

Convergência

MAI - 1993 - ANO XXVIII - Nº 262



• **CONCLUSÕES DE SANTO DOMINGO**
Pe. Cleto Caliman, SDB - página 224

• **MARIA: TRANSPARÊNCIA NA LIBERTAÇÃO
E PROFECIA** - Pe. Sebastião Pitz, SCJ - página 250

CONVERGÊNCIA

Revista Mensal
da Conferência
dos Religiosos
do Brasil: CRB



Diretor-Responsável:
Pe. Edênio Valle, SVD

Redator-Responsável:
Padre Marcos de Lima, SDB
(Reg. 12.679/78)

Equipe de Programação:

Coordenador:

Pe. Spencer Custódio Filho, SJ

Membros:

Pe. Ático Fassini, MS

Ir. Lina Boff, SMR

Fr. Luiz Fernando Peixoto, OFM

Direção, Redação, Administração:

Rua Alcindo Guanabara, 24 - 4º andar

Cinelandia / Tel.: (021) 240-7299

20038-900 RIO DE JANEIRO - RJ.

Assinaturas para 1993:

Brasil, taxa única:

terrestre ou aérea Cr\$ 425.000,00

Exterior: marítima US\$ 45,00

aérea US\$ 60,00

Número avulso Cr\$ 42.500,00

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 Dr. Odilon Benévolo, 189 - Benfica - 20911-230 Rio de Janeiro, RJ.

Impressão: Oficinas Gráficas da Editora Vozes Ltda., Rua Frei Luís, 100 - Centro 25685-020 Petrópolis, RJ.

Nossa Capa

Detalhe do mural de Cláudio Pastro '500 Anos de Evangelização do Brasil', em Vila Kostka, Itaici, SP. Eis como o descreve o Pe. J. Ramón de la Cigoña em seu livro 'Arte em Itaici', à página 16: "Na extremidade esquerda da rede temos a presença de três ordens que também influenciaram profundamente a evangelização do país: um beneditino, um carmelita e um capuchinho. O beneditino é Frei Mateus da Encarnação Pinna, que se destacou em sua luta contra o jansenismo e traz em sua mão a "Defensio Purissimae et Integerrimae Doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae". Em 1750 temos a fundação do seminário de Mariana, organizado e regido pelos jesuítas. Estes foram expulsos do Brasil em 1759 e não puderam mais influenciar a religiosidade mineira. A religiosidade popular traduziu-se em formas mais folclóricas e intimistas simbolizadas pelo barroco, as "beatitas",

as folhas de reis, as irmandades (do Santíssimo, dos negros...) e a devoção das cinco chagas representadas pelo homem das dores. O barroco desta época foi caracterizado pela arquitetura e pela liturgia (Sé de São João del Rey e o candelabro), e pela música sacra com o Pe. José Maurício, mulato e mineiro. O Mural entra numa fase escura quando chega a data de 1759: expulsão de mais de 450 jesuítas do Brasil por parte do Marquês de Pombal. O Artista quis fazer uma "Guernica" brasileira, tamanhas foram a injustiça e as conseqüências nefastas para a vida social, cultural e religiosa do Brasil, com a expulsão violenta destes religiosos. Uma mão de ferro simboliza Pombal e a manipulação da maçonaria em todo esse assunto. A seguir uma mulher chora desconsolada diante da saída dos jesuítas. Uma pomba morta simboliza toda liberdade e doação extintas. Uma mãe se debruça chorando a sua filha assassinada, lembrando aquela frase de Voltaire: "acabemos com a filha (a Companhia de Jesus) e logo acabaremos com a mãe (a Igreja)". A seguir aparecem rostos macerados e famintos dos exilados. Um animal grita, abrindo aterrorizado a sua boca, diante de tamanha injustiça. A pata do cavalo simboliza o abuso do poder. Por fim, um jesuíta agoniado arranha a terra como para se esconder dentro dela ou para enterrar seu companheiro morto. A expulsão dos jesuítas marca uma fase obscura na história da Igreja no Brasil (Pe. Marcos de Lima, SDB).

Registro na Divisão de Censura e Diversões Públicas do D.P.F. sob o nº P-209/73.

SUMÁRIO

EDITORIAL 193

NOVAS PERSPECTIVAS PARA OS

RELIGIOSOS EDUCADORES

Ir. John Calvert Johnston, FSC 195

A CONCEPÇÃO ÉTICA NO TEXTO

DE SANTO DOMINGO

Frei Antônio Moser, OFM 217

CONCLUSÕES

DE SANTO DOMINGO

Pe. Cleto Caliman, SDB 224

MARIA: TRANSPARÊNCIA NA LIBERTAÇÃO E PROFECIA

Pe. Sebastião Pitz, SCJ 250

EDITORIAL

O mês de maio inicia-se com a celebração do Dia do Trabalho e termina, em muitos lugares, com a coroação de Maria Santíssima. Trabalho e Maria, dois temas que a vida religiosa é convidada a retomar.

Nestes tempos de modernidade é impossível separar trabalho de pessoa humana e pessoa humana de trabalho. Todos, de uma forma ou de outra, temos experiência de trabalho que nos pede participação do corpo e do espírito, supõe esforço, traz cansaço e fadiga, alegre e realiza muitas vezes. Em uma palavra, é uma obra humana. Os que não podem trabalhar vivem uma deterioração sucessiva de sua realização pessoal, já que se consideram ou são considerados parasitas da sociedade. O trabalho antes mesmo de produzir objetos ou serviços produz relações que afetam a muitas pessoas. No primeiro de maio queríamos ter presente de modo mais específico alguns trabalhos e alguns trabalhadores determinados, aqueles que trabalham a partir do seu corpo, especialmente no campo, nas indústrias, construções e serviços. Apesar de ser um grupo que diminui proporcionalmente neste momento da história devido à reconversão industrial, à industrialização do campo e à mecanização e computadorização dos serviços, ainda constitui a maioria da massa trabalhadora.

A vida religiosa tem procurado aproximar-se deste universo, embora de forma bastante ambígua por vezes, já que a uma solidariedade dita se sobrepõe a questão meramente econômica de proporcionar meios para a própria sobrevivência. Nem todo tipo de trabalho é compatível com a natureza da vida religiosa e de suas características essenciais e, por isso mesmo, o voto de pobreza implica na escolha de formas de trabalho que nem sempre serão rentáveis. O maior desafio, entretanto, poderá estar, particularmente segundo alguns carismas congregacionais específicos, em ter o mundo do trabalho popular como lugar de inserção missionária. Com isso estaríamos colocando o trabalho e a condição trabalhadora em lugar destacado da espiritualidade, da pastoral e da reflexão da vida religiosa.

Essa proximidade com as realidades que constituem a vida de uma grande parcela daqueles e daquelas que chamamos nossos irmãos sofridos, é uma das dimensões destacadas da mariologia pós-Vaticano II. Ao colocar Maria dentro do mistério de Cristo e da Igreja e ao apresentá-la encarnada em sua história, foi possível descobri-la presente na vida dos crentes latino-americanos com uma luz nova e própria. O povo mais simples se experimenta identificado com Maria; mãe dos oprimidos, não unica-

mente para experimentar alívio e consolo mas, sobretudo, para comprometer-se numa linha de libertação evangélica que transforme a sociedade de acordo com o projeto de Deus. Uma vida religiosa alimentada em autêntica piedade mariana provocará inevitavelmente um "aproximar-se" da massa operária onde ela justamente passa a maior parte do tempo de sua vida: o lugar de trabalho. Os dois eventos do mês de maio interpenetram-se desta forma e desafiam a vida religiosa, nos seus diferentes níveis de prática, a combiná-los em um mesmo arranjo de flores de existências comprometidas em uma profunda devoção mariana.

Sem dúvida o artigo do p. SEBASTIÃO PITZ, sobre "Maria transparência na libertação e profecia" poderá ajudar-nos a perceber esta maternidade revestida de tantas exemplariedades e que conduz a presenças tematizadas junto aos demais desfavorecidos e necessitados do subcontinente latino-americano. Ainda dentro do projeto de retomada

da Conferência de Santo Domingo, P. CLETO CALIMAN e fr. ANTONIO MOSER contribuem, respectivamente, com um roteiro de estudo desse repertório de reflexões teológico-pastorais de orientação da ação da Igreja na América Latina e no Caribe em que se constituiu o DSD, e com uma reflexão sobre a ética subjacente no DSD e a questão da formação de uma consciência cristã. Por fim, o geral dos irmãos de La Salle, ir. JOHN CALVERT JOHNSTON, fsc faz seu ato de fé na escola católica através das "Novas Perspectivas para os religiosos educadores".

CONVERGÊNCIA deseja que nossa Mãe morena, a Virgem Aparecida, experimentada no fundo do ato de fé, neste mês que a liturgia lhe dedica, permita que nos dediquemos também nós a uma presença mais corajosa junto à massa trabalhadora, força articuladora de inúmeras sementes de Reino que aí já começam a brotar.

P. Spencer Custódio Filho sj

Construir a cultura da paz

Entre as componentes de uma vida cívica sadia, encontram-se o reconhecimento da dignidade de cada um, o respeito pelos direitos radicados nesta dignidade, especialmente o direito à vida e à liberdade religiosa, e o empenho efetivo na garantia do bem-estar dos pobres, fracos e indefesos. Edificar uma sociedade que aceita estas realidades é construir a cultura da paz. *João Paulo II na Catedral de Kasese, Uganda, em 8 de fevereiro de 1993.*

NOVAS PERSPECTIVAS PARA OS RELIGIOSOS EDUCADORES

*Perspectivas, isto é, modos de ver
e de olhar a Educação Católica e as Escolas
Católicas. Perspectivas, ou seja,
possibilidades novas,
novas esperanças, alternativas novas.*

Irmão John Calvert Johnston, FSC
Geral dos Lassalistas, Roma

O Superior Geral dos Irmãos Lassalistas (Irmãos das Escolas Cristãs), Irmão John Calvert Johnston FSC pronunciou, no dia 28 de janeiro de 1993, uma palestra no Instituto Teológico de Vida Religiosa da Universidade Pontifícia de Salamanca, Espanha, dirigido pelos Padres Claretianos. A reflexão de Ir. John sobre "Novas Perspectivas para os Religiosos Educadores" foi a décima e última da programação do ciclo de conferências sobre a temática "Buscando alternativas na missão educativa da Vida Consagrada". Pensando em prestar um serviço às Religiosas e aos Religiosos dedicados à missão evangelizadora na e através do mundo da Educação, Irmão Nery forneceu à Revista CONVERGÊNCIA o texto completo desta importante palestra.

INTRODUÇÃO

a) A Vida Religiosa numa encruzilhada

"Vivemos hoje num mundo e numa Igreja que nestes últimos trinta anos sofreram notáveis mudanças e tão notáveis que a estrutura que denominamos "Vida Religiosa" está, creio, em uma encruzilhada: pode caminhar para uma transformação revitalizadora ou pode manter-se num *status quo* e, portanto, continuar diminuindo.

Religiosas e Religiosos temos de enfrentar corajosamente a experiência da vida e responder criativamente às profundas questões com as quais a Vida Religiosa, fortemente, hoje se depara. Esta experiência a que me refiro levou a

União dos Superiores Gerais (USG) a projetar um importante Congresso sobre a Vida Religiosa para os últimos meses deste ano. O Congresso foi proposto antes de o Papa escolher o tema "Vida Consagrada" para o Sínodo de outubro de 1994. Neste caso o Congresso assume também um papel preparatório de grande realce para o referido Sínodo.

b) O Palestrante do Dia

"Falo-lhes não como teólogo de profissão nem como teórico no campo da educação. Estou aqui como um Religioso Educador que passou vinte e um anos em nível nacional (USA) como professor, diretor, provincial, formador de jovens religiosos e dezessete anos em nível internacional, primeiro como Vigário Geral e depois como Superior Geral.

