considera valores materiais, culturais ou políticos. O pobre julga segundo outra escala de valores, sua riqueza não é a do dominador, sua sabedoria não é a ciência do opressor, seu poder não é a força violenta do poderoso.

Pobres — empobrecidos e solidários — são então aqueles que se assujeitam a um exercício de ascese histórica. A carência imposta por necessidade histórico-social de uma luta própria ou apropriada por solidariedade **exige** que a gente desenvolva características extremamente semelhantes a valores evangélicos: frugalidade, austeridade, simplicidade, abertura, camaradagem. Tais qualidades humanas já são em si uma crítica radical à pressão consumista, ao es-

banjamento perdulário consumista e farisaico. Não é o caso, então, de luta para ser um **sinal** de libertação, mas de se entregar à **luta pela libertação**. Precisamente isto é que pode consagrar a Deus. Esta luta é, no mundo, sinal vivo de que a esperança não será frustrada (Rom 5,3ss). Nesta luta não se trata de “libertar os pobres” — como se os ricos, os não-pobres, já estivessem libertados, como se a riqueza pudesse ser solução ao problema histórico concretizado no empobrecimento institucionalizado. Ao contrário. Trata-se de que única e exclusivamente a realização cabal dos anelos dos pobres resultará em justiça e “integral libertação” para **todos**. É isto que temos que consagrar e radicalizar.

O religioso se consagra a Deus nesta solidariedade e é consagrado por Ele **para** esta luta. Nele, no consagrado, torna-se sagrada a luta do pobre. Nele o sinal de libertação que é a luta do pobre se faz sinal sagrado de que Deus vem através da luta do pobre, um sinal vivo de que a luta do pobre pela vida e pela libertação é uma luta sagrada, uma “maranatha” na qual o Senhor nos vem. A Vida Religiosa é um sinal de que a luta do pobre pela justiça torna sagrado o mundo, é um sinal histórico da justiça do Reino de Deus. A justiça é o Reino, e sem ele ela não é.

A consagração religiosa não pode, assim, ser uma fuga perante esta luta, mas sim perante o “mundo todo colocado no maligno” (1 João 5,19). Nela, a dicotomizante separação entre pobreza “religiosa” e



pobreza “humana” ou “material” não é reproduzida, mas superada. Perante os pobres, a VR não é um afastamento, mas uma aproximação. Fazendo-se pobres **com** os pobres e até mesmo **como** eles, o consagrado pode desenvolver as virtudes do “pobre de Javé”. A Vida Religiosa é uma consagração do cristão, ou seja, do que há de mais profundamente humano, um sinal explicitado de que tudo o que é cristão já é consagrado pelo Batismo no Espírito.

O cristianismo não se reduz a uma esfera ou região de realidades específicas, sagradas, separadas do profano. Muito mais profundamente que isto, ele é a sacralização, a consagração de tudo em Cristo, a elevação de tudo em direção a Deus. É a atividade do Deus que ressuscita, cria a vida eterna — definitiva — no seio mesmo da vida-que-morre. Isto se faz pessoa humana em Jesus Cristo. Ele torna sagrado o universo inteiro. Consagrar a Deus significa então **descobrir** que Deus está presente, **mostrar** ao mundo este Deus presente e oculto **oferecer** aos homens esta presença salvadora. Inversamente, ser consagrado **por** Deus é saber-se explicitamente chamado à luta que nasce desta presença nas “dores de parto da criatura” que geme “na expectativa” de ser revestida de Deus (Rom 8,23 e 2 Cor 5,2).

Esta consagração do Religioso é esperança e gozo para o pobre que vê nele a boa notícia de que Deus está aí — Yahweh. Ela constitui para os que não ouvem o clamor do Espírito, mas, ao contrário, “ma-

tam os profetas e apedrejam os mensageiros de Deus”, um tremendo juízo de condenação (Lc 13, 34-35; Mt 23; 25,41ss), um machado na raiz!

Assim, a solidariedade consagrada como “Pobreza Religiosa” radicaliza a consagração e consagra a radicalização. Ela radicaliza o seguimento a Jesus Cristo, a descoberta do Deus-conosco, a escuta do clamor do Espírito no fundo do coração dos empobrecidos. Ela consagra o “machado posto à raiz” do sistema iníquo de produção e re-produção de morte e aniquilação. Esta é a radicalidade mesma de Jesus, cuja aniquilação deve ser reproduzida em nós, como o próprio sentido de sua vida:

“Ainda que ele tivesse a natureza e o poder de Deus, não quis considerar como propriedade privada seu direito de ser igual a Deus. Mas, deixou de um lado o que era seu e tomou a natureza de servo. E, como tinha a forma de homem, humilhou-se, e por sua obediência foi até à morte, sim! até a morte vergonhosa da cruz do escravo” (Fil 2,5-8).

#### 4. O Deus presente no coração dos pobres

A vida das comunidades de religiosos orantes e de vida ativa é então “um sinal cristão de que o Deus que se encontra pela oração no coração de cada homem é o mesmo que se faz presente na fraternidade que se constrói dia-a-dia. E é o mesmo que se revela pela práxis política na história do povo” (1). Orar e contemplar a



Deus já não é sair da luta e apontar à miragem de um Deus longínquo, mas a inserção dos que peregrinam para o Reino. A oração não é um lugar sem lugar — utópico —, mas a esperança na vicissitude, a força na impotência, a sabedoria na loucura de uma luta insana, formidável, que é para os judeus — ou seja, para os que se crêem piedosos — um escândalo, para os gregos — ou seja, para os que monopolizam o saber — uma verdadeira loucura. E para os romanos — os donos da força e do poder — uma utopia visionária e atéia. A “oração na ação” é o lugar apropriado do encontro com Deus.

O lugar da contemplação é o deserto, mas não como lugar fora do convívio dos homens, mas como o caminho do povo em direção ao Reino prometido. Lugar da contemplação e da experiência de Deus é, mais que o templo aonde se dirige o sacerdote apressado, a margem da estrada, onde jaz semi-vivo o filho de Deus. O silêncio, a atitude de recolhimento já não são então a raiz mesma da contemplação e experiência religiosa, mas sinal do silêncio vivo do Espírito que clama, expressão religiosa do inefável da luta, sacramento do Deus que está presente mas não se esgota na luta. Sacramento de uma transcendência que não é ausência, mas vivificação do humano, marca e semente da vitória em meio à tribulação da luta.

O dinamismo privilegiado desta experiência é a “inserção”. Dá-se este nome à formação de comunidades — geralmente pequenas —

em que se vive segundo o nível e estilo de vida dos pobres e entre eles. Esta inserção ainda não é tudo, nem é mesmo o único modelo concreto de VR hoje, embora seu desafio seja o mais forte. Ela tem que ser uma verdadeira descoberta do pobre como o predileto de Deus, como o sujeito emergente da história, o sacramento da libertação. Isto não acontece sem uma informação pormenorizada e objetiva acerca da vida do pobre e a formação acurada de uma consciência crítica na qual o “solidário” oriundo de outra classe social ponha ao serviço da luta do pobre todas as suas forças, especialmente a cultura. A escola adequada para esta formação é uma diuturna prática popular. A partir daí, a inserção é muito mais propriamente a atitude humana de pôr-se ao “serviço realista” da causa do pobre e a escola da luta pela justiça para todos, do que um conjunto de características sociais visíveis. Entretanto, não há outra escola em que fazer este aprendizado, nem outros professores...

## 5. Experiência de Deus na comunidade fraterna

Sendo o voto de pobreza a expressão da experiência de Deus na luta solidária, a castidade religiosa consagrada é primordialmente o lugar em que se condive com os irmãos o Deus vivido e contemplado no compromisso da solidariedade. Se a pobreza acentua a “luta solidária”, a castidade consagra a comunhão da convivência fraterna, seja **como** empobrecido, seja **como** solidário, mas, em ambos os casos, com o irmão igual-



mente consagrado a e por Deus na VR para a libertação de todos.

A experiência do pobre e a espiritualidade que resultou dela imprimiu à vida religiosa comunitária um novo estilo. A vida das comunidades já não é rigidamente regulada por normas consideradas objetivas e imutáveis. Também o conceito do "encontro intersubjetivo" como lugar próprio da experiência de Deus já não basta para fundamentar a VR num continente no qual a maioria esmagadora dos homens não tem as condições de desenvolvimento pessoal - humano que isto supõe.

A castidade — também na acepção objetiva de consagração da sexualidade ou de solidão e abstinência matrimonial — é, ao longo da tradição cristã, expressão do mistério da comunhão de amor. Entretanto, muitos de nós vivemos, pelo menos até o Vaticano II, uma VR pautada por regulamentos definidos e objetivos e uma castidade identificada com celibato, virgindade, continência sexual, solidão afetiva. A irrupção da subjetividade provocou um passo à frente, um aprofundamento desta concepção. Este passo foi sentido como uma mudança, por vezes violenta, nas relações entre homens e mulheres, na convivência comunitária. Valorizou-se o matrimônio, a sexualidade, a comunhão fraterna íntima e recíproca. Muitos religiosos preferiram — também por motivos revolucionários — a comunidade matrimonial, enquanto outros viveram na solidão uma condição estrategicamente útil, eventualmente necessária. Exaltou-se a reciproci-

dade até o extremo de considerar a homofilia como uma condição normal e até desejável para as comunidades não "mistas" de religiosos. Superou-se em muitos casos o medo da sexualidade ou uma concepção maniqueísta do pecado "carnal". Apesar disto tudo, o sexo continua sendo um desafio misterioso, tão misterioso quanto a subjetividade e a própria humanicidade.

Também aqui a emergência histórica do pobre lançou uma luz inquietadora. A injustiça se fez presença obsessiva na consciência de muitos cristãos. O cuidado com regras objetivas de organização da convivência, a atenção exclusivamente voltada para o subjetivo, faziam da VR um cuidado centrado sobre si mesmo, uma preocupação com a própria identidade concebida como conjunto de características originadas de esforços próprios. Religião era, além disto, concebida como um mundo à parte do secular, com existência e consistência próprias. Religioso seria então o homem de oração, solitário, que vive segundo regras determinadas e numa casa separada das demais, cumprindo tarefas consideradas especificamente religiosas. De fato o foi por muito tempo e muito legitimamente. Isto levou entretanto os institutos a se fecharem em si mesmos. Frente a este fechamento auto-identificador e quase narcisista da VR, "a presença obsessiva da injustiça na consciência de muitos cristãos desmascara a situação 'instalada' da VR" (2).

Esta instalação tinha dois fundamentos ilusórios: a ilusão de que



a identidade histórica de um instituto venha exclusiva ou principalmente de dentro, de seu cuidado com as próprias regras e obras; e a ilusão de que a VR possa ser um "sinal" da escatologia sendo separada e isolada do processo histórico da sociedade. Concebia-se a castidade, assim, como uma prefiguração do Reino parusíaco, onde os homens serão "como os anjos de Deus, que não se casam". Assim, o voto de Castidade, mais que os outros dois, era considerado uma consagração, o fundamento mais intocável da VR.