Como vou falar de minha experiência pessoal, é conveniente que saibam que a missão dos Irmãos das Escolas Cristãs (Irmãos Lasalistas) é a EDUCAÇÃO HUMANA E CRISTÃ dos jovens, especialmente dos pobres, e que a ESCOLA CRISTÃ é, segundo a nossa Regra "o instrumento privilegiado — mas não exclusivo — de nossa Missão". Somos hoje 7.800 Irmãos e 53.000 homens e mulheres leigos a serviço de 855.000 jovens em 80 países". Nosso Instituto foi fundado em 1680, em Reims, França, por São João Batista de La Salle, Padroeiro Universal dos Educadores e é um Instituto Religioso Laical.

c) "Novas Alternativas" e "Novas Perspectivas"

"A etimologia da palavra "perspectiva" nos ajuda para iniciar nossa reflexão. Por um lado "perspectiva" significa um ponto de vista, um modo de ver algo. Falar de "novas perspectivas" para os Religiosos Educadores é, portanto, falar de "novos modos de VER ou OLHAR a Educação Católica ou as Escolas Católicas. Por outro lado, "perspectiva" pode significar também "prospectiva" ou "possibilidade". O tema "Novas Perspectivas" sugere, portanto, novas esperanças, novas possibilidades, novas iniciativas.

É preciso considerar, também, o adjetivo "Novo". O que é "novo" para alguns não o é para outros. O que pretendo aqui é oferecer algumas reflexões sobre "O papel dos Religiosos e das Religiosas na Educação católica" e, de modo particular, nas "Escolas Católicas". Se as posições que assumo são "novas alternativas" ou "novas perspectivas" não sei, mas sim, expressam as minhas convicções a respeito da necessidade de mudanças realmente importantes. Dividi estas reflexões em três partes: 1) As Escolas Católicas e o Laicato; 2) A Missão da Educação Católica; 3) O Papel Específico dos Religiosos na Educação Católica.

Antes de iniciar propriamente a desenvolver o tema, quero afirmar claramente um pressuposto de importância fundamental: EU CREIO NAS ESCOLAS CATÓLICAS.

Mas creio somente naquelas escolas católicas que satisfazem certas condições. As que não cobrem ou não se esforçam, num comum acordo, em cumprir estas condições essenciais, não têm razão alguma que as justifique como tais.

I. ESCOLAS CATÓLICAS E LAICATO

Na *Redemptoris Missio*, recente encíclica sobre o mandato missionário da Igreja, o Papa João Paulo II, faz uma afirmação que considero extraordinária tanto na franqueza como nas aplicações: “*A missão evangelizadora dos leigos na Igreja está mudando a vida eclesial*” (RM 2). E não tenho dúvidas sobre a validade desta observação. O compromisso entusiasta e eficaz do laicato nos diferentes ministérios da Igreja, junto com a participação de tantos leigos, homens e mulheres, em movimentos, grupos e novas comunidades está realmente mudando a vida eclesial.

Em nenhum terreno é mais evidente esta mudança do que o da Educação Católica. Escrevendo sobre as Escolas Católicas na *Christifideles Laici*, o Papa expressa sua aprovação a uma Proposta do Sínodo que “louva a dedicação de professores e educadores — hoje, em sua grande maioria, leigos — por sua dedicação em fazer funcionar institutos de Educação Católica”. E acrescenta esta frase: “*A presença simultânea de sacerdotes e leigos, e também de religiosos e religiosas, oferece aos alunos uma imagem viva da Igreja*” (ChL, 62).

1.1 — Experiência pessoal

Sou ex-aluno de um Colégio dirigido pelos Irmãos de La Salle em Memphis (Tennessee). Com exceção de alguns poucos especialistas em desportos e música, todos os demais professores eram Irmãos. Como Irmão comecei a ensinar em 1955 num colégio de 240 rapazes. Havia onze Irmãos e um Professor Leigo. Três anos depois fui transferido para um Colégio de 1.200 rapazes, no qual atuavam 35 Irmãos e talvez vinte leigos de ambos sexos. Estes colégios eram realmente “Colégios dos Irmãos”, animados pelos Irmãos das Escolas Cristãs, com um importante mas bem secundário grau de colaboração de um grupo de leigos.

Acontece que nas décadas de cinquenta e de sessenta a situação mudou e rapidamente. A demanda pela Educação Católica nos Estados Unidos foi intensa. Aumentou muito o número de estudantes nas escolas existentes e foram construídas muitíssimas outras. Por causa da demanda de Educação Católica, tanto a Igreja hierárquica, como nosso Instituto, começaram a olhar mais favoravelmente para a presença dos professores leigos. Em meados da década de sessenta a porcentagem dos professores leigos havia aumentado consideravelmente nas nossas Escolas. Mesmo assim, as Escolas eram vistas e tidas como “Escolas dos Irmãos”.

Mudanças semelhantes aconteceram igualmente, em graus diversos,

em outros países. Em 1966-67, data de nosso Capítulo Extraordinário pós Conciliar, a porcentagem de leigos de ambos sexos já era, entre nós, muito alta. Não obstante isso, um estudo dos documentos daquele Capítulo Geral, e que são de boa qualidade, revela, porém, que os Irmãos ainda se situavam no modelo de "Escolas dos Irmãos". Quero dizer com isso que o dar à escola seu caráter próprio era considerado por todo mundo como tarefa dos Irmãos. Os Professores leigos eram responsáveis por tarefas importantes nos Colégios, mas nem eles e nem os Irmãos duvidavam seriamente do fato de que os Colégios eram, de fato, "Colégios dos Irmãos".

E então começaram os anos de mudanças rápidas, mudanças acompanhadas de desorientação, confusão, frustração e divisão. Um número extraordinário de Irmãos abandonou o Instituto (éramos 16.000 Irmãos em 1965) e o número de novos membros baixou de modo chamativo e rápido. Em contrapartida o número de Professores leigos continuava a aumentar. Tenho vivas as lembranças das visitas que fazia como Provincial, nos anos de 1971-1976, nas quais encontrava Irmãos indecisos, desanimados e até enfasiados com a situação. Muitos se encontravam incomodados pelo que ocorrera no Instituto e na Província em menos de dez anos. É um motivo particular e muito importante do desânimo, bastante comum entre os Irmãos, era o da Escola. Recordo-me de Irmãos que me diziam com dor

e amargura: *A Escola é chamada Escola dos Irmãos, mas onde estão os Irmãos? Somos apenas seis que trabalham com quarenta e cinco leigos. Como pode ainda ser chamada de "Escola dos Irmãos"?*

Mas este tipo de questionamento não era exclusivo dos Irmãos. Os próprios Professores Leigos, dos quais um grupo já ocupava postos secundários de Direção nas Escolas, também levantavam perguntas parecidas.

1.2 — De "Escolas dos Irmãos" a "Escolas Lassalistas"

O que os Irmãos e seus colegas leigos já estavam conseguindo ver era de que o modelo de "Escola dos Irmãos" — isto é, escola animada por Irmãos, com a colaboração secundária de leigos — não tinha mais sentido. O modelo já não era útil para entender a natureza da escola ou para configurar seu caráter. Mas não havia outro esquema disponível, na tradição de São João Batista de La Salle, para organizar a escola.

O modelo tradicional, denomi-no-o de Triangular: um grupo reduzido de Irmãos no vértice; os professores leigos, mais numeroso, na base, com funções secundárias. A Escola era vista como "a escola dos Irmãos", isto é, os Irmãos lhe dando o espírito cristão e lassalista. Este modelo foi morrendo durante os últimos vinte anos.

Mas, de uns doze anos para cá, começou a surgir um novo mode-

lo. Descrevo-o como Modelo Circular. Em nosso Instituto, já falamos hoje, de uma escola animada não exclusivamente pelos Irmãos, mas por toda a Comunidade Educativa, da qual eles formam parte, como Irmãos. Nossa nova Regra de Vida descreve este modelo circular da seguinte maneira:

“A Comunidade dos Irmãos não esquece que sua ação pastoral se realiza dentro de uma Comunidade Educativa, na qual são partilhadas tarefas e responsabilidades” (R 17a). Isto significa que, com a mudança do modelo anterior, a Regra não descreve mais os Irmãos como OS animadores, mas como colaboradores na animação das escolas: *“A Comunidade (dos Irmãos) participa da animação das instituições em que está inserida”* (R 51a).

Reconhecemos, portanto que a tarefa de criar escolas que correspondam ao que La Salle havia projetado adquiriu novas dimensões. Está claro que os Irmãos sozinhos já não podem dirigir uma escola para que seja verdadeiramente católica e lassalista. Precisamos contar com a colaboração e a cooperação de professores leigos que se unam a nós. Por este motivo, a nossa Regra nos diz em outra passagem: *“Os Irmãos associam, com satisfação, leigos à sua missão educativa”*. E como consequência deste novo modo de entender seu Novo Papel nas escolas, diz a nossa Regra: *“Os Irmãos dão a conhecer o essencial da mensagem lassalista a todos os membros da Comu-*

nidade Educativa. Inclusive, aos que o desejam, propõem a dela partilhar mais profundamente, convidando-os a viver um compromisso apostólico mais explícito”.

Tanto os Irmãos como os colegas leigos consideraram útil expressar esta mudança, tida como espetacular, em termos de transição de “escolas dos Irmãos” para “escolas Lassalistas”, isto é, uma escola animada por uma Comunidade educativa lassalista de fé, da qual os Irmãos formam parte.

Em geral a resposta muito favorável de nossos colegas leigos aos convites para partilhar mais profundamente das tradições de nosso Instituto nos tem surpreendido a muitos. Confesso que há quinze anos atrás, via este movimento com grande ceticismo. Temia que estávamos tentando impor nossa espiritualidade e pedagogia aos leigos. Tenho de confessar que fui surpreendido e estou contente que tantos colegas nossos tenham recebido bem a oportunidade de se aprofundarem no conhecimento de nosso apostolado tradicional e de se comprometerem com esta tradição. Hoje nossos colegas leigos junto com os Irmãos participam de uma impressionante variedade de programas bem organizados e exigentes projetados em plano local, provincial, nacional e até mesmo internacional. Creio que é possível dizer, com segurança, que há vinte anos, poucos dos nossos poderíamos ter sonhado com este tipo de mudança, com este tipo de colaboração.

1.3 — A Missão Partilhada

Da minha parte, creio que esta mudança fundamental na maneira de entender a relação com as Escolas e com os colegas leigos é mais importante em nossa vida de Irmãos a partir das mudanças básicas que se seguiram ao Concílio Vaticano II. O que, na verdade, nossa nova Regra está propondo é uma nova forma de entender o Papel do Irmão, do Religioso Educador, isto é, a maneira de exercermos o nosso ministério. Dizemos agora e com muita clareza que a missão agora é "Missão Partilhada", missão na qual colaboramos Irmãos e Leigos de ambos sexos.

Estou convicto de que estamos começando a entender as conseqüências e possibilidades inerentes a esta mudança de modelo. Para ajudar-nos a avaliar a experiência vivida e refletir sobre o potencial que temos para uma colaboração mais intensa e eficaz, convidamos 17 homens e mulheres leigos para participar como consultores durante dez dias em nosso Capítulo Geral de abril-maio deste ano. Entre estes consultores estão professores, diretores, antigos alunos, pais e mães de família e três membros de grupos de direção de tempo integral em nível provincial.

1.4 — Eclesiologia de Comunhão

Nossa experiência como Instituto Religioso não é única. Muitos outros já têm experiências semelhantes. O importante é vermos esta notável evolução no contexto da

evolução da própria Igreja. A Igreja se descreve a si mesma como Povo de Deus, como comunhão dos que estão incorporados em Cristo pelo Batismo. Todos os cristãos são iguais em dignidade como filhos e filhas de Deus. Todos são chamados à santidade e à participação na missão de evangelizar o mundo. Na *Christifideles Laici* João Paulo II insiste em que "*Todos na Igreja... participam da vocação comum à santidade. Sem nenhuma diferença em relação aos demais membros da Igreja, os fiéis devem tender à santidade. O Chamado (à missão de evangelizar)... dirige-se não somente aos pastores, sacerdotes, religiosos e religiosas, mas se estende a todos. Jesus quer que todos os discípulos sejam sal da terra e luz do mundo*" (ChL 16,2 e 3).