Estamos neste vértice. O desafio de caminhar adiante exige também que não se jogue fora, com a água suja, a criança...; que, por respeito aos contemporâneos, não lancemos pedras sobre os antepassados. A partir desta base podemos descrever de maneira concreta o que possa significar a afirmação de que o pobre, a experiência de Deus presente na luta do pobre, evangelizou a vida religiosa consagrada.

Penso que esta evangelização pode ser explicitada em cinco pontos, acenados aqui com clareza, não para condenar a quem quer que seja, nem muito menos para desprezar e esvaziar costumes e conquistas, mas para acentuar a conversão pessoal e estrutural exigida pela Opção preferencial pelos Pobres, já tão conhecida, propalada e, em muitos casos, acusada de inflacionária e verborrágica.

1) A emissão dos votos, a consagração formal e a vida normada por legítimos princípios necessá-

rios de organização comunitária não fazem do Religioso uma pessoa já convertida e libertada ou consagrada, nem isenta os institutos da imperiosa necessidade de uma "conversão estrutural" como diria Puebla.

Também as estruturas de organização da vida religiosa como organização humana social têm sua marca de pecado. Nelas se exprime a sede humana de poder, a opressão do súdito, especialmente da mulher, a convivência subliminar e incôscia com o sistema político de poder dominador. Um longo e difícil caminho de conversão pessoal e estrutural espera pela VR! A emergência histórica dos oprimidos ressalta a atenção que as congregações velhas e novas têm dado ou negado aos pobres, aos negros e índios, à mulher como tal. Para se tornarem religiosos, os pobres, operários e camponeses, têm que se assimilar a uma outra classe social; os negros e índios têm que negar a própria cultura e identidade étnica; a mulher tem que mistificar ainda mais a sua sujeição ao homem. É necessário abrir e encarar com coragem esta reflexão.

2) Esta necessidade de conversão leva a renunciar a uma forte tentação. A VR não pode ser considerada uma grandeza em si e para si própria. Nem mesmo as estruturas da vida consagrada podem ser sacralizadas. A consagração tem que ser uma libertação, tem que ser criadora de Comunhão e Participação, não argumento de rigidez sacralizante. A VR não se pode deixar isolar do povo cristão, desde que ela não é um sinal



de si mesma, mas um sinal da presença de Deus no povo cristão. Se o religioso é sinal desta presença, não precisa de distintivos: mas se perde o sabor, a ponto de precisar de distintivos, com que é que se salgará? Deus está presente no amor, na doação, na comunhão fraterna e matrimonial, na continência, na solidão e na solicitude...

A par desta inserção no povo, a VR ganhará em buscar um caminho que supere e mesmo rompa sua identificação tão forte quanto implícita com a estrutura jerárquica institucional da organização da Igreja como aparelho social. De fato, ela não se constitui na ordem da hierarquia ministerial, mas na linha da igualdade radical entre todos os batizados (LG 44). O religioso é o "mais igual ainda" entre iguais: um sinal da igualdade de todos!

3) Principalmente, há que reconduzir a VR à sua fonte mais legítima que é a experiência cristã de Deus-em-nós. A "fuga mundi" é afastamento das estruturas de pecado (quer dizer, hoje, riqueza, saber e poder) que constituem o mundo das trevas. É portanto uma aproximação, uma inserção de solidariedade com aquele com o qual se identifica a causa de Jesus Cristo (Puebla, Mensagem). A experiência do Deus em nós é um processo quotidiano no qual nós tomamos consciência de que o Reino está sempre mais adiante. A gente tem que se tornar sempre mais "cristão" e cada estágio ou momento desta caminhada é relativo, é uma função do escatológico. Nesta caminhada se manifesta

e se supera sempre de novo a distância entre o apelo de Jesus Cristo e a realidade humana e toda outra dicotomia produzida pelo pecado, nomeadamente a dicotomia entre religioso e secular, entre profano e sagrado, entre temporal e sobrenatural.

Na experiência de Deus em nós através da luta do Pobre, a VR supera os limites de uma auto-aceitação e também de uma aceitação dos outros como diferentes. A Castidade consagrada é o mistério da comunhão fraterna que faz dividir com os irmãos consagrados a solidariedade do serviço aos pobres, sem deixar de ser renúncia ao matrimônio e continência sexual perfeita. Ela é a própria atitude de Cristo que se lança totalmente nos irmãos e é ressuscitado por Deus. Este lançar-se — aniquilamento e kénosis — se faz corpo na convivência do dia-a-dia. É necessário conquistar uma identidade de ressurreição, que não resulte do cuidado consigo mesmo ou com a organização do Instituto, não resulte apenas da execução de certas tarefas consideradas apostólicas, nem de uma especialização, ainda que ampla, necessária e legítima. A questão é mergulhar nas origens da própria VR, na morte e ressurreição de Jesus. A comunidade religiosa se faz sinal da ressurreição.

Iniciada e feita vida no compromisso pela justiça, a contemplação se faz, na vida casta e comunitária, uma vivência diuturna e carinhosa de Comunhão e Participação, experiência de um Deus feito de mãos e pés, de vozes e olhos, de



pequenos ruídos e grandes momentos. Sem a vida comunitária, a luta correria o risco de esgotar-se em exterioridades ilusórias, de afogar-se em desrespeito à personalidade de cada um. A castidade é o chamado a um respeito mais profundo pelo indivíduo e seus relacionamentos pessoais, afetivos e emotivos. Nela se desenvolve uma libertação individual que não é nem a principal nem mesmo suficiente, mas é também necessária e carregada de uma importância por vezes decisiva.

4) A Castidade se anima, pois, de um dinamismo profundo e incisivo, que é o respeito à pessoa em sua integridade corpóreo-espiritual, em seus dinamismos vitais psicológicos e somáticos (no sentido integral do termo). Esta experiência cristã de Deus-conosco e em nós exige que se tenham mais em conta as pessoas que as estruturas. Num estágio antropológico no qual a vida humana era quase submergida por forças cósmicas, nasceu o cristianismo como defesa absoluta do homem frente à natureza. O Deus de Israel e de Jesus Cristo é o Senhor absoluto das forças naturais do cosmo, e este aparato formidável de massas, forças, vertiginosas profundidades e insondáveis alturas, não é nada mais que o pedestal preparado pelo criador para a sua criatura preferida, o homem. Com o nascimento das filosofias e do pensamento chamado racional, afirmou-se a humanidade e pouco a pouco impôs ao mundo cósmico seu ritmo humano. Entretanto, esta autonomia e soberania humana se desenvol-

veram e conceberam através e a partir de uma perspectiva individualista. Distinto da natureza, o homem ainda é compreendido como fundamentalmente feito de natureza, de elementos e dinamismos plasmados por ela: carne, ossos, sangue, membros, sentidos, sentimentos, família, constituição psíquica. Ora, esta visão fisicista do homem parte essencialmente do indivíduo e do que ele tem. A descoberta e afirmação da racionalidade do homem significaram durante longos séculos a descoberta e afirmação da racionalidade do indivíduo. A exasperação da racionalidade e do individualismo ao qual chegou a modernidade faz necessária uma vez mais a defesa radical do homem, sobre-explorado pela racionalidade produtiva e organizadora, massificado pelo individualismo que rege a estruturação societária. Em nome do indivíduo amassam-se aqueles que não conseguem impor-se como tais. E mais: a modernidade mitificou também a própria sexualidade humana, erigindo-a como valor e critério superemos, reduzindo-a à diferença meramente fisiológica e funcional entre os indivíduos da espécie humana, em tudo regida pelas leis naturais que se concretizam também nos animais. Os resultados mais visíveis são a destruição do cosmo em nome do progresso, o desprezo radical por todo o homem que não tenha meios de participar da riqueza, da ciência e do processo de organização social e, "muito especialmente" a dupla agressão e marginalização da "mulher destes setores sociais" (P 1135,nota).



Tradicionalmente se concebe a Castidade com relação quase exclusiva à dimensão sexual e matrimonial dos homens e mulheres consagradas. A atenção que se dedicou à emocionalidade e afetividade de uns e outras foi um esforço de romper esta exclusividade. Com o Concílio Vaticano II irrompeu na Igreja o respeito à subjetividade e, portanto, à autenticidade dos afetos e emoções, à responsabilidade do relacionamento interpessoal. Nestas compreensões se faz presente a concepção hebraica e cristã (e conseqüentemente bíblica) de "corpo", tanto como estrutura carnal como o "que une os homens entre si, podendo tornar-se até mesmo termo jurídico para 'parentesco'"(3). Esta noção judia de "basar" traduzida normalmente em grego por "sarx" foi compreendida pela teologia política alemã atual como base bíblica para a compreensão da dimensão política, o que João Paulo II chamaria "hipoteca social" da propriedade privada e do poder pessoal sobre a sociedade.

5) O Cristianismo — a VR através do voto de castidade — é, pois, chamado a defender uma vez mais a pessoa humana. Há que superar a racionalidade tecnocrata que absolutiza a produção econômica, através de uma re-valorização das forças antropológicas que são a racionalidade mítica como sensibilidade ao mundo vivo, a emocionalidade e afetividade como sensibilidade ao belo, simples, grande, sensível... Há que redescobrir a narratividade mitológica, o entusiasmo ritual, o sentido profundo

de gestos "inúteis" porque não produtivos de bens, ainda que o sejam de sentido e emoção. Entretanto, isto não se pode fazer como um retrocesso e volta ao naturismo semi-mitológico pré-racional, pré-historicista, pré-científico. Qual é o passo à frente?

O chamado mais crucial é portanto o da defesa da grande maioria dos homens através de uma nova organização social que supere o individualismo, a compreensão individual da liberdade, a organização social baseada unicamente na produção e concentração de bens econômicos. Torna-se sempre mais evidente que qualquer saída para fora do capitalismo tem que ser socialista. Entretanto, os socialismos estabelecidos hoje — socialismos comunistas — são irmãos gêmeos da racionalidade economicista centrada sobre o indivíduo, que é o capitalismo.

Sem fazer do voto de Castidade um chamado ao socialismo, pode-se, entretanto, descobrir tanto o papel politicamente estabilizador do conceito individualista, sexista e emocionalista de Castidade e Celibato, quanto o perigo anticapitalista que representa o tomar consciência do sentido político do corpo e da pessoa humana. De maneira mais simples e modesta, a Castidade tem uma última lição: é necessário ter mais confiança no povo, no povo oprimido e emergente, do que nas estruturas institucionalizadas que organizam a VR. Este povo há de converter os religiosos, mais que a institucionalização de regulamentos e regras atualizadas de vida.



Há dois fenômenos que inspiram e ilustram esta afirmação. De um lado, há relativamente poucas congregações que não aceitam ou não afirmam querer e buscar uma renovação. Uma boa maioria das que se estão renovando procuram fazê-lo através da chamada "inserção" no povo. O primeiro fenômeno é o entusiasmo do discurso, a abundância de análises e considerações, que desaparecem como areia entre os dedos a cada vez que se trata de **fazer**... Invocam-se necessidades de formação do pessoal jovem, de melhor preparação do pessoal já maduro, de incapacidade físico-psicológica do pessoal adulto; invocam-se princípios jurídicos de ereção canônica, de necessidade organizativa de ereção de obras, de aprovação por parte dos centros europeus da congregação, de necessidade de pessoal nas obras já existentes, constroem-se argumentos com a não aceitação por parte de alguns ou muitos dos irmãos, dificuldades de manutenção econômica e incompatibilidade entre exercício de profissão assalariada e vida consagrada — principalmente com relação a horários de orações e refeições.