Há, logicamente, diversos carismas, ministérios e funções entre os fiéis. O que é de grande importância é a qualidade da relação que deve existir entre os cristãos leigos, os religiosos, as religiosas e os ministros ordenados. Reconheço todo o valor destas palavras do Cardeal Eduardo Pirônio, Presidente do Pontifício Conselho dos Leigos: "*quando falamos de "eclesiologia de comunhão" queremos dizer simplesmente a Igreja como Povo de Deus, na qual há diversos ministérios, carismas e funções. A meu ver o mais importante é saber que somos todos discípulos do Senhor. Temos, portanto, de vencer a separação da Igreja em setores como o do clero, o dos religiosos, o do laicato e substituí-lo pela vi-*

são mais una, eclesial e comunitária, na qual os distintos carismas e ministérios estejam integrados na única comunhão do Povo de Deus e na única missão de evangelização da Igreja” (em *The Laity and the Religious*, pp. 104-105).

1.5 — As Relações entre os Religiosos e o Laicato

Nesta reflexão me interessa sobretudo a qualidade das relações entre religiosos, religiosas e seus colegas leigos. O Padre Cristo Rey Paredes, Diretor deste Instituto Teológico, descreveu com muita precisão, assim me parece, quatro relações que podem existir entre os membros dos Institutos e os fiéis leigos:

1. *“O laicato é considerado, nos colégios, como “um mal necessário”, que é preciso tolerar somente quando não há outra solução. Recorre-se, então a homens e mulheres, de acordo com as necessidades.”*

Creio que temos de admitir que estas palavras são uma justa descrição das relações que existiram em nosso Instituto no passado. Sem querer julgar decisões passadas empregando critérios do Vaticano II, penso que é instrutivo saber que o nosso Capítulo Geral de 1897 fez um apelo para que se reduzisse o número de “auxiliares leigos” em todo o Instituto, advertindo os Irmãos para que tivessem pouco e discreto relacionamento com eles. Entretanto, bem mais próximo de nós na história, temos o nosso Ca-

pítulo Geral de 1947 que deu normas para que o “elemento feminino” fosse eliminado com urgência de nossas instituições e o “elemento civil” prudentemente reduzido. Não era permitido abrir uma escola na qual os empregados leigos ultrapassassem em certa porcentagem o número de Irmãos. Oxalá que esta descrição do laicato como “um mal necessário” não seja mais válida no campo da educação católica.

2. *“Os Leigos participam substancialmente da vida de nossos centros educativos, mas sobretudo porque chegaram a ser mais numerosos. Muitos religiosos ainda vêem esta presença como uma ameaça e, portanto, não a aceitam bem. Não é bem acolhido nenhum modelo que proponha fazer trabalhar juntos de modo significativo e construtivo religiosos e leigos.”*

Esta afirmação é uma excelente descrição do que existiu nas décadas de sessenta e setenta e projeta luz sobre a frustração a que me referi antes. Apesar do fato de que já se tenha desenvolvido um novo modelo de colaboração e seja cada vez mais aceito pelo menos com a cabeça, a atitude de uma boa acolhida, no melhor dos casos ou de tolerância no pior, não está nada morta entre religiosos e religiosas hoje.

3. *“Já se reconhece, agradece e se impulsiona o potencial carismático do laicato. Mas os religiosos realmente não “soltam as rédeas”: continuam “no comando”. Acreditam, talvez inconscientemente, que lhes corresponde, por direito, con-*

trolar a participação do laicato. Caem na armadilha do paternalismo, vítimas de um complexo de superioridade desapercebido”.

Penso que esta sutil forma de paternalismo está muito viva entre nós religiosos. Em minha “Carta Pastoral” de 1/01/93, pág. 38-39, escrevo o seguinte: *“É de fundamental importância que aceitemos os colegas leigos como plenos colaboradores. A maior parte de nós já passamos da fase de considerar os leigos como “um mal necessário”. Mas não estou certo de que a maioria tenha passado a fase de considerá-los como “inferiores”, portanto, necessitando de nossa direção. Creio que precisamos evitar, a todo custo, a criação de relações de dependência que nada mais são que uma versão nova das relações de certo “clericalismo-leigo”.*

A necessidade de “soltar as rédeas” é particularmente importante nas relações com grupos e comunidades leigas de ambos sexos que desejam viver a fé nas sendas de nossas tradições de Congregação. Ao falar da tradição lassalista, penso que nossa responsabilidade como Irmãos é fomentar a aparição de uma espiritualidade lassalista leiga que seja por um lado autenticamente leiga e lassalista e por outro lado que não seja em nada simplesmente uma versão rebaixada da espiritualidade lassalista dos Irmãos. A tarefa de articular esta espiritualidade pertence sobretudo aos próprios leigos de ambos sexos, se bem que é mister que seja realizado em diálogo com o Instituto. Nossa Regra expressa concisamente o que estou

dizendo: *“O Instituto facilita a autonomia dos Movimentos Lassalistas e cria com eles laços apropriados e avalia a autenticidade de seu caráter lassalista” (R. 146).*

Para interiorizar e cumprir este artigo de nossa Regra precisamos realizar o que o Padre Cristo Rey descreve como a quarta relação possível entre os membros dos Institutos religiosos masculinos e femininos.

4. *“Os religiosos e as religiosas acentuam primeiro “o que é comum”; vêem a si mesmo em termos de igualdade, companheirismo autêntico, relações mútuas. Os religiosos não pedem privilégios especiais nem reconhecimento; recebem o laicato sem sentido de superioridade. O laicato compreende e aceita a colaboração específica que os religiosos estão chamados a dar nos centros educativos”.*

1.6 — E tal visão é real?

Estou consciente, é claro, que muitos religiosos e religiosas pensam que a visão apresentada, mesmo tendo sentido “em princípio”, não é possível, por diversas razões, levá-la à prática. No entanto, parece-me ser de importância crítica para a missão educativa católica que isso seja levado à prática. Não há alternativa possível. Sem a preparada e comprometida participação do laicato, as escolas católicas simplesmente não conseguem sobreviver. O fato de que muitas escolas diocesanas e paroquiais estarem já totalmente em mãos de leigos, e funcionando bem, é um claro indí-

cio da disposição dos leigos de ambos sexos de assumir esta responsabilidade pastoral.

Os Institutos religiosos passaram muitas escolas católicas para a responsabilidade das dioceses que, por sua vez, as confiaram aos leigos. Onde se conseguiu organizar sólidas estruturas para garantir fidelidade, responsabilidade, avaliação, supervisão e formação permanente dos professores, e onde se colocou um cuidado especial na seleção do Diretor e do professorado, as escolas continuam como autênticas escolas católicas. Mas a experiência indica que quando a atenção a estes requisitos é inadequada, as escolas rapidamente são "católicas", muito pouco além da etiqueta.

Como penso que as escolas católicas são instrumentos preciosos para a evangelização dos jovens, creio que a Igreja seria não somente míope mas negligente se permitisse que desaparecessem pouco a pouco. Para mim, é fonte de preocupação, o fato de que alguns bispos ou não vêm ou estejam indiferentes ante a possibilidade de perdermos as escolas católicas, e outros bispos que parecem reconhecer o problema não respondam criativa e eficazmente a este desafio.

Mas o que me preocupa mais é que muitos membros de Institutos religiosos, incluindo o meu, estejam dirigindo as escolas como se não necessitassem mudanças opcionais num futuro não muito longínquo. Apesar de minha crença de que os Institutos religiosos podem,

com a graça de Deus, deter a sua atual diminuição numérica de membros, devemos ser realistas. A menos que haja uma intervenção milagrosa, não haverá religiosos suficientes para dirigir e manter as escolas dirigidas pelos Institutos religiosos hoje. Dentro de cinco ou dez anos, pelo menos em vários países, vão ter que tomar decisões muito realistas.

Os Institutos religiosos têm duas soluções óbvias a tomar ante a questão da escola: fechá-las ou transferi-las a outros. Nossa política é de forte oposição ao fechamento de qualquer escola católica que tenha suficiente número de alunos. Transferi-las para outro grupo, depois de séria preparação, é uma opção aceitável. Mas creio que vai ser cada vez mais difícil encontrar outro grupo que aceite a responsabilidade deste tipo de escola.

1.7 — Escolas Lassalistas sem Irmãos

Outra solução que estamos encontrando, com êxito, é a de confiar escolas a leigos, sintonizados com nossa espiritualidade e pedagogia. É uma saída que jamais pudéssemos pensar há uns dez ou doze anos atrás. Agora sabemos que é possível às nossas Províncias organizarem de maneira nova sua rede de escolas em pastoral. Temos hoje três tipos de escolas lassalistas:

a) Uma escola na qual há uma Comunidade de Irmãos, normal-

mente poucos, um deles assume a Direção da obra.

b) Uma escola na qual há uma Comunidade de Irmãos, mas um leigo, homem ou mulher, assume a Direção da obra. Na Espanha quase todos os Diretores são Irmãos, mas na França 77% dos diretores são leigos.

c) Uma escola na qual não há Irmãos e todas as funções são exercidas por professores leigos.

Mas estas novas escolas serão autenticamente cristãs e lassalistas somente se nelas houver estruturas eficazes que lhe assegurem a "animação" e a corresponsabilidade. Os Diretores, Irmãos ou Leigos, junto com as Comunidades Educativas, devem responder ante apropriados "Conselhos de Direção" e em último caso ante a Província. A Província por seu lado deve organizar programas de supervisão e de animação para todas as suas escolas.

Acredito que a criação de certo tipo de "Conselho de Direção" ou "Equipes de Direção" é essencial. A forma precisa de tais Equipes varia de país a país. Em geral, são compostas pelo Provincial ou seu Delegado e várias pessoas, religiosas e leigas, que são competentes e estão comprometidas com a educação católica, mesmo que não diretamente associadas com a escola. Algumas destas Equipes têm apenas um poder consultivo, ao passo que outras têm poder de autoridade para estabelecer os princípios orientadores da escola. Tomam deci-

sões de acordo com os Estatutos estabelecidos para proteger o caráter específico da escola. Estas Equipes apresentam suas recomendações aos Conselhos Provinciais para reformas, ampliações e construções; determinam os salários dos professores e pessoal auxiliar e ajudam assim a mudar a "imagem" dos religiosos como proprietários. O Diretor da escola, religioso ou leigo, é responsável perante a Equipe.

Não desejo que tenham uma falsa idéia pensando que este modelo de rede de escolas lassalistas com ou sem Irmãos esteja estendida por todo o mundo. Não. No entanto, é uma realidade na França e funciona muito bem. Há outras regiões do nosso Instituto que também contam com estas escolas lassalistas sem presença de Irmãos. Certamente aumentarão no futuro. Por exemplo, a aceitação de escolas lassalistas sem ou com pouquíssimos Irmãos tornará possível aos Irmãos responderem positivamente às necessidades mais urgentes daqueles que não podem ter acesso às escolas tradicionais.

II. A MISSÃO DA ESCOLA CATÓLICA

Como já disse, creio que a Igreja deve manter um forte compromisso com a Educação Católica. Além disso, creio que a Escola Católica é o instrumento mais eficiente para a educação católica. Um dos Documentos de nosso Instituto, insiste com convicção, sobre a educação como uma missão apostólica válida: "*Por conseguinte, o*

Irmão desempenha seu ministério apostólico quando trabalha por despertar nos jovens a convicção a respeito do que vale sua existência e do sublime que é seu destino humano; quando forma para conseguir a autonomia da reflexão pessoal, a conquista da própria liberdade, tanto face aos preconceitos e idéias prefabricadas como face às pressões sociais; quando os prepara para colocar a contribuição de sua liberdade, inteligência e competência a serviço de seus irmãos...; quando lhes inculca o valor da justiça, da fraternidade e da fidelidade". (Declaração "O Irmão no Mundo de Hoje", 1967 p. 67).

A Igreja deve estar presente no mundo da educação em todos os níveis, dando testemunho dos valores humanos e culturais, que apontam para algo além, algo mais, isto é, para o transcendente, para Deus.

2.1 — Objeções às Escolas Católicas

Apesar de estar convencido a respeito do papel das escolas católicas na missão educativa da Igreja, compreendo e tomo muito a sério as objeções que se levantam a seu respeito hoje. Uma das principais é que em muitos países as escolas católicas são caras para as pessoas realmente pobres. Este inegável fato é fonte de frustração, particularmente para os membros dos Institutos religiosos, como o meu, que foram fundados especialmente para os pobres. Mas a frustração não é, evidentemente, solução alguma pa-

ra a questão. É preciso intensificar os esforços para a obtenção de fundos públicos e particulares para as escolas católicas e assim conseguir, mais facilmente, cobrir os custos da educação católica. Há iniciativas interessantes que estão dando frutos em vários países. Mas temos de admitir que o desafio é formidável e que o ideal da educação católica livre para todos não será realidade num futuro imediato.