O segundo fenômeno se refere às comunidades que, de uma maneira ou outra, superaram estes obstáculos. Imediatamente se sentem — a maioria das províncias — dispensadas de assumir o trabalho exigido por tais comunidades "inseridas", menos ainda procuram re-estruturar a província com vistas a este projeto. A comunidade "inserida" passa muitas vezes a desempenhar o papel de "cartão de

visitas" para quem queira dizer a todos que sua congregação já fez sua opção pelos pobres. Em nome desta "experiência" nega-se a outros a possibilidade de seguir o caminho penosamente aberto. Com isto o que se consegue é esvaziar e isolar estes esforços, assim como a cooptá-los e recuperá-los como elementos estabilizadores. Decididamente abandonados psicológica e socialmente pelo instituto, os que tiverem sincera intenção de trilhar esta via, têm que depositar suas esperanças no **povo**. Seu único — ou quase único — caminho de saída é a certeza de que o povo **pobre** acabará evangelizando as congregações. E isto significa muitas vezes ter mais confiança "nos pobres" a quem consideramos destinatários de nossa missão, que nos irmãos a quem temos o direito de considerar companheiros de caminhada e irmãos no Espírito que sopra onde quer. Isto acarreta o não deixar-se desviar nem desanimar pela aridez ou a multidão de problemas vazios que dominam a vida da comunidade consagrada.

A Castidade nos faz compreender, pois, que é necessário passar por uma longa aprendizagem de prática popular, para tomarmos consciência de que é muito mais importante a fome da população que o horário de oração. É muito mais salvífico participar ativamente nas organizações populares nas quais se articula a emergência do povo-sujeito (associações, sindicatos, centros sociais, escolas populares, clubes de operários, de mulheres, jardins de infância) do que curar entre quatro paredes as neuroses resultantes da estreiteza de



horizontes, da repressão sexual, da castração psicológica.

## 6. A solidariedade profética

O contemplar a Deus na caminhada solidária e peregrina ao lado do empobrecido, o novo estilo de comunidade como partilha do Deus experimentado na inserção solidária, encontram sua aceitação por parte de Deus, quando se fazem responsáveis de profecia. Quer dizer, ao aceitar a doação, Deus a premia com o dom de repercutir profeticamente.

O deslocamento da prioridade na VR, de uma experiência mística na contemplação extásica (do êxtase) para uma contemplação de Deus na experiência histórica do empobrecido não é uma simples mensagem do primado do objeto ao primado do sujeito e, portanto, do primado do sujeito à prioridade do contexto sócio-histórico. Este deslocamento sócio-cultural é, sim, fundamental e concretiza muito detalhadamente o primado da práxis sobre a teoria. A conclusão vai mais além: a dimensão teológica da VR não se esgota no histórico, a profecia não se esgota na missão. Entretanto, não há profecia sem práxis, seja a práxis da palavra-gesto, seja a práxis do gesto-palavra. De uma parte isto significa uma primazia do feito sobre a proclamação, mesmo no nível cultural e filosófico. De outra parte é a precedência do feito "ressurreição" sobre o feito "pregação" ou contemplação. Neste século XX latino-americano, a experiência de Deus na missão detém a fundamen-

talidade frente à experiência de Deus na inserção (pobreza), ou na comunhão fraterna (castidade).

Frente aos pobres, esta profecia de solidariedade inserida e partilhada, é um anúncio gozoso de que o sentido da luta do pobre é o Deus nela presente. Para o sistema estabelecido, para o rico, sábio e poderoso, um juízo de condenação. É o que podemos ilustrar em sete passos de uma reflexão de fé sobre a obediência.

1) O potencial evangelizador do pobre contesta a mediação do rico que pretende "ajudar" o pobre e comprar assim tranqüilamente a salvação, concedendo-a ao pobre. O rico já não é para o pobre nem fonte de esperança nem um salvador. Ao invés, o pobre é que é para o rico o mediador de salvação e libertação. Única e exclusivamente a justiça para com o pobre pode salvar a todos, especialmente aos ricos. Qualquer outro dinamismo salvador deverá ser a ele acoplado. O pobre é a condição de possibilidade de que virtudes ou dinamismos religiosos tenham real sentido e concreção evangélica. Converter-se ao pobre é a exigência inderrogável de Jesus, o pobre.

2) A inserção solidária contesta as obras tradicionais dos institutos de VR, nas quais o paternalismo e assistencialismo satisfazem a bondade do coração de homens e mulheres até mesmo muito bem intencionados. Em sua atenção — até mesmo preferencial — não percebem que o pobre não é objeto de atividade salvadora ou evangelizadora, mas sujeito da libertação. Já



não é possível conceber que haja pessoas libertadas que se dediquem a libertar aos pobres de sua pobreza. Necessário é, isto sim, libertar a todos do sistema de injustiça que sobrevive a expensas do pobre feito objeto, considerado incapaz e impotente. Na luta consciente do pobre latino-americano emerge um novo sujeito histórico da sociedade. Nesta emergência reprimida se manifesta a cruz de escravo na qual se cravou o rei desnudado e flagelado.

3) A solidariedade na carência, na simplicidade, na abertura e na luta pelo dia-a-dia contesta a identidade religiosa nascida na atitude paterna de ajuda e assistência. O pobre evangeliza o religioso quando lhe ensina que Deus está na reunião sindical pela justiça, mais que no silêncio alienado à luz de velas na capela ou nas rubricas do breviário de corte dourado, vermelho ou piedosamente derretido por longas horas de reza. A oração tem que crescer em direção a uma nova plenitude; a vida não é reduplicação ou aplicação do comportamento de quem faz orações, mas inversamente: a oração celebra e consagra — em silêncio profundo — a vida, a luta, faz da libertação garantia e princípio de salvação (arabón: 2 Col 22; 5,5; Ef 1,14; Rom 8,22). A oração é o clamor do Espírito que brada no coração da criatura. O silêncio do meditador é instrumento e espaço interior, as velas são as diretrizes, as fórmulas constituem os “Exercícios” quiçás quotidianamente necessários, mas que não perfazem a oração enquanto tal. Exercitar-se é adquirir a capacidade a ser exercida e vi-

vida: capacidade de penetrar além das circunstâncias, de superar os limites históricos e locais, em direção à amplidão do divino presente na luta humana. O exercício, necessário, não é constitutivo, mas preparatório à vida. A oração não é seu exercício em condições alheias à vida e dela isoladas, mas a vivência da atitude profunda do que contempla a Deus presente no homem. Nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, a escolha não se faz na meditação ou contemplação prevista e metodicamente induzida, mas na vida para a qual os Exercícios desenvolvem forças e capacidades espirituais.

4) A evangelização utópica da profecia solidária contesta, em nome da ressurreição e da emergência histórica, a todo realismo que considere definitivos e irrevogáveis os fatos, especialmente os que constituem e estabelecem a opressão social e histórica. O totalitarismo nazista, como o nazismo da “Segurança Nacional” persegue, em nome do realismo e da pátria a todos os que considera utópicos e apátridas (4). Poucas coisas impedem tanto a renovação da VR como a consideração pseudo-realista dos condicionamentos e fatos econômicos, políticos e policíescos. Em nome de semelhante realismo se considera intangível e imutável o sistema dominante — mesmo quando se diz que ele é pecaminoso.

5) A solidariedade na luta quotidiana como na luta econômica e política do pobre como classe contesta a veracidade de algumas afirmações ideologicamente tidas como certas, alguns “ideologemas” correntes:



— “Temos que tirar o dinheiro dos ricos e dá-lo aos pobres.” Neste caso, o problema é reduzido a uma questão de “ter” dinheiro, de tal maneira que quem o tem já está libertado. O que acontece é que se tira o dinheiro dos ricos usando os mesmos mecanismos que eles mesmos criaram e utilizam. O uso destes meios termina por plasmar à sua imagem e semelhança os bem intencionados Robin Hood e Zorros... O maior engano é, entretanto, a concepção individualista **de produção e de distribuição** da riqueza. De uma parte, se separam as duas coisas, que no sistema capitalista estão sempre vinculadas pela posse privada dos bens de produção. Os bens capitalistas não pertencem a quem os produz, mas a quem detém a propriedade privada dos meios de produção, e os produtos são distribuídos exclusivamente por eles, primordialmente ou entre eles mesmos, ou em proveito deles. Por outro lado, a riqueza produzida não é fruto de laboriosidade e inteligência individuais, mas de um sistema sempre mais rígido de produção: os incapazes ou disfuncionais são impiedosamente eliminados — caso pertençam ao número dos que não possuem. Não há lugar para velhos, nem para débeis, nem muito menos para utópicos, porque estes são subversivos!

— “A riqueza é fruto de inteligência e de diligente capacidade”; “quem trabalha progride, quem não progrediu é por falta de inteligência ou de trabalho e esforço”. Portanto, os pobres seriam pobres porque incapazes, preguiçosos e ignorantes, quiçás porque tenham

“atavismos próprios da raça”. Neste caso, a riqueza se torna uma virtude. Os pobres, ou seja, os viciados, têm que se exercitar nela. Isto porque o único exercício legítimo de inteligência é a cultura dominante, o que é diferente é considerado feio, mau gosto, vício, distorção. O pobre é considerado carente, ignorante e impotente porque não tem os bens considerados riqueza (nem os quer ter), não domina o saber considerado crítico e racional (nem lhe aproveita dominá-lo), nem controla os instrumentos do poder dominador. O pobre é então “o outro” a quem o dominador subjuga e ainda procura fazer-se passar por benfeitor, como “os reis gentios” (Lc 22,25). Pilatos procurou mostrar-se a Jesus como superior a ele, capaz de salvá-lo ou condená-lo, insinuando-lhe assim que seria ele, Jesus, o único culpado de sua eventual condenação. O dominador introjeta no dominado a consciência oprimida de ser inferior, beneficiado, culpado.

— “O Reino de Deus é vertical, a política, a ação social, é horizontalismo.” Assim, o Reino de Deus e a história das sociedades humanas aparecem como distintos e irreconciliáveis. Tendo como obrigação dedicar-se exclusivamente ao Reino de Deus, o religioso deixa tranqüilo e inquestionado o sistema iníquo e pecaminoso. Impede-se aos religiosos e aos sacerdotes a participação em organizações políticas, porque não são especificamente religiosas, ou mesmo se impede aos sacerdotes e consagrados a formação de organizações autônomas por serem estranhas à estrutura eclesiástica já prefixada. Ex-



cluem-se do reinado universal de Cristo as organizações profissionais e políticas, sem oferecer uma via de concretização do que Puebla já viu tão claramente: "A dimensão política, constitutiva do homem, representa um aspecto relevante na convivência humana. A Igreja sente como seu dever e direito estar presente neste campo da realidade, porque o cristianismo deve evangelizar a totalidade da existência humana, inclusive a dimensão política" (Puebla, 513-515). A razão é que "a necessidade da Igreja no âmbito político provém do mais íntimo da fé cristã: do domínio de Cristo que se estende por toda a vida" (Puebla 516). Cabe principalmente aqui a discussão: a religião se refere a um mundo de realidades distintas e separadas do mundo, ou é uma dimensão profunda e constitutiva de **toda** a realidade humana?

6) O dinamismo profético da inserção solidária e consagrada contesta ainda várias ilusões decorrentes de falsas compreensões da realidade social.

É uma ilusão ideológica tentar compreender a inquietação renovadora e revolucionária como um fenômeno juvenil. Nem a juventude é necessariamente renovadora ou revolucionária, nem a renovação — muito menos a revolução — podem ser realizações juvenis e imaturas. A propaganda ideológica da dominação político-burguesa e do consumismo capitalista criaram e procuraram formar a juventude segundo suas necessidades de mercado de trabalho e principalmente de estabilidade na desigualdade so-

cial. O jovem é declarado imaturo, portanto objeto de desvelos, mas não precisa nem deve ser levado a sério em seus "arroubos juvenis" de contestação. Seu lugar é o esporte, o divertimento, o barulho, o consumo de máquinas velozes, barulhentas e brilhantes. Este argumento serve tanto como crítica para toda renovação e revolução, declarando-as ilusões juvenis e imaturas, quanto para a criação de um mercado dinâmico de artigos associados ao entusiasmo e à liberdade feita de ter coisas brilhantes, fortes, barulhentas e sobretudo caras e perecíveis. Com isto se reforça a concentração de poder e a legitimação de seu monopólio por parte de certos adultos.

Por reflexo, serve o mesmo argumento para apagar "toda mecha fumegante", identificando idealismo com imaturidade. Um dos maiores inimigos do capitalismo — como o foi do nazismo — é o idealismo. Ora, este "realismo" se refere estritamente às estruturas vigentes de poder, e nelas estão depositadas todas as esperanças da dominação.

O Espírito, ao contrário, se serve de homens mais que de estruturas, sopra a salvação e a libertação e não o poder dominador: "Sua complacência não está na força do cavalo e ele não gosta da força de guerreiros" (Salmo 147,10 — veja todo o salmo! Lc 22,25).

Entretanto, a fidelidade do Espírito nos leva a organizar estavelmente a nossa vida, a convivência e a missão. Ainda assim, é uma característica do dinamismo do Espírito não deixar-se limitar pela or-



ganização (Tim 2,9 — *verbum Dei non est alligatum*) nem muito menos identificar-se sem mais com o poder. Não certamente com o poder dominador de quem ou “recebe de outros o poder” (como Pilatos), ou se comporta com os reis das nações que “dominam e se fazem passar por benfeitores” em vez de servir aos mais pequenos e esperar neles mais que nas estruturas de organização e poder de dominação (Ls 22,24-27; 46-48; Mt 20,25-27; Mc 10,42-44; Jo 19,8-11).

Mesmo que seja ou pareça ser mais fácil à juventude fazer renovações ou inovações, o ouvir a voz do Espírito supõe uma maturidade que não depende da idade, nem de cultura. Aonde sopra, o Espírito não provoca talvez nem vento nem tremor de terra (1 Sam 19,11) mas certamente causa a impressão da chegada de uma força veemente, do fogo que nada mais quer senão incendiar tudo (Atos 2,1ss; Lc 12,49) como uma tocha (Is 62,1).

— É uma ilusão pensar ou esperar que a sofisticação e modernização dos instrumentos possa melhorar a qualidade cristã ou salvífica de nossas obras de apostolado ou até mesmo de nossa vida religiosa. Este é o resultado de longos anos de experiência e reflexão catequética.

A Igreja teve papel primordial na dinamização do progresso. Especialmente às congregações educadoras cabe distinção no impulso dado à pedagogia. Entretanto, a modernidade teve quando muito um papel propulsor e precursor de

criação de condições objetivas para a emergência do pobre. A eficácia da comunicação cultural já não depende tanto da qualidade técnica dos “mídia”. Estes instrumentos altamente sofisticados e refinados se fazem sempre mais eles mesmos conteúdo de si próprios. É o que se chama “entropia”: o instrumento da comunicação absorve boa parte da energia e tende a monopolizá-la, até que o “meio se faz a mensagem”. E a mensagem é o poder. Comunicar torna-se sinônimo de fascinar, provocar êxtase e delírio, excitação até as raias do desequilíbrio e, o que realmente interessa ao poder, alienação e manipulabilidade crescente do comportamento. Já o sabiam Hitler, Goebbels e o experimentam ainda os teóricos da ideologia de Segurança Nacional.

— A vida dos consagrados não é automaticamente sinal, pelo fato de reproduzir comportamentos e ritos, de distinguir-se através de linguagem e de sinais feitos de coisas diferentes. O religioso não é sinal por ter intenção de sê-lo, nem por se vestir de sinais. O ser sinal é um dom profético com o qual Deus premia e autentifica sua profundidade evangélica de vida. O esforço do consagrado não é por ser sinal, mas por realizar obras que façam aproximar-se, tornar-se visível o Reino de Deus, e sejam premiadas com o dom da profecia, do martírio, da ressurreição. Tais obras não são a proclamação verbal de texto fixo do evangelho, mas a luta; não é o discurso que faz apostólica e profética a atividade e a vida, mas o compromisso com a justiça que confere à proclamação



e ao discurso uma eficácia humana que o Senhor reconhece e premia com o poder de seu braço.

7) Finalmente, a inserção que produz simplicidade e abertura contesta uma necessidade subliminar, implícita, escamoteada e inquestionada. De um jeito ou de outro, é impossível levar uma vida consagrada reconhecida se não se mantém um estilo e nível de vida nítida e especificamente burguesa. É uma identificação ideológica e por isto não articulada, subliminar, inautêntica e invertida. Ninguém confessa explicitamente que pobres, operários e camponeses não podem ser religiosos, mas isto está irrevogavelmente implícito em mil pequenas disposições disciplinares que fazem impossível viver uma VR sendo trabalhador, ou ser trabalhador sendo religioso. E tudo isto é escamoteado por uma bem argumentada teologia da VR que considera irrecusáveis certos costumes e convicções que performam o carisma fundacional. Identificam-se tradições e costumes com o carisma, e declara-se que o carisma é inquestionável.

Até mesmo a existência de algumas comunidades inseridas serve a este mecanismo escamoteador: "Já temos uma comunidade inserida..." (e portanto basta!). Isto impede a outros de fazer a mesma "experiência" (no sentido pejorativo de experimentação transitória) e tranqüiliza a consciência das províncias que não assumem a inserção como **vocação de alguns e desafio a todos**. Não é ilegítimo ser burguês, nem viver como burguês honesto uma vida consagrada. A

ilegitimidade está em identificar com este tipo de vida a essência da própria vida consagrada e impedir — consciente ou inconscientemente, explícita e pessoalmente ou implícita e estruturalmente — tanto a entrada de "pobres" no instituto, quanto a formação de comunidades de pobres. O escândalo não está no burguesismo, mas no obrigar religiosos a deixarem, quiçás traírem, a própria classe social popular, em nome da consagração e do Reino de Deus, em nome do seguimento a Jesus Cristo, que sendo filho do carpinteiro, não tinha onde reclinar a cabeça, mas vivia lá onde os coxos podem andar, os cegos podem ver, os mudos podem falar e os pobres podem alegrar-se com o anúncio da vinda do Reino de Deus.

## 7. Um Espírito veemente sacode todo o edifício

Muitos, talvez infinitos, são os dinamismos do Espírito, que animam a VR a partir da experiência histórica latino-americana, e para além das fronteiras intercongregacionais. Não parece que seja possível detectá-los partindo de uma análise da vida interna das congregações e institutos. Há que partir de uma compreensão do contexto a partir do qual todos os religiosos ouvem o clamor do Espírito. Partimos de três buscas: a busca dos magos que queriam **encontrar** o Cristo, a busca de João e seus discípulos que queriam **seguir** a Cristo, a busca dos discípulos que desejavam **tornar-se** sua presença no mundo.



A tradição religiosa consagrada criou canais de expressão e desenvolvimento de sua identidade, dos quais é conveniente não separar-se. Ir à frente não é apagar, mas planificar o caminho percorrido. Os votos de pobreza, castidade e obediência constituem uma base riquíssima, comum a todos os institutos da VR, desde as mais particularizadas formas de organização local até as grandes concepções espirituais. Além disto, eles dão a muitos dos dinamismos visíveis uma consistência e uma profundidade que estes não poderiam ter se não fossem manifestações de uma dinâmica mais profunda e universal. Neles se institucionaliza visivelmente e se organiza historicamente o seguimento a Jesus Cristo, fonte da experiência de Deus na contemplação, na vida comum, na missão.

Ao longo da história da VR a concepção de votos, como a de consagração, de pobreza religiosa, castidade consagrada e de obediência, passaram por profundas mudanças na compreensão. É legítimo e necessário que busquemos nestas categorias já consagradas uma chave para a leitura da experiência de Deus que vivemos hoje em nossa sociedade, nas nossas comunidades, na nossa missão.

Assim, a Opção pelos Pobres nos leva a compreender a vida consagrada como uma peregrinação de profetas que descobrem na emergência histórica do pobre a presença do Deus que instaura seu reinado de justiça. O mundo de trevas trata de impedir este caminhar, de reprimir esta emergência

dos preferidos de Deus, de calar esta voz contestadora.

Assim, parece possível compreender — e por conseguinte explicar — a **Pobreza** como solidariedade. Esta solidariedade não é unicamente o que se chama “inserção”, mas este está sendo o caminho mais frutuoso e iluminador. A **Castidade** é a comunhão fraterna da experiência do Deus-no-pobre, o sentido da provisoriedade, o respeito à pessoa humana em sua integralidade intelectual e afetiva, espiritual e psico-somática. **Obediência** é a responsabilidade, o risco da profecia. Ela contesta e desmascara o papel evangelizador do rico, as distorções das obras tradicionais e o paternalismo e assistencialismo. Ela desmonta a convicção da irrevogabilidade dos fatos, a certeza de afirmações correntes e enganosas, desinfla ilusões de esperança na modernização e desafia o estilo aburguesado de vida de comunidades consagradas.

A pobreza contempla a Deus no pobre, a castidade o comunga com o irmão consagrado, a obediência o contempla e busca no compromisso com a luta do pobre. A pobreza põe o consagrado à escola do pobre, a castidade o faz comunicar a seu irmão consagrado o aprendizado, a obediência o identifica com a responsabilidade histórica do pobre como sacramento da libertação total de todos.

A pobreza “louva o Senhor pelas grandes coisas que fez à sua humilde serva”. A castidade reconhece como feitas “ao mais íntimo de minha alma” as obras todo-poderosas que seu braço exerceu



“em favor de Israel e de todo o seu povo”. A obediência profética descobre e redescobre, reconhece e fez sua a responsabilidade da “promessa feita a Abraão e a toda a sua descendência para sempre”.