Outra objeção nasce do fato de que não é evidente que as escolas católicas estejam realizando o objetivo tão freqüentemente repetido de formar católicos bem preparados e comprometidos, dentre os quais uma certa porcentagem seria de líderes competentes e influentes na sociedade. As Equipes de Direção e os professores da escola católica devem enfrentar-se honradamente com umas perguntas fundamentais: "Os que concluem em nossas escolas seus cursos, cada ano, são, na verdade, "diferentes" qualitativa e significativamente dos que terminam nas escolas estatais? Os resultados justificam a enorme inversão em pessoal e dinheiro a serviço de um número relativamente pequeno de jovens?"

Tais objeções precisam ser examinadas com seriedade. Contudo, não basta julgar e formular respostas fundamentadas em "impressões" que estão condicionadas quase inevitavelmente por suposições. É preciso uma pesquisa séria sobre a situação. Em vários países foram realizados estudos sociológicos importantes e dignos de confiança, mas

tudo isso exige muito trabalho e dinheiro...

2.2 — Quatro características indispensáveis da escola católica

Mas, por úteis que possam ser os estudos sociológicos, não podemos esperar passivamente por seus resultados. Necessitamos continuar em nossa tarefa de criar escolas católicas dignas deste nome. Comentei, há pouco, que as escolas católicas merecem nosso apoio se cumprem certas condições ou mostram certas características. Apresento agora as quatro que considero indispensáveis em sua totalidade. A ordem em que as cito é lógica, mas não pretende expressar sua importância relativa.

A) QUALIDADE: As escolas católicas devem levar a uma aprendizagem eficaz. Este princípio, por evidente que pareça, precisa ser garantido. É válido sem se levar em conta a natureza específica da escola: pré-escola, primária, secundária, universitária, comercial, magistério, artística, técnica, agrícola, profissional... O currículo e a pedagogia necessitam ser de tal modo que os jovens todos tenham efetivamente a oportunidade de aprender. Alguns jovens são dotados, ao passo que outros encontram sérias dificuldades em aprender; alguns são deficientes física ou mentalmente; alguns têm problemas de comportamento, outros são imigrantes, nômades... As escolas católicas devem caracterizar-se pela imaginação e pela criatividade. Devem ser

organizadas para responderem às necessidades reais dos jovens concretos que as freqüentam. Devem planejar-se para permitir que todos os alunos e todas as alunas consigam obter êxito, isto é, que verdadeiramente aprendam.

B) RESPEITO A CADA ALUNO(A): O respeito — e mais que isso, uma reverência carinhosa — está no coração da escola católica. Cada jovem é precioso aos olhos do Senhor e o é, também, aos nossos olhos. Deus quer que os jovens “cheguem ao conhecimento da verdade e se salvem” (cf 2Tm 2,4). Ele quer que se desenvolvam como pessoas humanas e se libertem de tudo o que os possam fazer menos humanos. Eles têm direito à educação. Mas não podem educar-se sem professores. La Salle costumava dizer aos primeiros Irmãos, que Deus ilumina os corações de certas pessoas chamando-as para serem educadoras. Dizia que os Irmãos eram estas pessoas chamadas por Deus.

A profissão de professor é, verdadeiramente, uma vocação e um ministério. É um chamado a ser “irmão e irmã” dos jovens. Um chamamento a ajudá-los a reconhecer e desenvolver os dons e talentos, quaisquer que sejam. Os professores na escola católica têm de ser homens e mulheres que amem os jovens e as jovens e os(as) tratem com dignidade e respeito, isto é, com honradez, justiça e amor. As escolas católicas devem ser lugares onde os(as) jovens experimentem que são conhecidos(as) e amados(as), que são importantes.

C) ESCOLAS, VERDADEIRAMENTE CATÓLICAS:

C.1 — “Escolas Católicas”: Na *Redemptoris Missio*, o Santo Padre diz que a Igreja deve exercer a missão de evangelizar em três situações: a) em zonas que não são cristãs; b) em zonas onde muitos cristãos vivem com grande fervor a fé; c) em zonas onde muitos cristãos batizados perderam o sentido vivo da fé ou já não se reconhecem como membros da Igreja (cf RM 33).

Há escolas católicas em zonas geográficas que correspondem em geral a estas três categorias. Mas, como afirma o Papa, muitas vezes as três situações podem existir numa mesma zona geográfica. Há muitas escolas católicas nas quais há jovens que não são cristãos, outros que estão abertos a viver a fé e outros que não praticam ou são indiferentes à “religião”.

A *Redemptoris Missio* oferece diretrizes muito úteis para os professores católicos em qualquer situação em que se encontrem. O Papa insiste que a Igreja é sacramento de salvação para todos e que a atividade da Igreja não se limita aos que aceitam a Mensagem: “A Igreja se dirige ao homem no pleno respeito à sua liberdade. A Igreja propõe, não impõe nada... O Testemunho é a primeira forma da missão... Em muitos casos é o único modo possível... O testemunho ao qual o mundo é mais sensível é o da atenção às pessoas e o da caridade para com os pobres

e pequenos, com os que sofrem. O trabalho pela paz, justiça, direitos humanos, promoção humana é um testemunho do Evangelho” (RM 39, 42).

As escolas Católicas, portanto, não serão todas iguais. Gostaríamos que cada escola fosse explicitamente católica. Mas temos de ser realistas e aceitar as limitações que as situações políticas ou religiosas particulares nos impõem. Devemos fazer o que podemos na situação concreta em que nos encontramos.

C.2 — *Escolas “Sinais do Reino”*: Na medida do possível a escola católica deve esforçar-se por ser um “Sinal do Reino” e um “Meio de Salvação”. Como Sinal, a escola em si mesma emite uma mensagem. Por este motivo deveria ser evidente que a escola é “palpavelmente” católica. Quanto melhor encarne as quatro características que estou propondo, tanto mais claramente será um autêntico “Sinal do Reino”. E não desprezemos a importância e utilidade de “sinais” visíveis e inteligíveis bem escolhidos: capela, salas de oração, centros de pastoral, quadros, estátuas...

C.3 — *A Instrução Religiosa na Escola Católica*: Numa escola que merece denominar-se “católica”, há programas catequéticos de grande qualidade para os jovens de todas as idades. A importância que a Escola dá à instrução religiosa deve ser evidenciada no lugar que ocupa no currículo, no horário, no orçamento e na escolha de professores.

O currículo de Instrução Religiosa precisa considerar, de um lado, a necessidade que os jovens têm de uma apresentação sistemática da doutrina religiosa e, por outro lado, a sua disposição intelectual, psicológica e espiritual. Os professores de Religião necessitam ter a preparação teológica e catequética que a missão exige. Só a boa vontade não é suficiente.

Falei em "programas para jovens de todas as idades". Parece-me ser um grave erro concentrar a instrução religiosa só nos alunos pequenos e reduzi-la ao mínimo absoluto ou mesmo eliminá-la por completo para os alunos maiores, por causa da sobrecarga do currículo ou por outras razões. E uma das "razões" é a indiferença ou mesmo hostilidade de alguns jovens em relação à "religião". Tenho a impressão de que há hoje muito menos hostilidade do que há quinze anos atrás, mas reconheço que há considerável indiferença, especialmente nas supostas "zonas descristianizadas". Por outro lado há jovens hoje, buscando respostas a perguntas profundas em relação ao sentido da vida, às relações humanas e à vida moral. As perguntas são fundamentalmente religiosas, identifiquem-nas ou não como tais.

Ninguém, assim penso, acha que encontrar uma "linguagem apropriada" para apresentar Cristo e o Evangelho seja uma tarefa fácil. Mas os professores de religião são chamados por Deus para serem Ministros dos Jovens, para serem Mensageiros que proclamem "a verda-

de que os liberta" (cf. Jo 8,32). E como tais devem encontrar-se com os jovens "lá onde estão", levá-los a sério e tratá-los com respeito. Precisam criar um clima no qual os estudantes se sintam livres para fazer — direta, honrada e abertamente — as perguntas que para eles são importantes. Os professores de religião necessitam escutar, com compreensão os jovens e, ao mesmo tempo, dar-lhes segurança, desafiá-los e animá-los a crescer.

Em suas relações com os jovens e no diálogo com eles, os professores de religião, partilham as próprias crenças enquanto respeitam as crenças ou a falta de fé dos estudantes. Com genuíno respeito pelos jovens, abstêm-se cuidadosamente de qualquer tentativa de "impor" suas crenças a eles. Em resumo, os professores de religião, realmente eficientes, sabem atender os jovens e acompanhá-los como "irmãos", como "irmãs".

C.4 — *Atividades Pastorais:* Mas, mesmo um sólido programa de instrução religiosa não é suficiente. As escolas católicas precisam dar também grande prioridade a programas pastorais bem organizados para todos os alunos: *oração diária, celebrações periódicas da Eucaristia e do Sacramento da Reconciliação, dias de reflexão e de retiro, oportunidades para a orientação espiritual, para o compromisso apostólico e para a participação em Grupos de Jovens.* Penso que há atualmente uma grande necessidade de se organizar Grupos que permitam aos jovens mais exi-

gentes em seu compromisso religioso, viverem a fé em pequenas comunidades: comunidades de oração, comunhão e serviço.

C.5 — *A Educação para a Justiça*: Permitam-me também que lhes comente um pouco sobre uma dimensão específica da Educação da Fé: a **EDUCAÇÃO PARA A JUSTIÇA**. Hoje, toda escola católica deve organizar programas eficientes de educação para a Justiça Social. Tais programas devem abranger, pelo menos três dimensões: *a) conhecimento do mundo contemporâneo; b) familiaridade com a Doutrina Social da Igreja; c) oportunidades bem planejadas de serviço aos necessitados e integradas com atividades complementárias de acompanhamento*. Os jovens precisam sair das escolas católicas convencidos de que ser cristão é estar comprometido com a “*libertação total da pessoa humana (pois) a dimensão social é parte essencial da mensagem cristã*” (JP.II, Disc. In. em Santo Domingo, 13).

D. “COMUNHÃO QUE GERA COMUNHÃO”

D.1 — *Senso de Comunidade*: A escola católica deve estar impregnada por um sadio espírito de comunidade. Um dos Documentos de nosso Instituto, escrito há vinte e cinco anos, assim o descreve: “*Desse modo, a escola tenderá a constituir-se, por si mesma, em Comunidade Humana, na qual, jovens de origem e condições sociais ou familiares diferentes, podem educar-se uns aos outros quanto à compreen-*

são dos outros, ao conhecimento mútuo, à ampla visão em tudo, graças ao diálogo, à aceitação realista da singularidade e das limitações de cada um, ao espírito de serviço, ao instinto de justiça e de amor fraterno (Declaração... 46, 2).

O parágrafo é correto no que diz, mas hoje falamos de Comunidade educativa em termos bem mais amplos. A “Comunidade Viva” não inclui somente os alunos, mas a todos os que estão relacionados com a escola: *responsáveis, administradores, professores, pessoal de serviços, comunidade religiosa, pais, antigos alunos, conselho de direção...* É verdade que, dia-a-dia a natureza e o grau de participação dos distintos componentes variarão consideravelmente. No entanto, todos são convidados e urgidos a participar como membros de uma “Comunidade Educativa Viva”.

D.2 — *Irmãos e Irmãs universais*: Ajudar os jovens a crescerem no sentido de comunidade entre eles mesmos e com a comunidade mais ampla é, creio, um dos objetivos principais da escola católica. O desafio é particularmente agudo quando há muita diversidade nacional, racial, étnica, religiosa, política e econômica no corpo estudantil. Mas o desafio é também uma oportunidade para uma contribuição criativa considerável num tema de tamanha importância crítica hoje.

Nas reuniões que tenho com os jovens de todo o mundo, partilho, muitas vezes, a rica experiência que

tais contatos foram para mim nestes últimos dezessete anos. Encontrei-me com jovens de muitas raças, línguas e religiões, jovens que vivem em diferentes situações políticas, sociais e econômicas. As diferenças entre os jovens são evidentes. Mas o que sempre me impressiona não é que os jovens sejam diferentes, mas sim que são essencialmente iguais. As diferenças são reais e têm certa importância. Mas essa importância é secundária. Como pessoas humanas, têm os mesmos sonhos, as mesmas esperanças, os mesmos temores, os mesmos problemas. Alegram-se com as mesmas coisas. Afligem-se com as mesmas coisas. Olhem os rostos dos jovens, de seus pais e avós que sofrem tão tragicamente hoje na ex-Yugoslava. Não importa qual seja a herança étnica ou religiosa, o sofrimento é o mesmo.