A obra poderosa de Deus que fez bem-aventurada a Virgem e faz

santo o nome de Deus, grande sua misericórdia, obra na qual se manifesta todo o poder de seu braço é esta: “Derrubou os poderosos de seus tronos e exaltou os humildes; encheu de bens os famintos e despediu os ricos de mãos vazias” (Maria de Nazareth, em: Lc 1,52).

## NOTAS

(1) CLAR, Missão da Vida Religiosa na Igreja Particular da América Latina. IV Interamericana, Santiago, 1980. (2) PALÁCIO, C. O presente e o futuro da Vida Religiosa no Brasil, in Puebla, desafios à Vida Religiosa, Rio de Janeiro, CRB, 1979, p. 77. (3) WOLF, Antropolo-

gia do Antigo Testamento, Ed. Loyola, 1975, p. 47 — análise do termo “basár”, contraposto a “sh’er” que é o conceito fisiológico de carne e sangue, e mais próximo a “nêphesh” e “leb(ab)”, respectivamente corpo de necessidades/respiração e coração. (4) cf. Hinkelammert, Die Radikalisierung der Christdemokraten, Frankfurt, 1976.

---

## Pastoral de Juventude

A ação da Igreja para levar os jovens a uma decisão salvífica. Em outras palavras: Ajudar os jovens a viver Deus no concreto de sua vida humana.

## Ação & Contemplação

Tanto uma quanto a outra só se entendem numa interação recíproca, dinâmica e intrínseca e a partir de **uma vida em missão**. É JESUS CRISTO quem nos chama, nos reúne e nos ENVIA. Se, por um lado, é verdade que a ação tem caráter constitutivo para a contemplação, ou seja, a ação é o lugar, o campo fértil e a origem da contemplação ou, em outras palavras, se é verdade que a contemplação deve brotar da participação nossa na história que Deus quer realizar com os homens, por outro lado, é fato, igualmente irrecusável, que **o alimento da ação**, a condição sine qua non para se encontrar Deus nas vicissitudes da história — o somatório de nossas ações — é a sua contemplação. O lugar da contemplação é o deserto não como lugar fora do convívio dos homens, mas como o caminho em direção ao Reino. A salvação do homem se dá na sua vida. E a vida do homem se desenrola por entre os conflitos da história. Sua ação é sacramento de Deus que está presente mas não se esgota aí. Sacramento de Deus que vivifica e marca o humano e nele semeia a esperança da vitória em meio à tribulação. **Nossa ação é nossa contemplação**. Como? Ainda não consegui verbalizar esta experiência pessoal (Pe. Marcos de Lima, SDB).



# PASTORAL DE JUVENTUDE

**Pe. João Batista Libânio, SJ**

Belo Horizonte — MG

*"Atrás do tumulto e do infantilismo desta juventude de hoje, o mundo deve procurar descobrir*

*a PROFECIA DA JUVENTUDE" (J. M. Domenach, Esprit: maio 1969).*

Puebla, ao consagrar a "opção pelos pobres" de Medellín, deu-lhe ainda maior impulso. Essa expressão invadiu o discurso eclesialístico de ponta a ponta no nosso Continente, em dupla forma antagônica de incentivo ou resistência. Vale da opção pelos pobres a célebre frase: "falem mal, mas falem de mim". Todos falam dela à saciedade assertiva ou adversativamente.

A "opção pelos jovens" não teve o mesmo destino. Não nascera, é verdade, dentro de clima cálido nem vinha embalada pela mesma força acelerativa que a "opção pelos pobres". Antes respondeu, em parte ao discurso do Papa, em parte a um desejo de não deixar em solidão perigosa a "opção pelos pobres". Tirava-lhe o impacto da unicidade de opção, tão temida pelas alas conservadoras.

Esse caráter um tanto artificial dessa "opção pelos jovens" pagou o preço do rápido olvido. E a "opção pelos pobres" praticamente ocupou solitária o cenário pastoral pós-Puebla, apesar das resistências.

O caminho conservador teve de ser modificado num esforço de esvaziamento semântico do termo "pobre" até ser estendido ao rico de boa vontade — pobre espiritual —, ou explorador — pobre de graça. Em todo caso, todo rico é, de certa maneira, pobre. E a "opção pelos pobres" se transformou em opção por todos, perdendo todo o sentido de prioridade. Pois prioridade por todas as coisas é "contradictio in terminis".

Lentamente há um despertar pela urgência da "opção pelos jovens". Malgrado seu caráter artificial em Puebla, ela encerra realmente problema extremamente urgente. A gravidade dessa opção merece maior atenção das forças pastorais de nossa Igreja. Depois da consistente experiência da Ação Católica especializada, especialmente nas formas de JEC e JUC, nada de expressivo surgiu no seio da Igreja para os jovens estudantes. Algumas experiências limitadas foram tentadas. Os movimentos de jovens de estilo cursilista



arderam com o esplendor rápido dos fogos de artifício, deixando após si riscos esfumaçados. O mesmo vazio se sente no setor político. Depois das febricitantes atividades estudantis até o final da década de 60, invadiu o corpo jovem sonolência pesada, refugiando-se quer no consumo crescente de drogas, quer na anestesia barulhenta de músicas de inspiração norte-americana. Retornando ao Brasil depois de muitos anos de exílio nos EE. UU., pôde com surpresa um desses brasileiros ouvir de seu filho: — Papai, aqui as rádios falam diferente, mas as músicas são as mesmas!

Essa terrível falta de originalidade no mundo juvenil, triste xerox dos irmãos ricos do Norte, tem fechado o espaço a experiências atrativas, quer no mundo sócio-político, quer eclesial. Desponta no horizonte esperança com o renascimento da política em nosso meio. Diante desse marasmo pesado, urge concentrar a atenção na busca de fatores de emulação, de criatividade no mundo jovem.

### **Pergunta fundamental da pastoral**

A pastoral da juventude é a ação da Igreja em relação aos jovens a fim de levá-los a uma decisão pessoal salvífica. Cada elemento merece rápida consideração.

**Toda ação da Igreja é sacramental.** Verdade da mais lídima tradição, que o Conc. Vaticano II retoma na *Lumen Gentium* ao afirmar que a "Igreja é em Cristo como um sacramento ou sinal e ins-

trumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano" (L. G. nº 1). Com isso, afirma-se a dupla dimensão da ação da Igreja: sinal e realidade. A Igreja realiza alguma coisa através de um sinal, e significa, por sua vez, algo realizando. Em termos mais simples: a Igreja necessita de ritos, de sinais, de gestos visíveis para atuar. E por sua vez, esses sinais, ritos, gestos devem ser eficazes, plenos de realidade. Dois extremos são a morte da Igreja: sinais formais e vazios ou uma realidade tão subjetiva e íntima que não se manifeste em nenhum sinal ou rito.

Essa dupla dimensão geral de todo atuar da Igreja vale, portanto, da pastoral juvenil. Talvez uma ausência da Igreja em tal meio se deva ao descuido da pedagogia do sinal. Uma pastoral conservadora não abriu mão de sinais já vazios de sentido, perdidos em formalismo estéril. Outra pastoral não menos ineficaz partiu para subjetivização tão extrema que os sinais objetivos não tinham espaço para florescer.

Há aliás uma dupla pedagogia do sinal e para o sinal. Do sinal, no sentido de que os ritos educam, civilizam, oferecem condutos de equilíbrio para as expressões subjetivas, que poderiam explodir desordenadamente ou refluir para uma interioridade inacessível. Para o sinal, no sentido de que o jovem deve ser despertado para descobrir o valor do rito, seu sentido humanizante. Facilmente se estende a todo rito juízos válidos sobre ritos vazios, que terminam por ser coativos e opressores, de modo que se



cria no meio jovem ojeriza às cerimônias, às liturgias. Com sua longa experiência de trabalho com a juventude, R. Guardini nos deixou em sua obra "Die heiligen Zeichen" — Os sinais sagrados — excelente lição da pedagogia do rito.

Esse atuar sacramental da Igreja se faz **em relação aos jovens** de uma dupla maneira, que podemos chamar de micro e macropastoral. A micropastoral desenvolve-se através do trabalho personalizado com grupos ou indivíduos. A forma mais comum são os grupos de jovens, ora articulados em movimentos, ora isolados. A macropastoral pretende atingir a grande massa dos jovens. Normalmente quando se fala de pastoral da juventude entende-se quase exclusivamente a micropastoral. Esse encurtamento de ótica merecerá reparos em nossa reflexão.

Finalmente uma pastoral da juventude visa a levar os jovens à **decisão pessoal** tendo como quadro de referência explícito a salvação escatológica. Portanto, nem toda atividade junto aos jovens pode ser chamada de pastoral no sentido mais estrito do termo. Três elementos estão em jogo nessa decisão: a liberdade humana, os condicionamentos sempre presentes e o quadro teológico de referência. A pastoral de juventude deve naturalmente trabalhar continuamente na elaboração, atualização, interpretação para os jovens do marco referencial de fé. Além disso, esse projeto salvífico de Deus em relação ao jovem deve aparecer-lhe como proposta à sua liberdade, como

pergunta a ser respondida por e com sua vida.

Esse jogo de liberdade e proposta salvífica não acontece na pureza metafísica da decisão da vontade livre do homem e da graça de Deus. Antes, realiza-se no seio da história humana, vivida por um ser livre, mas amplamente condicionado. E esses condicionamentos são trabalhados por inúmeros agentes e fatores.

Impõem-se-nos uma primeira distinção entre esses condicionamentos. Alguns são **absolutamente** condicionantes. Tiram, portanto, a liberdade na medida em que se fazem presentes. São anteriores à decisão humana e determinantes da mesma. Em termos psicanalíticos, são os condicionamentos inconscientes, que foram arquivados sobretudo nos primeiros anos de nossa vida. Nosso acesso a eles é indireto. E a teoria psicanalítica procura precisamente desvendá-los, para poder exercer influência sobre eles, eliminando ou diminuindo sua força absolutamente condicionante. Enquanto essa ação terapêutica não se realize, eles guardam tal dinamismo determinante. Outros condicionamentos têm um **caráter provocativo**. São propostos à liberdade, como estruturas de apoio.

A pastoral da juventude tem de perguntar-se como influir nos condicionamentos, tanto os absolutamente condicionantes como aqueles que se oferecem à decisão. Por isso, um conhecimento sobre esses condicionamentos **psico-biológicos**, **psico-inconscientes**, **psico-comportamentais**, **psico-econômicos**, **psico-**



sociológicos, etc... é fundamental para a pastoral.

No fundo, a pergunta básica da pastoral é como se pode interferir nos condicionamentos a fim de que os jovens possam tomar uma decisão em ordem a sua salvação. Na medida em que se conhecem esses condicionamentos através de análise detalhada e se procura influir sobre eles numa direção de criar estruturas, que apóiem uma decisão de justiça, de amor, fraternidade mais eficaz, constrói-se a pastoral. Por isso, o início dessa

reflexão se concentra em delinear um pouco a condição do jovem de hoje. Esse conhecimento permitir-nos-á de dar-nos consciência do contexto condicionante da juventude atual. A partir daí pode-se pensar uma pastoral coerente.

A reflexão consta de três partes. Aqui são apresentadas as duas primeiras onde se focaliza a condição juvenil e as metas maiores da pastoral da juventude. A terceira parte, que trata do agir pastoral, constituirá um novo artigo.

## I. CONDIÇÃO JUVENIL

Ser jovem não é uma questão propriamente só de idade, nem de classe, nem de mera situação. É antes uma condição. Algo permanente no nível pessoal e social. As outras dimensões interferem sobre essa condição básica (1).

### Tensões estruturais

Muita tinta se consumiu no estudo dessa fase do desenvolvimento da pessoa humana. A Psicologia Evolutiva dedica amplos estudos sobre a problemática do adolescente, do jovem. Não vamos retomar aqui tais estudos, por estar fora de nosso campo e conhecimento. Entretanto permito-me chamar atenção para duas tensões fundamentais, estruturais da condição juvenil, que são importantes para nossa reflexão pastoral.

Usando uma expressão de I. Kant, o jovem sofre da tensão estrutural da **sociabilidade insocial** do homem em grau mais agudo.

Como **ser social** tende a criar estruturas, relações sociais. O associar-se é fundamental para sua existência, sua sobrevivência. O jovem é um ser social, político por excelência. A sociabilidade marca-lhe profundamente o ser. É um nó de relações. É ser radial. Sem os raios da comunicação, o núcleo básico não se sustenta. Por outro lado, o jovem é **insocial**. Tende a isolar-se. Tem medo do amor. Teme relacionar-se em profundidade. Arguto psicólogo observava que essa enorme permissividade no relacionamento entre os jovens no nível do sexo pode ser precisamente reflexo dessa dimensão de insociabilidade. Perdem o medo do sexo, mas aumenta-lhes o medo do amor. E. Fromm analisa com pertinência essa "Fuga da Liberdade", que no fundo é fuga do encontro com o outro (2). Há evidentemente uma raiz psico-biológica desse medo. Um impulso ego-cêntrico de sobrevivência coloca o homem numa atitude de defesa pre-



servativa. O outro pode ser-lhe ameaça e freqüentemente aparece como tal. Santo Tomás nas pegadas do Filósofo explana muito bem como toda coisa — a fortiori o ser humano — se conserva a si mesma no ser naturalmente e resiste quanto pode a tudo que a corrompe (3). O jovem é dilacerado profundamente por essa dupla tendência antagônica, de associar-se, de aproximar-se dos outros para criar relações e de defender-se, de isolar-se dos outros.

Mais do que ninguém o jovem sofre essa condição de ser “Espírito no mundo” (4). Como espírito espraia-se até o infinito. Como no mundo, prende-se à sua materialidade, às suas dimensões limitantes de tempo e espaço. Essa dialética de abertura e fechamento, de auto-possé e dom, de autoconfiança e entrega, de “última solidão” (5) e comunicação, persegue o jovem em forma exasperada.

**Ajunte-se-lhe a síndrome de paraíso.** O jovem está despedindo-se da infância. Apesar de todos os sofrimentos próprios dessa fase, que o romantismo saudosista dos adultos facilmente passa por cima, a infância está ainda envolta numa tranquilidade protegida pelos pais, numa segurança alicerçada na imagem-experiência da solidez dos pais, numa defesa em relação à gravidade de decisões a serem tomadas. Essas são facilitadas pela iniciativa do adulto que protege a infância. A adolescência e a juventude trazem como conseqüências a necessidade de romper com esse “paraíso” de proteção, para afrontar

decisões que lhes comprometem toda a vida. Ora, essa situação conflitiva provoca no jovem continuamente desejos desses paraísos, já não mais colocados no passado mas a serem exigidos do presente ou construídos rapidamente no futuro. Daí esse ardor “revolucionário”, crítico, que o faz presa fácil de ideologias de transformação, de grupos rebeldes. A sociedade, os pais como principais mediadores dela, pressionam o jovem a romper com os laços familiares de dependência, mas ao mesmo tempo os seguram, lhes dificultam a saída. Situação contraditória, conflitiva.

Quanto mais assimilamos e imitamos a “sociedade americana”, mais forte se faz sentir entre nós tal tensão. A sociedade americana criou a imagem de que só os jovens fracos, incapazes, indecisos permanecem em casa depois de atingir a adolescência. Na prática, eles se sentem expulsos de casa ao atingir a idade juvenil. Essa ruptura prematura deixa neles a saudade do paraíso perdido, rebelando-se contra tudo que existe enquanto negação desse paraíso. Como o paraíso pertence ao passado e não ao presente, nem ao futuro, as expectativas e anseios são continuamente frustrados, deixando o jovem numa situação de contínua insatisfação, inquietação, turbulência afetiva.

Diante dessa síndrome de paraíso, os jovens se dividem em três grupos. Os mais fracos alienam-se, não sentem energias para responder a tal insatisfação. Curtem-na na sua interioridade medíocre, temerosa. Outros, depois de uma fa-



se normal de questionamentos, absorvem a sociedade e são absorvidos por ela. São a maioria. Finalmente outros continuarão ativamente lutando por construir uma sociedade mais válida.

Com a maturidade vão distinguindo os anseios inconscientes da infância e os verdadeiros de uma idade adulta. Não deixam cair a bandeira da luta, que na idade jovem era alçada bem alta pelo vigor da pulsão em busca do paraíso perdido.

Essas tensões estruturais são vividas pelos jovens dentro de uma sociedade concreta, que lhes acrescenta novos desafios. Aguça-lhes tais tensões, dando-lhes colorido próprio. O conhecimento de características dessa sociedade pode ajudar-nos a situar melhor a pastoral juvenil.

## Contexto sócio-cultural

A marginalidade social do jovem acentua-se cada dia. Prolonga-se o tempo no qual ele continua alheio à responsabilidade social. Atado à família pela dependência econômica — mesmo quando expelido por ela de seu seio material —, prolonga dentro ou fora de casa o período da impossibilidade de decisões de relevância social. O adulto continua mais tempo em atividade, não deixando que a faixa jovem lhe ocupe o lugar. Distrai o jovem com os divertimentos, com o sexo, com as drogas, mas não permite que entre no mundo sério dos negócios, das decisões políticas, da responsabilidade social. É altamente frustrante essa cínica

contradição. De um lado, o jovem recebe mais cedo o atestado de maturidade para sair de casa, para empreender suas aventuras pelo mundo do sexo e da droga, mas doutro é retido na irresponsabilidade infantil de não poder decidir sobre os destinos dessa sociedade que será mais sua do que dos adultos que decidem.

Até faz pouco, no campo, o jovem atingindo a maturidade biológica podia assumir a responsabilidade de um matrimônio estável e de um trabalho, quer de simples lavrador, quer de administrador de seus bens. Na cidade, o término dos estudos profissionais significava sem mais o início de sua vida autônoma. Para muitos, até muito antes. Hoje, os estudos se prolongam com as intermináveis pós-graduações, especializações, residências, etc...

Francisco de Assis com 27 anos funda a Ordem franciscana, desencadeando na Igreja do século XIII um dos movimentos mais importantes de renovação. São Domingos com 36 anos institui a ordem dos dominicanos. No século XVI, Lutero tinha somente 34 anos quando afixa as teses de Wittenberg, sacudindo a vetusta igreja renascentista com o abalo da Reforma. Mais perto de nós, K. Marx lança o manifesto de 1848 com apenas 30 anos (6). Que diferença em relação à atual gerontocracia!

Essa marginalidade social prolonga também a **disponibilidade intelectual e afetiva** do jovem no sentido de mantê-lo mais tempo exposto a influências múltiplas não con-



troladas, não discutidas, não criticadas. Portanto muito mais perigosas e freqüentemente perniciosas. Na família tradicional, havia mecanismos de controle sobre os filhos até praticamente a sua inserção definitiva na sociedade pelo matrimônio, pelo trabalho profissional. Hoje em dia, os jovens libertam-se cedo desses mecanismos, de um lado, e doutro não se comprometem com nenhuma relação afetiva definitiva ou profissão, sofrendo o impacto desgastante de solicitações as mais diversas sem maturidade para resisti-las e sem estruturas protetoras. Nesse contexto, aumenta a influência dos grupos etários jovens sobre os jovens em particular. O companheirismo substitui em grande escala a família.

A entrada na sociedade não se faz também sem tensões. Através dos meios de comunicação de massa e por causa da especialização da mão de obra, o jovem sente-se defrontado com uma **multiplicidade de solicitações sociais**, ora real, ora aparente, que se choca com as suas possibilidades reais. Encontra-se ante enorme pluralidade de valores, de modelos alternativos, de projetos possíveis, que o solicitam, não raras vezes, de forma paralisante. Freqüentemente são artificialmente alimentados na ilusão de que são capazes de construir a nova sociedade. Discurso muito comum nos lábios de políticos ou educadores, que faz aumentar a frustração do jovem, ao constatar a distância entre o mito da juventude construtora do futuro e os campos sociais fechados à sua intervenção real.

Aqueles mesmos que acenam ao jovem com a criação da nova sociedade, fecham-lhe as portas de acesso ao canteiro de obras.

As **pressões ético-culturais** dilaceram o jovem em diferentes direções. Uma **ética do progresso** incentiva-o a uma confiança na eficácia dos instrumentos intelectuais e materiais, já disponíveis ou a serem imediatamente criados, para a solução dos problemas graves do momento. No coração de tal ética reina o princípio de desempenho, que estratifica a sociedade de acordo com os resultados econômicos dos seus membros (7). O jovem é submetido a terrível concorrência, de que o vestibular é expressivo e significativo exemplo. De novo, o modelo americano, onde a concorrência chega a graus neuróticos, exerce sua força. A clássica trilogia — points, job, money — nota boa para obter bom trabalho e muito dinheiro — submete o jovem a constante pressão em vista de produtividade. É uma ética radicalmente materialista.

Em reação violenta a ela, impõe-se uma **ética da satisfação**. À primeira vista poderia aparecer como algo positivo, corretivo. O triunfo do “erros” sobre o “desempenho”. Mas carrega o mesmo germen materialista. Pois não se trata da satisfação gratuita das necessidades espirituais, artísticas do homem. Antes, é uma satisfação de necessidades cada vez mais sofisticadas e imperiosas, nascidas precisamente do desenvolvimento, do progresso, alcançado sob a pressão do princípio do desempenho. Está presa na mesma roda-viva neuroti-



zante de uma sociedade de produção, de abundância, de desperdício. Se, de um lado, ela é cruel nas exigências de trabalho, de produtividade, de desempenho, do outro expõe aos olhos cúpidos abundância inesgotável de possibilidades de satisfação. Tanto mais escandalosa é esta pressão da satisfação, aguçada violentamente pelo mundo das imagens, da propaganda, quanto ela é reservada na sua abundância, em nossas regiões, a pequenas minorias privilegiadas. Em todos se fomenta o desejo. Poucos podem realizá-lo. Mas o clima de satisfação se torna geral, envolvente.