Todos somos iguais porque todos somos filhos e filhas de Deus. Por esta razão todos somos irmãos e irmãs. Mas quão dolorosa é a evidência de que ainda não aprendemos a viver como irmãos e irmãs. Há tanta guerra, violência, corrupção, injustiça, opressão, discriminação e tanto crime e racismo; tanto sofrimento desnecessário por causa da pobreza, do analfabetismo, da ignorância, da fome e dos insuficientes cuidados com a saúde. Os relatórios escritos e fotográficos diários dos conflitos étnicos que enchem o planeta hoje são ilustrações gráficas destas observações.

O Papa João Paulo II disse que os cristãos estão chamados a serem

irmãos e irmãs universais. Como tais, os chama a vencer as barreiras e as divisões de raças, castas ou ideologias. Convoca-o a ser sinais do amor de Deus — amor que não exclui a ninguém. Cristo chama os cristãos para aplainar as valas de uma fraternidade restritiva para que se possa amar a todos. O Papa Paulo VI lamentou uma vez que o coração humano aparece, muitas vezes pequeno e egoísta, tendo lugar só para si mesmo e para alguns do mesmo grupo familiar, étnico ou religioso. O que se necessita — disse ele — é de um coração que tenha as dimensões do mundo.

Para os cristãos, a comunidade é essencial. Mas a Comunidade que é autêntica não se fecha sobre si mesma. Na *Christifideles Laici* o Papa insiste no fato de que “a Comunhão gera Comunhão”. É próprio da natureza da Comunidade cristã promover a justiça, a paz, a união entre os povos e, enfim, gerar novas comunidades.

D.3 — *As Escolas Católicas: “Centros de Impacto”*: A Comunidade Educativa que é autêntica (e ao mesmo tempo formativa para todos os seus membros) é a Comunidade aberta à Comunidade mais ampla cívica e religiosa da qual é uma parte. A Escola Católica nunca pode funcionar isolada de sua cidade, diocese e paróquia. Sua atividade deve ser integrada no planejamento pastoral da Igreja local e nunca ser “paralela”. Agrada-me a imagem da Escola Católica como “um Centro de Impacto”, isto é, realmente um centro de ativi-

dade educativa e de modo algum uma "ilha" separada do contato significativo com as pessoas que a rodeiam.

Sinto-me sempre animado ao ver comunidades educativas que saem de si e vão ao encontro dos demais e de diversas maneiras. Duas ou mais escolas diferentes utilizam agora edifícios de escolas católicas. Vão aumentando os cursos noturnos para a alfabetização e a educação básica de adultos. Há programas para a formação de catequistas e de agentes de pastoral juvenil. Há reuniões para movimentos eclesiais, grupos e comunidades. Mas além de oferecer os locais e serviços disponíveis para uma impressionante variedade de atividades educativas e religiosas, os professores, os pais e os próprios estudantes colaboram durante algumas horas nas escolas atendendo a meninos de rua, aos que abandonaram os estudos, aos adultos analfabetos, etc.

As oportunidades para servir são praticamente ilimitadas. O que se necessita é a atenção criativa às necessidades, religiosamente motivadas, boa vontade, decisão e cordial generosidade. Os membros das comunidades educativas das escolas católicas têm a obrigação e a maravilhosa oportunidade de formar-se em autênticas comunidades cristãs, comunidades que não são egoístas, que só tem lugar para si mesmos e para alguns poucos da própria família mas que, por sua própria natureza, saem ao encontro

dos demais e se esforçam por gerar novas comunidades.

Estou convencido de que a escola católica é um instrumento válido e até mesmo privilegiado (mas não exclusivo, é claro) de educação católica, mas somente se manifestam as características sobre as quais acabo de refletir.

Mas resta-me ainda a tarefa de considerar o Papel dos Religiosos e das Religiosas na educação católica, especificamente, nas escolas católicas.

III. O PAPEL ESPECÍFICO DOS(AS) RELIGIOSOS(AS) NA EDUCAÇÃO CATÓLICA

3.1 — Crises . . .

É evidente que os membros dos Institutos Religiosos não possuem o "monopólio" da santidade ou da missão. A nova compreensão do papel do laicato na Igreja e de modo especial na educação católica está forçando, de fato, os religiosos e as religiosas a refletir séria e profundamente sobre seu papel específico na missão. O Padre Cristo Rey Paredes expressou bem esta verdade: *"O que está acontecendo é que a vida religiosa está buscando um novo lugar dentro do organismo eclesial. Ao invés de ser "uma voz sozinha ou destacada", se transforma numa voz importante num coro sinfônico que inclui também outras vozes importantes. Está se descobrindo como um "carisma" dentro de uma Igreja toda ela "comunidade de carismas"* (José Cristo Rey Paredes: *The Laity and the Religious*, p. 2).

“Mas qual é exatamente a natureza desta “voz” dos religiosos e religiosas consagrados na Igreja hoje?” O jesuíta brasileiro Marcelo Azevedo diz que *“não há nada no Evangelho que seja específico dos fiéis leigos, nem nada em relação aos Conselhos Evangélicos que deve ser unicamente para os religiosos”*. Tornou-se cada vez mais claro para os religiosos, nos últimos anos, que sua contribuição peculiar não está nas tarefas particulares que desempenham. Com exceção dos ministérios reservados ao clero ordenado, não há mais nenhum serviço concreto que seja específico dos religiosos. E, é evidente, para ser sacerdote nem é preciso ser membro de um Instituto Religioso.

Uma das descobertas mais surpreendentes de um recente estudo sobre a Vida Religiosa nos Estados Unidos, é o elevado número de religiosos que estão desorientados e pouco seguros a respeito de seu papel e função na Igreja. Entre as razões aludidas para esta confusão está a de que a participação ativa dos leigos os levou a discutir e até mesmo a duvidar do valor e do significado da própria vida que assumiram.

E se os religiosos em geral se encontram interpelados por dita questão, as religiosas e os religiosos dos Institutos laicais, dedicados à educação se sentem particularmente afetados. Muitos estão descobrindo que “se auto definiram” em razão do serviço que prestam. Os religiosos dedicados ao ministério educativo reconhecem hoje que não é ab-

solutamente necessário ser religioso para ser diretor, professor, catequista ou agente de pastoral juvenil. Encontram-se, portanto, na situação (situação que me parece sã e purificadora) de necessitarem “fazer uma nova auto definição”.

3.2 — *Colaboração, não fusão*: “O quê podemos dizer, então, do papel específico dos religiosos e das religiosas que trabalham na missão educativa da Igreja?” Antes de mais nada, uma observação, que por óbvia que pareça, preciso dizê-la. Enquanto investigamos e refletimos sobre a mudança havida quanto ao papel dos religiosos e leigos dedicados à educação, temos de precaver-nos — a todo custo — de qualquer confusão apressada sobre as “identidades”. Não podemos, de modo algum, esquecer a distinção que há entre os que vivem a consagração batismal de modo comum e os que a vivem como membros de Institutos Religiosos. O que defendemos hoje é a COLABORAÇÃO, que não é o mesmo que FUSÃO. O papel do religioso mudou sim. Sua identidade fundamental, não. E nem houve mudança na dimensão essencial de sua missão: *fazer a presença carinhosa e salvadora de Cristo uma realidade visível e efetiva entre os jovens*”.

Escrevendo sobre a vida religiosa num contexto das vocações apostólicas na Igreja, o Pe. Marcello Azevedo diz que *“... seu caráter distintivo não é a vocação à santidade (comum a todos os cristãos) mas a profissão pública — reconhecida, legitimada e valorizada*

pela Igreja — da vontade de viver o Evangelho inteira, radical e coerentemente como o objetivo primordial da própria vida” (em *Vocation for Mission*, pp. 8-9).

Os religiosos consagram-se inteira e publicamente a Deus. Fazem do seguimento radical de Cristo o objetivo principal de suas vidas. Por profissão são “cristãos públicos”; pelo estilo de vida, se o vivem autenticamente, “dizem” a todos os que os observam: “*Nós cremos e levamos Jesus Cristo a sério!*”

A vocação do religioso educador é, por natureza, apostólica. Mas evangelizam acima de tudo sendo o que supõem que devem ser. Como seguidores públicos de Jesus Cristo, fazem que a sua presença seja uma realidade no mundo da educação. Não estou insinuando, é lógico, que o trabalho que os religiosos realizam não seja importante. É muito importante. Mesmo que não seja o trabalho o que os distingue dos colegas leigos, é no serviço concreto, e através dele, que dão o testemunho específico do Cristo.

O fundamental, portanto, é a qualidade de suas vidas de religiosos. *Que tipo de pessoas são? São autênticos? Esforçam-se seriamente em serem homens e mulheres de fé e de zelo que professam ser? Os religiosos apóstolos podem estar seguros de que, como pessoas, como comunidades e como Instituto, comunicam uma mensagem? Mas quem mensagem? E é claro que comunicam Jesus Cristo e o Evangelho?*

Mas não basta pensar sobre o testemunho e o serviço dos religiosos como pessoas. Precisamos refletir também sobre o testemunho e o serviço da comunidade, que deve ser uma comunidade de Fé, Comunhão e Zelo apostólico. A comunidade é, por natureza, apostólica. Mas o modo como as comunidades exercem esta missão mudou, obviamente, nestes vinte e cinco últimos anos. Esta nova situação obriga as comunidades a “descobrir de novo” a missão, isto é, determinar a natureza de suas relações com a instituição e seu papel específico. Se bem que minha atenção aqui se dirige mais às comunidades que estão relacionadas com a escola, estou consciente, é lógico, que há muitas comunidades hoje cujos membros trabalham em instituições ou centros que não são da responsabilidade da Província. Mas também elas têm de refletir sobre sua missão COMO comunidade.

É essencial que as Comunidades Religiosas sejam autênticas: uma comunidade de pessoas que se esforçam por viver incondicionalmente sua total consagração a Deus. É também essencial que a comunidade seja visível. O testemunho pressupõe a visibilidade; a visibilidade pressupõe o contato e o partilhar com outros, de maneira significativa. Sem montar espetáculo algum, é claro, os religiosos precisam fazer que sua “luz brilhe”. Devemos conseguir “que a mensagem chegue” aos colegas leigos e aos jovens. No entanto, desgraçadamente, eles, muitas vezes, sabem pouco ou

nada do que se passa além das portas de nossas residências. Não estou sugerindo o extremo oposto. Os religiosos necessitam de intimidade e têm direito a ela. Mas é bem possível encontrar uma solução que proteja o valor da intimidade e da abertura. Cada vez há mais comunidades hoje que convidam grupos de jovens e de professores a unir-se a elas, de vez em quando, para a oração comunitária, a liturgia e momentos de lazer. Os resultados têm sido muito positivos. Vêm e têm experiência de homens e mulheres dos Institutos Religiosos como "pessoas humanas comuns" mas que levam uma vida especial de fé, oração, amor fraterno e zelo.

3.4 — *A Questão do Serviço Específico*: Uma importante e evidente responsabilidade para os membros da comunidade é a de colaborar ativamente em programas para ajudar os membros da Comunidade Educativa a crescer na compreensão da natureza de uma autêntica escola católica e na compreensão das tradições do próprio Instituto Religioso.

Mas continua de pé a questão do serviço específico de cada religioso na educação. Nossos próprios Irmãos Lassalistas, dado seu reduzido número, nas comunidades de escola, se perguntam com frequência, quais deveriam ser suas prioridades apostólicas. Creio que a pergunta deve ser tratada no contexto dos carismas específicos. Os Irmãos Lassalistas não somos exclusivamente catequistas ou agentes de pastoral juvenil. Por este motivo

creio que, em princípio, os Irmãos devem continuar ensinando qualquer matéria do currículo assim como estar disponíveis para o serviço em diversos cargos de autoridade. É certo que o Diretor e os Coordenadores podem ter uma influência muito forte e positiva no espírito e funcionamento da escola católica. Mas não é lógico que se deva responsabilizar por um cargo de autoridade Irmão a quem falte competência para tal ou méritos profissionais específicos.

Creio que o mais importante é que os religiosos, na medida do possível, tenham algum contato pastoral direto com os jovens. Se todos ou quase todos os membros da comunidade religiosa ficam ocultos em seus gabinetes o dia todo, esta comunidade não está usando corretamente de seu potencial. Acredito que todos os religiosos devem dar algumas aulas de religião cada semana e devem colaborar, de um modo ou de outro, nos diversos programas de pastoral da escola.

3.5 — *Novas iniciativas como resposta a novas necessidades*: Os últimos Capítulos Gerais de nosso Instituto e a nova Regra, convocam os Irmãos, sem meias medidas, a responder mais decididamente às necessidades dos pobres, no próprio país e no estrangeiro. Dois artigos de nossa regra recomendam que os Irmãos confiem algumas de suas atividades atuais e inclusive obras inteiras aos colegas leigos, para poderem se ocupar das pessoas cujas necessidades não são

atendidas. Nosso Capítulo Geral de 1986, animou aos Irmãos a se oferecerem como voluntários para tal serviço.

O número de Regiões, Províncias e Irmãos que responderam positivamente a este pedido tornou possível ao nosso Instituto criar muitas novas atividades educativas em favor dos pobres e a fortalecer comunidades em setores do Instituto em desenvolvimento. Mas nós — e penso que os religiosos em geral — podemos e devemos fazer mais. A defasagem entre o que escrevemos em nossos documentos sobre a “opção preferencial pelos pobres” e as prioridades que efetivamente regem nossas vidas é enorme.

O argumento principal contra a liberação e dedicação de mais religiosos para responder aos novos chamados é, obviamente, que as comunidades atuais já são muito pequenas e os membros estão com demasiado trabalho. Se é verdade que os religiosos têm excessivo trabalho, talvez seja verdade que o têm porque não querem “soltar as rédeas” de suas instituições e permitir que leigos de ambos sexos assumam mais responsabilidades. Se as comunidades são demasiado reduzidas agora, é bem provável que o serão mais ainda no futuro. Por que não retirar os religiosos agora de algumas obras e passar a responsabilidade delas aos leigos para deixar mais religiosos disponíveis para o serviço direto aos pobres?

Eu disse que em nosso Instituto estamos apenas começando a en-

xergar o potencial da “Missão Partilhada” com os leigos. Repito: a aceitação da visão de uma rede de escolas lassalistas, algumas das quais com poucos ou nenhum Irmão, nos permite compreender e cumprir de modo novo os artigos de nossa Regra que nos convidam a passar algumas atividades e até obras inteiras a outros, para respondermos mais significativamente às necessidades dos pobres.

CONCLUSÃO

“Buscando novas alternativas na missão educativa da vida consagrada” ... “Novas perspectivas para os religiosos educadores no mundo” ... O tema do curso e o tema que me solicitaram sugerem Ação. Valorizo esta posição. Nossa atitude hoje não deve ser a de tentar predizer o futuro ou esperar que esse futuro chegue. Tal passividade seria fatal para a vida religiosa na Igreja e na educação. Com a ajuda de Deus temos de participar construtivamente da criação do futuro. Para conseguir este objetivo, necessitamos visão clara, segura ordem de prioridades, objetivos precisos e estratégias efetivas.

Estamos necessitando claramente de novas idéias e de audácia. Mas talvez, em primeiro lugar, precisamos “CRER”: crer em Deus, nos outros, em nós mesmos e no futuro da Vida Religiosa”. Termino estas reflexões com este texto significativo de John Gardner: *“Até a proposta mais acertada por um futuro melhor incentiva o cético a dizer: “Vou crer quando o ver”. Saul*

Alinsky, sensato sociólogo ativista, mudou completamente a frase e disse: "O veremos quando crermos" (Gardner, John: Morale, p. 59)".

QUESTÕES para a leitura individual do texto ou para o debate em comunidade:

1. O autor faz um firme ato de fé ao dizer "creio nas escolas católicas". Como você ou sua comunidade se situam diante deste instrumento de ação pastoral da vida religiosa?

2. O artigo descreve quatro tipos de relação básica entre religiosos e laicato. Estes tipos válidos para a escola, podem ser aplicados a outros lugares onde estejamos presentes? Na realidade em que você e sua comunidade se encontram qual o TIPO de relação com os leigos é predominante?

3. Entre as características que, para o autor, descrevem a "verdadeira escola católica", qual aquela que lhe parece mais urgente na realidade da escola católica brasileira?

Pontes, não muros de suspeitas

Na África que queremos ver, as Nações e os grupos étnicos hão de construir pontes de respeito recíproco, e não muros de suspeitas e medo; a dignidade de criança alguma será negada só porque ele ou ela pertence a um determinado grupo étnico, pois todas as crianças serão respeitadas como membros da família humana. Esta é a África pela qual rezamos, uma África de Africanos que trabalham juntos, em solidariedade recíproca, para edificar um futuro melhor. *João Paulo II ao Corpo Diplomático em Kampala, Uganda, em 8 de fevereiro de 1993.*

Nada se perca nem se acrescente

Sabiamente fazeis eco aos Padres do Concílio, ressaltando que a origem e o modelo desta inculturação é o mistério da Encarnação. Na união de Deus com o homem em Cristo, não se perdeu nada da Verdade divina e todas as expressões e ações de Cristo não foram senão manifestações do único Filho. Todas as tentativas modernas de exprimir este Verbo inefável nas realidades culturais de um povo ou de uma raça devem também assegurar que nem se perca nem se acrescente nada à revelação de Deus em Jesus Cristo. Só aqueles que conhecem Cristo e a própria herança cultural podem discernir o modo como o Verbo divino deve ser apresentado adequadamente mediante os meios de comunicação dessa cultura. *João Paulo II aos Bispos de Uganda, em 8 de fevereiro de 1993.*

A CONCEPÇÃO ÉTICA NO TEXTO DE SANTO DOMINGO

*O que se percebe de imediato
no texto é que a já
longa experiência da Igreja
latino-americana
não foi levada muito em consideração.*

Frei Antônio Moser, OFM
Petrópolis, RJ

Sem dúvida, a IV Conferência Geral do Celam em Santo Domingo, em outubro do ano passado, se constituiu num fato eclesial importante. E, como nas vezes anteriores, talvez nem seja o texto o que mais importa, mas todo o "movimento" que culminou na reunião, e os desdobramentos previsíveis. Foram muitos os preparativos oficiais e extra-oficiais. Serão muitos os "estudos" para desentranhar todo o significado do evento e as tentativas de colocar o texto em prática. Os 500 anos de Evangelização se tornaram objeto de preocupação dos mais diversos setores da Igreja e da Sociedade. E é à luz de tudo isto que o Documento Final deve ser lido.

Como é notório, a Conferência não foi das mais tranquilas e o tex-

to é fruto de um processo penoso. Para isto contribuíram o clima geral em que se movimenta a Igreja e também o fato de os nada menos de sete estudos prévios terem sido simplesmente ignorados no Documento Final (1). De qualquer forma, um texto como este sempre se constitui num referencial significativo para caracterizar o presente e o futuro da Igreja no Continente. Agora começa todo um processo de "apropriação" não só do texto no seu todo, como também dos diversos ângulos.

É neste sentido que nos propomos a fazer algumas observações referentes à concepção ética. Claro que não se pode esperar de um documento desta natureza um tratado orgânico dos vários setores da Teologia; por isto mesmo, também não

se poderia esperar um tratado mais consistente em termos de Ética. Ademais, nossas observações são preliminares, frutos de uma primeira leitura.

Para não ficar em grandes generalidades, nos fixamos mais nos ns. 231-242, que tratam especificamente dos "valores culturais: Cristo medida de nossa conduta moral". Num primeiro momento nos deteremos na centralidade de Jesus Cristo; num segundo enfocaremos o que vem denominado de "deformação da consciência"; num terceiro abordaremos as propostas referentes à formação de uma consciência cristã.

1. Cristo medida de nossa conduta moral

Sabidamente esta é a concepção que marcou os momentos altos da história da Teologia Moral, a partir do período Patrístico. Sabidamente também, foi a duras penas que nos últimos decênios se chegou novamente a este ponto de partida. Profundamente marcada por um racionalismo de cunho naturalista, a Teologia Moral da Neo Escolástica tentava se apoiar muito mais na "natureza humana" do que na Sagrada Escritura e na Cristologia. Isto é tão verdade que a obra clássica de Häring, "A Lei de Cristo" causou um grande impacto (2).

No próprio lema "Jesus Cristo ontem, hoje e sempre" (Hb 13,8) vêm definidos a tônica cristológica e os limites do Documento de Santo Domingo. Aqui Cristo aparece como o "Verbo encarnado, pleni-

tude do homem" (3). Ele é o anunciador da Boa Nova do Pai (4). Pela Encarnação Cristo aproxima Deus e os seres humanos; se identifica e se solidariza com eles; assume a cultura do seu povo; ilumina o seu caminhar (5). Particularmente este "caminhar" recorda toda uma teologia bíblica do caminho e do "seguimento" (6), com implicações decisivas para uma concepção dinâmica e gradual de Moral. Mas com isto nem tudo está dito, pois sobra a questão fundamental sobre o próprio Cristo: que Cristo é este? E é exatamente aqui que reside o primeiro problema fundamental: um Cristo que não vem "pintado" com maiores detalhes, se torna um Cristo facilmente instrumentalizado na acepção do Documento de Puebla (7).

Nestes últimos decênios foi ficando sempre mais claro que o Cristo, já a partir dos próprios Evangelistas, adquire muitas fisionomias diferentes, com repercussões teóricas e práticas não negligenciáveis: ora se acentua mais a divindade, ora a humanidade; ora o taumaturgo, ora o pregador; ora o poeta, ora o revolucionário; ora o contemporizador, ora o libertador.

O que se percebe de imediato no texto é que a já longa experiência da Igreja Latino-americana não foi levada muito em consideração. E isto se revela por uma Cristologia, que fica muito aquém da *Evangelii Nuntiandi*: desaparecem quase que por completo as preocupações com a libertação. Não só a palavra é cuidadosamente contornada, como

também se esvai tudo aquilo que caracterizou o empenho das nossas Igrejas nestes últimos 40 anos. Assim também a Igreja deixa de ser "sinal de contradição", para assumir uma roupagem muito mais conciliadora; abrandam-se os conflitos; as contradições da sociedade; a cruz imposta nos ombros das multidões por uma sociedade iníqua; as tensões nas quais os cristãos se vêem envoltos na medida em que são coerentes com as novas propostas de Jesus Cristo; os pobres se esgueiram penosamente por algumas frestas. Em suma, o que falta ao Documento Final é mais densidade histórica.

Com isto fica também basicamente traçada a fisionomia da Ética: O quadro geral é inquestionável; mas a iluminação prática tem pouca densidade. O Documento de Consulta, por exemplo, com uma Cristologia e uma Eclesiologia mais densas historicamente, indicava não só princípios éticos válidos para todos os tempos e lugares: recuperando posições de documentos anteriores (8) insistia na necessidade de um discernimento ético e situado por parte de cada comunidade cristã. Elas deveriam "analisar com objetividade a situação própria de seu país, esclarecê-la mediante a luz da palavra inalterável do Evangelho, deduzir princípios de reflexão, normas de juízos e diretrizes de ação segundo os ensinamentos sociais da Igreja" (9). E retomando o n. 4 da *Octogesima Adveniens* insiste que as mesmas comunidades, unidas a seus pastores, deveriam discernir "as opções e os

compromissos que convém assumir para realizar as transformações sociais, políticas e econômicas que sejam urgentemente necessárias em cada caso" (10). Nada disto transparece no Documento Final. Pelo contrário, a proposta ética não irá desembocar num projeto pessoal e social que implique, forçosamente, na construção de uma nova realidade. Será muito mais uma proposta de transformação interior das pessoas, mesmo que vivam em comunidade e assumam compromissos sociais. E é exatamente isto que transparece no diagnóstico e nas linhas pastorais.

É verdade que o segundo capítulo, sobre a "promoção humana", se constitui numa peça sólida que não só aponta nossos grandes desafios éticos, como também oferece pistas pastorais preciosas. Entretanto, tudo isto teria ficado muito mais bem "amarrado" e bem mais operacional, se, exatamente na parte referente aos valores éticos, a Cristologia subjacente mergulhasse mais profundamente na nossa história, como vinha evidenciado nas Conferências precedentes (11).