Esse contraste em nossos países exige o desenvolvimento de uma **ética do controle**. Cria-se a consciência de que a ciência e a tecnologia dispõem de mecanismos adequados de controle social e da individualidade, que limitem ao máximo os instintos e comportamentos anti-sociais. Estamos precisamente em 1984, ano-ficção do livro de G. Orwell, onde se retrata o mundo do controle eletrônico. Evidentemente essa sociedade do controle levanta o terrível problema do poder de um Estado onipotente.

O jovem é tentado facilmente ao **radicalismo**, precisamente por causa de sua estrutura psicológica e prolongada situação de exposição aos impactos das ideologias ou filosofias. Uns são mais atraídos pelo **radicalismo religioso** até as raias do fanatismo. Transformam uma religião rígida, fixista, intocável em bandeira de suas lutas. Facilmente tal fanatismo se liga a um radica-

lismo político de direita. O campo político-ideológico tem-se tornado em muitos países espaço para a realização dessa tendência extremista de muitos jovens. Outros se refugiam num **radicalismo boêmio**, hoje completado pelo uso abusivo da droga. E finalmente não falta um **radicalismo delinqüente** daqueles que encontram no crime a válvula de escape de pulsões violentas.

Evidentemente o radicalismo chama atenção sobre si. Apesar dessas diversas formas, naturalmente é uma minoria de jovens que se encaminha por tais vias. Outros passam por tal experiência certo período de sua vida, encontrando depois outros caminhos para exprimir sua vitalidade de luta.

No lado oposto, encontra-se a forma hoje muito comum de o jovem situar-se diante do mundo, da sociedade, da vida: a **alienação**. O escapismo alienante também é rico em manifestações. Têm em comum a despreocupação com a própria participação e contribuição na transformação da sociedade. A esfera privatizante da vida retém a totalidade das atividades, pelo menos no seu interesse fundamental. Tal situação cresceu muito nos países que sofreram nas últimas décadas intervenções repressivas sobre toda participação juvenil na política e vida social. Fechados os canais normais de treinamento político, os jovens foram confinados ao universo do estudo, do esporte, das promoções culturais, sem interferência no campo das relações sociais.



Essa alienação provocou profundos vazios na vida dos jovens. O mais desgastante é o vazio de sentido para a existência, gerando os escapismos da droga, da busca sôfrega de prazeres imediatos, do frenesi impensado de estudos sem meta. Vazio produzido freqüentemente pela sensação de total impotência diante da complexidade dos problemas humanos, sociais, políticos. Vazio decorrente da perda da raiz popular, pelo corte violento com o húmus da cultura nacional, através de importação indiscriminada, massiva de elementos culturais alienígenas nos "fantásticos shows da vida" (8).

**Vazios de encontros sérios, de movimentos juvenis** políticos e de Igreja, que capitalizassem as energias, anseios, interesses dos jovens. O antigo morreu e o novo ainda não nasceu. As entidades estudantis — UNE, UEE, UMES — e os movimentos de Igreja — Congregação Mariana e Ação Católica — ativos na década de 60 viram seu ocaso no final dessa mesma década. Ainda não nasceu nada que os substitua, que realize o papel desempenhado por eles. Os atuais movimentos estudantis, apesar de seu lançamento barulhento, não conseguiram atrair a juventude. Estão sendo levados por pequenos grupos, que se digladiam na defesa da própria tendência. Na Igreja, os movimentos de inspiração curilista proliferaram num rápido boom, mas desincharam-se com não menor velocidade.

Com o agravamento da crise econômica, torna-se cada vez mais dramática em nosso país a situação

de imensa massa de jovens carentes, literalmente abandonados em dolorosa miséria. Essa pobreza extrema condu-los a condições subumanas de vida, a viverem nas ruas em luta pela sobrevivência. Além disso, implica total desagregação familiar bem cedo, com consequências terríveis para a evolução da personalidade dessa geração.

Talvez seja esse o problema mais grave da juventude brasileira: a miséria da sua imensa maioria. Como a pastoral da juventude se interessa, em grande parte, pela porção da juventude que tem acesso à escola e dispõe de um mínimo de recursos, facilmente pode desconhecer a gravidade de tal situação de pobreza dos jovens carentes.

Esse quadro da condição juvenil, fortemente marcado pela negatividade da atual situação nacional, não pode terminar sem um traço de luz e de esperança, próprio de toda juventude. A juventude é a idade das grandes perguntas, da sede de infinito por excelência. Há uma base psicológica, em que se apóia precisamente esse anseio de mudança, de movimento, de inquietação do jovem. É um momento filosófico, que se manifesta nas perguntas radicais da vida. É experiência teológica, que nasce do contraste violento entre os projetos e as fraquezas, entre as aspirações e as falhas, entre a atração pela graça e a constatação das próprias limitações. Essa dura experiência de graça e pecado, mais expressiva e sentida nessa fase da vida, acende ainda mais a sede de infinito. Não deixa de ser sintomático o fenômeno do impacto que está cau-



sando na juventude francesa a presença do monge de Claraval, que vive como eremita, Daniel Ange. Apresenta-se como o "testemunha das testemunhas de Deus". Multidões de jovens se reúnem para ouvi-lo falar de Deus sem mais.

Diante dessa condição concreta da juventude de hoje situa-se a pastoral. Os desafios estão aí. As perguntas foram feitas através da própria situação. Cabe à Pastoral, respondê-las.

A natureza humana tem suas defesas contra as doenças. Infecções

profundas poderiam liquidar-nos em pouco tempo. Mas o organismo denuncia imediatamente a sua existência através da febre. Assim quanto às enfermidades sociais. **A juventude é a febre.** Denuncia a existência da doença. Coloca-a à luz do dia. Mas não basta curar a febre. Deve-se descer até a infecção para eliminá-la. A pastoral da juventude revela em sua dificuldade uma problemática mais profunda, que afeta a totalidade do tecido social. Somente numa perspectiva mais ampla poderíamos entendê-la e trazer-lhe soluções.

## II. METAS MAIORES DA PASTORAL DA JUVENTUDE

O agir humano é finalístico. Sem metas, objetivos não se torna compreensível. A Pastoral da juventude participa do finalismo de todo agir da Igreja. Dito de maneira formal, a Pastoral procura articular a experiência de Deus e as mediações concretas históricas. Em termos mais simples, ela pretende ajudar os jovens a viver Deus no concreto de sua vida humana.

**A experiência de Deus é a raiz de nossa vida cristã.** É antes de tudo um dom da presença de Deus a nós. Deus, de modo misterioso, faz-se-nos presente pela sua graça. Em sua liberdade infinita, ele entra em comunhão de presença conosco. Somente na fé podemos conhecer essa possibilidade do amor de Deus. Para que tal experiência não seja uma ilusão, um auto-engano, temos a **Palavra de Deus na Escritura** que nos fala dessa

presença. Onde e como Deus se faz presente, sabemos-lo pela própria revelação de Deus. O povo de Israel viveu essa presença e tematizou-a para nós nos livros do Antigo Testamento. Jesus a experimentou em grau sumo e deixou-nos através de seus discípulos verbalizações e explicitações, além de dar-nos critérios para descobri-la. O fato da presença de Deus é dom livre dele. A Escritura é o mapa para descobri-la, a bússola para orientarmo-nos na sua percepção. E por isso, somente fazemos a experiência de Deus, quando esta presença de Deus identificada pela Palavra de Deus na Escritura recebe **nossa atenção.** Deus pode estar aí. A Escritura proclama esta presença. Mas enquanto não voltarmos os nossos olhos da atenção sobre ela, não a experimentamos.

Portanto, a experiência de Deus é da parte de Deus gratuidade de



seu amor e de nossa parte resposta atenta a esse dom, descoberto pelo testemunho infalível das Escrituras Sagradas. Entra em jogo uma tríplice liberdade. Liberdade de Deus que se nos dá. Liberdade nossa que acolhe, que atende a tal dom. Liberdade da comunidade eclesial que nos mediatiza essa descoberta pela Palavra revelada de Deus nas Escrituras. O lugar privilegiado da experiência de Deus é portanto a liberdade de Deus que se entrega e nossa que acolhe e da comunidade que a desvela. E o lugar privilegiado do encontro de nossa liberdade com a de Deus é o irmão, o próximo. E o próximo mais próximo é o pobre. Nele se revela essa presença misericordiosa de Deus, que se faz experiência de Deus para nós, quando o acolhemos.

Alimentar essa experiência de Deus é tarefa fundamental da Pastoral da juventude. Mas como fazê-lo? Como evitar que tal pastoral não termine num intimismo alienado? Onde e como Deus se faz presente no próximo? Não reduziremos assim a experiência de Deus ao nível exclusivo das relações intersubjetivas, interpessoais?

A experiência de Deus não é vazia, nem meramente formal ou abstrata. Ela faz-se dentro da história, de modo concreto. E a história não se constitui somente de indivíduos isolados e em relações bilaterais. Ela é fundamentalmente o jogo de relações sociais, que envolvem pessoas, grupos, classes. E tais relações somente funcionam se se criam estruturas que as possibi-

litem. Ora, a presença acolhedora do outro, do irmão, do pobre pode-se dar portanto na dupla forma de relação interpessoal e de criação, transformação de estruturas que regulem tal relação. Há os caminhos curtos da caridade que nos relacionam diretamente às pessoas e os caminhos longos da caridade que nos colocam em comunhão com as pessoas através da mediação das estruturas (9).

**Educar o jovem a experimentar a Deus nessas mediações históricas** de compromisso social por uma transformação da sociedade, na luta contra as estruturas injustas, na criação e concretização de projetos alternativos, nas práticas sociais libertadoras é **meta maior da pastoral da juventude**. Portanto, a **experiência de Deus** não se restringe unicamente ao espaço da subjetividade e intersubjetividade, mas **estende-se ao campo social**. E é aí que o desafio se faz maior. Pois já temos longa experiência pastoral de trabalhos nos níveis pessoal e interpessoal, mas falta-nos uma educação "espiritual" no coração da política, das práticas sociais.

A Pastoral da Juventude precisa evitar o danoso seqüestro da experiência de Deus, da oração pelas correntes espiritualistas, carismáticas, como se Deus só estivesse presente no interior de suas atividades "espirituais". Essa posição conservadora encurta o dom de Deus. Não só seculariza a política, mas a faz atéia. Também é extremamente nefasto o seqüestro oposto — muito perto do primei-



ro, pois os extremos se tocam, — da política, da ideologia por parte do secularismo ateu, como se nada houvesse de Transcendente no mundo social e político. Confunde-se a autonomia da política, com sua total carência de transcendência, com a absoluta ausência de Deus em seu espaço. Pois de fato para o secularismo ateu, ou simplesmente Deus não existe, ou Ele fica restrito ao espaço ineficaz, inútil, intrascendente das práticas religiosas intimistas, individuais.

Esse duplo seqüestro — espiritualista e secularista — só pode ser superado por correta articulação entre a experiência de Deus e as mediações sociais. Portanto, é meta sempre fundamental da pastoral, manter viva a consciência dessa bipolaridade. Pedagogicamente, porém, deve-se acentuar aquele pólo, que no momento vem mais esquecido. Há momentos em que surtos espiritualistas obscurecem o compromisso social. Então, a atenção deve-se voltar para a tarefa de sublinhar o teológico, a presença de Deus nas mediações sociais e políticas. Há outros momentos em que o vento secularista, politizante, ideológico sopra tão forte que afasta para longe do horizonte qualquer nuvem de fé. Então, a atenção deve-se voltar para a importância da experiência de Deus em tantos outros espaços além do político.