2. A deformação da consciência

Como não poderia deixar de fazer, o Documento de Santo Domingo aponta, em muitos tópicos, os problemas éticos subjacentes à nossa realidade social e política. Nos parágrafos que nos servem de base, embora com brevidade, nossos problemas mais palpáveis, vêm caracterizados em quatro blocos. Num primeiro aparecem os rela-

cionados com a justiça: insensibilidade social, corrupção, "mentira política" (12); no segundo evidenciam-se os crimes contra a vida: campanhas anti-natalistas, manipulação genética, aborto e eutanásia (13); no terceiro é denunciada a "cultura da morte": violência, terrorismo, tóxicos, permissividade sexual (14); finalmente, no último bloco é denunciada uma "ética civil ou cidadã", que apresentaria traços de "situacionismo moral", ou seja, adaptação aos princípios ideológicos dominantes neste momento (15).

E não há razões para discordar ou exigir muito mais: são problemas já bem conhecidos e que, por isso mesmo, dispensam maiores detalhes. Nem mesmo se precisaria refazer uma análise já tantas vezes feita das causas imediatas, na medida em que as pressuposições fossem as mesmas. O problema consiste exatamente no fato de as pressuposições de Santo Domingo se distanciarem daquilo que caracterizava a análise latino-americana: não só abandona o tradicional método "ver-julgar-agir", mas provoca um nítido deslocamento das Conferências anteriores, os problemas éticos remetiam para todo um contexto de "pecado social", a última procede de modo inverso: tenta explicar os problemas sociais pelo "crescente desajuste ético-moral, em especial a deformação da consciência, a ética permissiva e uma sensível queda do sentido do pecado" (16).

A questão fundamental não consiste, portanto, no enunciado dos

problemas, nem no fato de terem sido enumerados rapidamente. A questão consiste no como são compreendidos estes problemas, com suas características próprias do nosso Continente, e, conseqüentemente no como enfrentá-los de maneira evangelicamente eficaz. É a já conhecida relação pessoa x comunidade x sociedade, ou então conversão dos corações x mudanças das estruturas.

Nesta altura convém recordar a *Sollicitudo Rei Socialis* (17) no que ela diz sobre as estruturas de pecado. Depois de recordar que não se fala disto com freqüência no mundo contemporâneo, acrescenta, com todas as letras: "E, no entanto, não se chegará facilmente à compreensão profunda da realidade... sem dar um nome à raiz dos males que nos afligem". Pelo contexto se percebe que a raiz dos males que nos afligem chama-se exatamente "estruturas de pecado".

Depois da *Sollicitudo Rei Socialis* e dos dois documentos da Congregação da Doutrina da Fé referentes à Libertação, não se vê mais bem como exclusivizar as estruturas; mas, igualmente, não se justifica um acento tão forte nas inegáveis dimensões íntimas do ser humano. Com certeza "o crescente desajuste ético-moral, em especial, a deformação da consciência" reforça os mecanismos sociais que alimentam o pecado. Mas será que este tipo concreto, historicamente situado, de desajuste ético-moral não é também fruto imediato de estruturas sociais? Quem cultiva este

tipo de consciência deformada, não é exatamente uma ideologia que comanda nossos mecanismos sociais? Será que a corrupção generalizada, as violações sistemáticas da justiça, a mentalidade anti-vida, a cultura da morte e a "ética civil ou cidadã" existiram com tamanha força se nossas estruturas fossem outras? Claro que, ontologicamente falando, o pecado precede às suas manifestações históricas: nasce no coração humano e extravasa a partir do coração humano. Entretanto, justamente uma abordagem pastoral, que quer arrancar o pecado do mundo, não deveria partir do imediato para só depois chegar ao plano ontológico?

Talvez esta possa parecer uma diferença insignificante para a prática. Mas é justamente a prática pastoral que impõe uma abordagem histórica. O acento no inegável ângulo ontológico tende a levar ao conformismo; o acento no plano histórico propiciaria o indispensável empenho humano para transformar toda a realidade, inclusive para diminuir a densidade asfixiante do pecado. Sendo assim esta é uma diferença fundamental.

3. A formação da consciência cristã

Para responder aos desafios acima elencados, o Documento de Santo Domingo aponta as seguintes linhas pastorais: despertar a experiência do amor de Deus; zelar pela atuação dos meios de comunicação; apresentar a vida moral como seguimento de Cristo; favorecer a for-

mação permanente dos principais agentes religiosos e "trabalhar na formação cristã das consciências". Significativamente esta expressão ocorre três vezes numa única página (18). Isto indica que para Santo Domingo a "formação da consciência" deverá dar a grande tônica pastoral. E ninguém pode discordar desta afirmação. Contudo, se numa linha teórica, a formação de uma consciência cristã seria, de fato, o caminho mais adequado para se chegar às transformações desejadas, na prática vamos nos deparar com ao menos 3 grandes problemas: o dos conteúdos, o da pedagogia e o da eficácia.

No que se refere aos conteúdos, é fácil perceber que nos encontramos diante de grandes dificuldades: de que consciência se trata? Para caracterizá-la bastaria acrescentar cristã, quando temos presente a multiplicidade de cristologias? A consciência sempre se constituiu num tratado espinhoso (19), mesmo quando se vivia num mundo mais homogêneo do ponto de vista religioso e social, com parâmetros mais ou menos seguros. Isto é tão verdadeiro que a palavra "consciência" arrasta imediatamente consigo uma série de adjetivos: certa, duvidosa, verdadeira, errônea, serena, escrupulosa; da criança, do jovem, do adulto, do ancião; espontânea, reflexa, automatizada; do sentimental, do colérico, do apaixonado, do sanguíneo, do fleumático, do amorfo, do apático... Fala-se ainda de pré-consciência; de consciência moral propriamente dita; de subconsciência; de consciên-

cia social; de superconsciência moral; de consciência ingênua, semi-crítica, crítica, e assim por diante (20).

O segundo problema aponta para a metodologia: como "formar" uma consciência? Se, por um lado há algo de inato na consciência humana, marca deixada pelo próprio Deus, por outro ela sempre se forma através de inúmeras mediações: familiares, religiosas, culturais, políticas, ideológicas (21). Uma consciência nunca se forma no abstrato, mas sempre no solo concreto de um contexto histórico. Mesmo que, com razão, se queira acentuar o adjetivo cristã, não se pode perder de vista que o cristianismo não existe como essência pura. A história da Evangelização bem nos assegura o quanto o cristianismo carrega consigo de fatores culturais. Afinal, esta é uma decorrência lógica da Encarnação. Ademais, hoje mais do que nunca, quando o processo de conscientização foi e continua sendo tão estudado, ficam mais evidentes os perigos de manipulação. A consciência cristã só pode ser resultante de um trabalhoso processo de confronto com todos os aspectos da realidade, mesmo no seio da Igreja. Em nome da consciência são praticados inúmeros crimes. Basta lembrar a fase aguda das torturas.

O terceiro problema diz respeito à eficácia evangélica. É impossível "medir" a eficácia evangélica, já que o Reino cresce como uma semente. Muitas vezes os frutos aparecem quando menos se espera.

Contudo, isto faz parte da gratuidade divina. Ao lado desta a Teologia Moral sempre pressupõe o empenho humano. E é deste empenho humano que aqui se trata.

Não há porque duvidar de que a consciência, em seus vários níveis, desempenha um papel importante na transformação da realidade. Contudo, a nossa já longa história de 500 anos de Evangelização nos mostra claramente ao menos duas coisas: a primeira é que, apesar de uma aparente aceitação das normas objetivas, a consciência nem sempre se amolda a estas normas. A segunda é que o ingente trabalho visando a transformação da realidade através da formação da consciência nem de longe levou aos resultados esperados. Se a simples formação da consciência fosse eficaz, certamente nossa realidade seria bem menos anti-evangélica. Em suma, se é verdade que as melhores estruturas nem sempre garantem uma realidade mais condizente com o Evangelho, é também verdade que sem estruturas humanas adequadas o Evangelho não produz os frutos esperados. Isto vem confirmar a pressuposição tomista de que a graça sempre pressupõe a natureza.

Conclusão

Dentro do contexto no qual se deu a Conferência de Santo Domingo, o simples fato de se ter chegado a um documento, já é altamente positivo. Como também devem ser considerados altamente positivos o capítulo sobre a promo-

ção humana, e os parágrafos que acabamos de comentar. Contudo, sob o ponto de vista ético, o Documento Final deixa muito a desejar: não tanto no que afirma, quanto no que deixa na sombra; não tanto a nível de princípios gerais, quanto a nível operacional. Por isto, como já assinalamos acima, é de suma importância não ler o Documento Final isoladamente, sob nenhum aspecto. É preciso colocá-lo dentro do todo o evento de Santo Domingo, com todos os preparativos e com todos os desdobramentos previsíveis. Por isto mesmo insistimos em falar de "documento final". Mais, é preciso interpretá-lo dentro do processo da Igreja e da Teologia latino-americanas. Vale dizer: a boa apropriação pressupõe que não se esqueçam os passos dados anteriormente na prática e na teoria. Não se trata de sacralizar um texto, nem de negligenciá-lo; trata-se simplesmente de colocá-lo dentro de um contexto maior.

QUESTÕES para a leitura individual do texto ou para o debate em comunidade:

1. *A figura de Jesus que aparece no documento de Santo Domingo retoma novamente "Cristo como medida de nossa conduta moral", particularmente com a imagem do "seguimento". Apresenta, no entanto, lacunas. Lendo o artigo, o que lhe parece mais sério ter sido esquecido?*

2. *Na sua opinião, os problemas éticos apontados por Santo Domingo (justiça, vida, cultura de morte, cidadania, etc.) devem ser vistos a partir das estruturas sociais ou da responsabilidade íntima das pessoas?*

3. *Que problemas pastorais são perceptíveis na realidade concreta que você vive para a formação do que o documento de Santo Domingo chama de "consciência cristã"?*

NOTAS

(1) São os seguintes os estudos preparatórios, e que não foram aproveitados no documento final: Primeira aproximação; Primeira redação do Documento de Consulta; Elementos para reflexão pastoral; Documento de consulta; Prima Relatio; Secunda Relatio; Documento de Trabalho. (2) Cf. B. Häring, **A Lei de Cristo** (3 vol.), Herder, São Paulo, 1967. (3) Documento Final n. 231. (4) Cf. **Mensagem aos povos da América Latina e Caribe**, n. 18. (5) Cf. *Ibid.* n. 16-18. (6) Cf. Documento Final, n. 231; 239. (7) Cf. **Doc. de Puebla**, n. 178-179. (8) Cf. **Gaudium et Spes**, 86; **Populorum Progressio**, 55; **Sollicitudo Rei Socialis**, 44.

(9) Documento de Consulta, n. 487. (10) *Ibid.* (11) Cf. **Doc. de Puebla**, n. 177. (12) Cf. **Doc. Final**, n. 233. (13) *Ibid.*, 234. (14) *Ibid.*, 235. (15) *Ibid.*, 236. (16) *Ibid.*, 232. (17) Cf. **Sollicitudo Rei Socialis** n. 35; Cf. tb. **Sobre a Reconciliação e a Penitência na missão da igreja hoje**, n. 16. (18) Documento Final, 237; 238; 242. (19) Cf. A. HORTELANO, **Problemas actuales de Moral (I). Introducción a la Teología Moral. La conciencia Moral**, Ed. Siqueme, 1979. (20) *Id.*, *ibid.*, 258; 293s; 393s; 397s; 442s. (21) Cf. A. MOSER — B. LEERS, **Teología Moral: impasses e alternativas**, Ed. Vozes, Petrópolis, 1987, 145s. □

CONCLUSÕES DE SANTO DOMINGO

ROTEIRO DE ESTUDO

O Documento de Santo Domingo apresenta critérios para a leitura da tradição, instituições e indícios que ajudam a construir uma resposta que dê a razão de nossa esperança de cristãos na América Latina.