A maneira de conseguir esse equilíbrio encontra ajuda noutra meta maior dessa pastoral. Meta de natureza psicossocial. **Educar a liberdade para a responsabilidade social.**

A nossa liberdade só é em relação com outras liberdades. Tanto mais liberdade, quanto mais essa relação se faz no jogo do dom e acolhimento, acolhimento é dom. O fechamento do individualismo acerbo é destruição da liberdade. A liberdade atrofia-se, por assim dizer, na medida em que a pessoa se tranca na sua solidão solipsista, que se manifesta tanto numa inação inibida, como num ativismo febricitante, mas unicamente fruto do egocentrismo. A pessoa vai sendo as suas relações. O fechamento egocêntrico pode tomar formas religiosas como seculares. Ambas nefastas. Há portanto um anarquismo individualista de cunho espiritualista que embota a liberdade, tanto como uma anomia de caprichos no agir secular.

A liberdade pode ser também cerceada pela força autoritária do outro. Não é somente o arbítrio do seu que a deturpa. Mas o peso dum outro que não estabelece relações, mas comanda reações. O totalitarismo sectário — nas suas formas seculares como religiosas — não permite a construção da liberdade. Embota-a. Por isso, a Pastoral da Juventude na sua função pedagógica deve navegar entre esses dois escolhos do anarquismo individualista e do totalitarismo sectário. Ambos desconhecem a estrutura da liberdade humana como dom-relação, entrega-acolhimento, pergunta-resposta, diálogo, intersubjetividade.

A liberdade constrói-se através da escolha, da decisão com sentido social. Só há liberdade, quando se opta. Só é liberdade humana, quan-



do a opção se faz na responsabilidade social. Essa seriedade de nossas decisões pelo alcance que têm em relação aos outros está na origem da formação da juventude. Nada melhor do que educá-la ao amor do trabalho de utilidade social. Evidentemente não se trata de uma utilidade "utilitarista" no sentido de que se opusesse à gratuidade. A utilidade social do trabalho quer negar uma dimensão egoística, excludente e exploradora do outro. Portanto, não implica tal utilidade uma relação imediata de produtividade, de interesse, de aplicabilidade. Quer antes excluir a negatividade destruidora de decisões centradas num interesse individual fechado.

**A formação da responsabilidade social do jovem** implica trabalho longo e persistente. O clássico método da Ação Católica — ver, julgar e agir — parece até hoje insuperável. No primeiro momento — ver —, requer-se esforço de lucidez de análise da realidade. Tem-se caminhado muito nesse ponto. De uma visão ingênua da realidade tem-se passado à percepção crítica. Entretanto, frequentemente tem-se chegado a um impasse. As análises usadas têm-se restringido ao aspecto macro-estrutural. Com isso, conhece-se melhor o funcionamento global da sociedade. Mas não se consegue sair de um juízo de totalidade que pouco ajuda a ação. Antes, exerce função não raro paralisante. Em outras palavras, falta muito na pastoral um trabalho mais detalhista de análise conjuntural. Nesse tipo de análise aparece mais claro as estratégias em

jogo, as tarefas possíveis. Nesse sentido, os movimentos de Igreja poderiam se beneficiar de serviços que certas instituições "independentes" oferecem. Cito um exemplo. No Rio, o cientista social Hebert de Souza fundou e dirige o Instituto IBASE (Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas), especializado em coletar e trabalhar cientificamente dados da conjuntura (10). Na Revista Vozes têm aparecido muitas dessas análises e outras poderão ser obtidas junto ao Instituto. Com esse material, a formação da capacidade crítico-analítica dos jovens fica facilitada.

Naturalmente a esse momento do ver, deve-se seguir um esforço de juízo sobre essa realidade à luz dos valores éticos e evangélicos para terminar na escolha das mediações que concretizem uma ação coerente com esses valores e em resposta aos problemas detectados na análise. A Pastoral da Juventude deve preocupar-se com a "pedagogia das mediações". Pois nada mais frustrante para os jovens que a inação, que uma crítica fechada em si mesma. Todo o trabalho de análise e juízo deve desembocar em ações que correspondam às condições existenciais dos jovens.

A capacidade de perceber a coerência entre as ações e os projetos, entre as ações e as possibilidades humanas do grupo de jovens, faz parte de uma boa pastoral juvenil. Muitos trabalhos com os jovens fracassaram precisamente porque não conseguiram chegar a esse terceiro momento do agir. Nele deve-se investir muita cria-



tividade e psicologia, pois as condições dos jovens variam conforme as idades, a origem rural ou urbana, a classe social, etc. . .

O elo intermediário entre a análise e o agir — o julgar — se torna bastante exigente. Mais do que nunca carecemos de critérios para as ações. As perguntas fundamentais que perseguem o jovem especialmente deixam-no perplexo como nos recorda o Concílio Vaticano II na *Gaudium et spes*: "Diante da evolução atual do mundo, cada dia são mais numerosos os que formulam perguntas primordialmente fundamentais ou percebem com nova acuidade. O que é o homem? Qual é o significado da dor, do mal, da morte que, apesar de tanto progresso conseguido, continuam a subsistir? Para que aquelas vitórias adquiridas a tanto custo?

O que pode o homem trazer para a sociedade e dela esperar? O que se seguirá depois desta vida terrestre?" (11). Onde encontrar luzes, critérios para responder a estas perguntas? Onde se orientar para dar resposta coerente à tríplice milenar questão: quem somos? para onde vamos? donde viemos? Não viam os antigos na resposta a essas perguntas a verdadeira sabedoria? Vale a pena empenhar-se tanto para construir essa sociedade moderna da afluência, da concorrência, do desempenho, que deixa atrás de si uma Índia de miséria?

Articular esses três momentos — análise da realidade, filosofia de valores e ação — consiste no desafio da pastoral sobretudo para a faixa jovem. Mas do que ninguém são os jovens os mais sensíveis a tal problemática.

## NOTAS

(1) E. VALE, *Juventude, Análise de uma Opção*, (Col. Puebla e Vida Religiosa, n. 5) CRB, Rio de Janeiro 1980. (2) J. BAZARIAN, "O Estado de São Paulo" 13.10.1982; p. 26. (3) S. Thomas, S. Th. II II q. 64 a. 5 e 7c. (4) K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kosel, München 1957. (5) Duns Scott, *Op. Ox. III d. 12.1. n. 17*. (6) J. Jousselin, *Les Révoltes des Jeunes*,

Les Ed. Ouvrières, Paris 1968, p. 226. (7) H. Marcuse, *Eros e Civilização. Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, trad. bras., Zahar, Rio 1966, p. 58. (8) Paulo Ponte — Chico Buarque, *Gota d'Água*, Civ. Bras., Rio, 1975: ver o prefácio. (9) R. Antoncich, *Dimensión Social de los Ejercicios Espirituales*, in: *Cuaderno de Espiritualidad*, n. 1. Lima 1975, pp. 5-6. (10) IBASE — Rua Vicente de Souza, 29 — 22251 Rio — Tel. 021/286-1155 e 286-0348. (11) Conc. Vaticano II, *Gaudium et Spes* n. 10.

## Sofisticação & Modernização

É ilusão pensar que sofisticação e modernização possam melhorar a qualidade cristã de nossas obras de apostolado e de nossa própria Vida Religiosa. A sofisticação e a modernização se fazem sempre mais conteúdo de si próprias. Trazem consigo a suspeição em evidência (Pe. Marcos de Lima, SDB).



(continuação da capa três)

fraternidade denuncia aquele tipo de asfixia interior que impede a família de viver e crescer. Reagir para fortalecer a fraternidade é sinal de que nas consciências, persiste, ao menos em nível jurídico, um estado de lúcida prontidão para o que é mais conatural no homem: **o mesmo sangue.**

## SOLIDARIEDADE I

É o sentimento moral que vincula a pessoa à vida, aos interesses e às responsabilidades de uma outra pessoa e/ou grupo social. Se comparada à caridade e à fraternidade, revela-se um estágio bem mais primário e mais elementar de relacionamento. A ausência de solidariedade ou, mesmo, a sua rarefação, põe a descoberto certa degenerescência das estruturas normais da criatura humana. Inexiste, aqui, a pré-existência de título de parentesco ou de religião. **A solidariedade se abstrai de qualquer conotação:** religiosa, parental, vizinhança, afinidade, raça, caracteriologia, status social, cultural, econômico, etc. A solidariedade se prende meramente à **PESSOA**, limpa de qualquer relação ou qualificação. O samaritano (Lc 10, 25-37) foi apenas solidário porque, abstraindo-se tudo, intuiu somente isto: é pessoa, é gente e precisa de mim que sou pessoa, como ele. Este fato — ser pessoa — constituiu-se, de chofre, para ele, em elemento e célula vinculantes. O afeto abstrato é abominável em si mesmo, quando se concretiza, porém, pela solidariedade, toma a envergadura da história e nela se pereniza. A margem da estrada, onde jaz semivivo o infeliz, vítima do bandido, tornou-se o lugar da experiência de Deus — caridade — mais do que o templo para onde se dirige o sacerdote apressado e/ou o religioso acomodado.

## SOLIDARIEDADE II

Hoje, a solidariedade, assim entendida, entre nós Religiosos e com os outros homens é, indubitavelmente, o testemunho (linguagem decodificada) que o mundo mais entende e espera de nós. É a única massa capaz de amalgamar os homens e torná-los aptos a superar barreiras e divisões que nos separam. No anonimato da sociedade atual, as cidades tornaram-se selvas. E o homem sente-se tão solitário que seu mais irresistível anseio e a vazão mais radical deste mesmo anseio, como ainda, **a sua mais alegre expectativa e esperança é poder encontrar alguém, uma pessoa**, como ele, entre cujo relacionamento caiba, alguém da fraternidade impossível, alguém da caridade inexistente ou ignorada, caiba, simplesmente, a **SOLIDARIEDADE**. Pela solidariedade é que aprendemos o árduo caminho que nos introduz, serena e equilibradamente, no coração do Evangelho que é, exclusivamente, CARIDADE.

## POBREZA

É **não saber** tudo. **Não poder** tudo. **Não ter** tudo. **Não fazer** tudo. É sentir-se despojado do que poderia ter tido e do que poderia ter sido. É estar só, em sua humanidade. É a asfixia pela falta de perspectivas. **SOLIDARIEDADE** é não deixar só. **É povoar a solidão humana com o dom de si mesmo.** É fazer-se presença. É construir **COMUM UNIÃO**. É propiciar o sentido de real participação em esforço e rateio de sacrifícios. É inserir-se no processo cuja vocação é caminhar. É fazer participar mais plenamente dos dons fundamentais da vida. Enquanto houver solidariedade entre os homens, será sempre cedo demais para se escrever o necrológio da esperança. A teoria já está acabada. Falta só realizá-la para que haja Vida Religiosa mais plena e não arremedo (**Pe. Marcos de Lima, SDB**).