Pe. Cleto Caliman, SDB
Brasília, DF

O documento de Santo Domingo (= DSD), mais do que um texto sistemático, é um repertório de reflexões teológico-pastorais de orientação da ação pastoral da Igreja na América Latina e no Caribe. Daí a necessidade de um roteiro para "caminhar" entre as várias "espécies" que constituem o conjunto. Vamos perseguir os seguintes pontos:

1. Resgatando a memória histórica (do Rio de Janeiro a Santo Domingo: 37 anos da I Conferência Geral do Episcopado Latino-americano).

2. Para compreender Santo Domingo (alguns dados da preparação e da assembléia para melhor situar o texto).

3. O texto de Santo Domingo (abordagem do texto do ponto de vista global e crítico, orientando a leitura e a sua apropriação correta).

4. Aproximação teológica (à busca de um fio condutor para ler o conjunto: o eixo dos "sinais dos tempos").

5. Aproximação cristológica (a leitura do conjunto a partir da centralidade de Cristo).

6. Aproximação pastoral I (abordagem da evangelização a partir de uma eclesiologia dinâmica).

7. Aproximação pastoral II (em busca de uma evangelização inculturada: cultura(s) e inculturação).

8. Destaques e conclusão.

1. RESGATANDO A MEMÓRIA HISTÓRICA

A atual efervescência eclesial não é um fenômeno isolado. Situa-se no quadro mais amplo das transformações do mundo do s. XIX e XX e da resposta eclesiológica que se tem buscado aos desafios pastorais da "nova ordem" mundial que daí decorre. Muito por alto, pretendo situar a história das Conferências Episcopais da AL: seus antecedentes; as etapas; e a linha de fundo.

1.1. Antecedentes

Dois aspectos da vida da Igreja nos últimos dois séculos podemos ressaltar:

1) O despertar da consciência da colegialidade episcopal. Este não é um fenômeno novo. Vem ainda do s. XIX, quando, ante ao processo de "mundialização" do sistema ocidental de vida, os problemas e desafios pastorais começam cada vez mais a ultrapassarem as fronteiras de cada diocese, das várias regiões e, enfim, dos Estados nacionais. Nasceu a consciência de que, para enfrentar os novos desafios, era necessário buscar um caminho pastoral comum. Os sínodos provinciais etc. não são coisas novas. Já a Igreja dos primeiros séculos os realizou com regularidade. A Igreja passou, depois, na Idade Média, por um processo de "centralização", marcado pela eclesiologia gregoriana (de Gregório VII), que inibiu o exercício da colegialidade episcopal. Ultimamente,

o Concílio Vaticano II consagrou a forma das Conferências Episcopais em nível nacional, e a dos Conselhos mais amplos, em nível continental, como o CELAM para a AL. Todos esses organismos confluem para uma coisa: o exercício bem concreto da colegialidade em nível episcopal como resposta à complexidade das questões pastorais.

2) O segundo aspecto a ressaltar está unido ao primeiro. Ao lado do processo de "mundialização" do sistema ocidental, acontece também o fenômeno da "expansão" missionária da Igreja no Terceiro Mundo. Esse processo se inicia com a expansão colonial do ocidente europeu: primeiro pela conquista das Américas. Depois pela conquista da África e outras partes do mundo. Podemos dizer que o primeiro ciclo de expansão missionária se deu através das potências coloniais, em especial no que diz respeito a Portugal e Espanha (direito de padroado etc.): corresponde à primeira evangelização do continente latino-americano (no nosso caso). O segundo ciclo vai corresponder ao processo do fim do sistema colonial, através da implantação dos estados nacionais. O fim da colonização marcou também um outro processo de evangelização, agora não mais pela intermediação do poder colonial, mas através de uma ação coordenada a partir de Roma. Esse processo é bem estudado aqui no Brasil por historiadores da Igreja como R. Azzi e outros. Essa pode-se chamar de segunda evangelização, presidi-

da por Roma e levada adiante através de envios missionários constantes, sobretudo pelas grandes Ordens e Congregações religiosas. A esse segundo ciclo segue agora um terceiro: esse processo tem sua força dominante não mais o poder colonial, nem mesmo a consciência de sermos uma Igreja "romana", mas na consciência da Igreja particular. O processo evangelizador brota agora da consciência de uma Igreja situada no espaço e no tempo, num lugar concreto, cultural e historicamente modelada. Esse foi o impulso que aos poucos brotou nas várias Igrejas da AL e, a seguir, abençoado pelo Concílio Vaticano II. Foi o processo evangelizador que tomou forma clara e decisiva nas Conferências de Medellín e Puebla. Enquanto os dois primeiros ciclos evangelizadores situavam seu centro fora do continente, o terceiro situa seu eixo na Igreja particular, na consciência de uma experiência eclesial que faz o seu caminho como fonte e não meramente como espelho de experiências de fora.

Como se expressa essa nova consciência eclesial no Continente? Vamos passar, por alto, pelas etapas desse processo fundamental para a atual fase da vida eclesial.

1.2. Etapas

Não vamos fazer aqui história da Igreja na AL, mas apenas lembrar algumas etapas institucionais importantes para expressar uma nova consciência eclesial. Para calçar essa reflexão seria preciso analisar a riqueza enorme de experiências

que se fizeram na AL: desde as CEBs até as novas pastorais e movimentos eclesiais. Esse despertar adquire maior luminosidade quando as Assembléias maiores da Igreja no continente as aprova e legitima. Isso se revela com clareza nos 37 anos de história do CELAM, a nível continental e nos quase 40 anos de CNBB, a nível de Brasil. No mundo moderno, planetário, os desafios ultrapassam facilmente as fronteiras das Igrejas particulares e das próprias Conferências Episcopais. São continentais e alguns mundiais. Daí surgirem instituições eclesiais mais modernas e ágeis, para fazer frente aos "novos desafios".

a) *Rio de Janeiro: 1955*

Logo após o Congresso Eucarístico Internacional do Rio de Janeiro, no aterro do Flamengo (realizado justamente para o evento), os bispos latino-americanos se reuniram no Colégio Santa Úrsula para a sua I Assembléia em nível continental.

As "Conclusiones" (pro manuscrito, Poliglota Vaticana, 1956, em latim). Ainda está no clima pré-vaticano II. Suas grandes preocupações são: situação religiosa do povo, a invasão das seitas e a escassez do clero.

Para fazer frente aos desafios, a Assembléia incentiva a obras das vocações sacerdotais e religiosas e o apostolado leigo (aí explicitamente considerados como "auxiliares do clero"; pede maior dedica-

ção das dioceses para a preservação e defesa da fé contra as seitas (incluindo um número reservado, o 69bis, onde se insiste na constituição de secretariados nacionais para a defesa da fé católica); recomenda vivamente a instrução religiosa e a catequese para fazer frente à ignorância religiosa popular.

Sobre a população indígena ainda não despertou a consciência de sua autonomia cultural. "Atrasado em seu desenvolvimento cultural", a Igreja deve trabalhar para que o índio "se incorpore no seio da verdadeira civilização". Por outro lado, já há sinais de uma nova consciência da dimensão social da fé (esta é a época da Ação Católica...): incentivando a responsabilidade social dos leigos e da importância dos grandes meios de comunicação de massa (o n. 61 recomenda organizar um Diário Católico em nível nacional).

O mais importante foi, no apêndice, o pedido à Santa Sé de criar o CELAM com o objetivo de expressar a unidade da Igreja pelo exercício eficaz da colegialidade episcopal. Essa medida tem sua importância a longo alcance.

Entre a Conferência Episcopal do Rio de Janeiro em 1955 e a de Medellín, 1968, entre os eventos que influenciaram os rumos da Igreja na AL é dever citar:

1) O Concílio Vaticano II pela tríplice abertura que ele proporcionou: ao mundo de hoje, aos demais cristãos e aos pobres (foi a orientação dada pelo papa João

XXIII em seu discurso de abertura) e pelos grandes documentos, especialmente "Dei Verbum" (sobre a Palavra de Deus), "Lumen Gentium" (sobre a Igreja), "Gaudium et Spes" (sobre a Igreja dentro do mundo de hoje) e "Sacrosanctum Concilium" (sobre a sagrada Liturgia).

2) A Assembléia do CELAM de Mar del Plata em 1966, onde a Igreja começa a tomar consciência dos novos desafios e da busca de respostas adequadas em nível continental, à luz das novas orientações conciliares.

b) *Medellín: 1968*

Sob a forte luz do Concílio, reúne-se a II Conferência Geral do Episcopado LA em Medellín, Colômbia. Agora é para aplicar o Concílio às condições específicas da AL. Seu tema: "A Igreja na atual transformação da AL à luz do Concílio".

Deve-se notar que 68 constitui um ano chave de compreensão da realidade não apenas no nível continental, mas também mundial. Foi o ano da "revolução dos jovens". Eles contestam as grandes ideologias que os colocam a serviço de ideais como "pátria", "partido" etc. onde são instrumentalizados para fins que não são do seu "interesse", mas do poder dominante. A razão moderna é posta em cheque. Nasce o que hoje se costuma chamar de pós-modernidade.

Nessa conjuntura, a AL vivia a forte expectativa de mudança so-

cial, de transformação. Na Igreja ela é regada pelo otimismo dos anos 60 sobre as grandes conquistas científicas e sociais do mundo moderno, que perpassava nas linhas e entrelinhas da *Gaudium et Spes*.

A Conferência de Medellín, aplicando o Concílio à realidade do Continente, parte não da perspectiva do 1º mundo, onde o mundo moderno se apresentava triunfante e vitorioso, mas da perspectiva do 3º mundo, onde se revelava a face oculta do sistema de dominação: a pobreza institucionalizada. Nele o pobre é percebido não apenas como indivíduo isolado, mas como realidade coletiva. A pobreza não é mero fruto do acaso, mas é produzida; e na estrutura injusta e desigual da sociedade, o pobre é oprimido.

Medellín adota o método de "ver-julgar-agir", está sob a influência da teologia latino-americana nascente que depois vai tomar o nome de "teologia da libertação".

Entre Medellín e Puebla citamos alguns acontecimentos importantes para interpretar a história: a virada no CELAM em 1973, com a escolha de A. Lopes Trujillo para Secretário Geral; o sínodo dos bispos de 1974 sobre a Evangelização e que deu origem à "Evangelii Nuntiandi" de Paulo VI (esse sínodo foi o que melhor espelhou as Igrejas do 3º mundo e suas preocupações pastorais, o que explica sua grande repercussão em nossas Igrejas até hoje); a "recepção" de Medellín pela AL hispânica (mais rápida) e pela Igreja no Brasil (mais

lenta); a preparação da assembléia de Puebla sob o influxo do grupo de L. Trujillo.

c) *Puebla: 1979*

Essa assembléia se realiza dentro de um clima diferente da de Medellín. Esta se realizou sob a influxo imediato do Concílio, enquanto a de Puebla já reflete o quadro polêmico de interpretação do concílio tanto em nível teológico, quanto eclesiológico, quanto na visão da realidade.

Na teologia temos as discussões e atritos com as teologias que se inspiram na razão e exegese modernas tanto a teologia "progressista" do Norte desenvolvido e rico, quanto a teologia "da libertação", do Sul subdesenvolvido e pobre.

Na eclesiologia o debate se articula ao redor da interpretação do concílio, sobretudo da "Lumen Gentium": eclesiologia do "povo de Deus" ou eclesiologia "de comunhão" (subentendido: hierárquica)? As duas coisas não se contradizem na teoria teológica. Mas por detrás das discussões acirradas há sempre interesses bem concretos de como compreender a Igreja, de como direcionar a vida e a ação da Igreja no mundo, em suma: de como colocar em prática o Concílio no contexto de realidades tão complexas e desiguais como as do mundo de hoje.

Na visão da realidade as discussões se situam sobretudo no uso das ciências sociais como mediação

“sócio-analítica” necessária para uma teologia crítica hoje (Cl. Boff). Aqui o método “ver-julgar-agir” cai sob a suspeita de já incluir dentro dele pressupostos ideológicos inevitáveis. As ciências sociais não são neutras, elas se orientam por decisões que não são tiradas imediatamente do método científico, mas do interesse dos sujeitos. Estes refletem a estrutura social dentro da qual vivem e o interesse da classe social a que pertencem. O teólogo não é, pois, isento quando assimila métodos das ciências sociais para dentro da teologia. Para acirrar ainda mais a questão está o fato de que a teologia da libertação assimila alguns elementos de análise marxista.

Visão da realidade, ecclesiologia e teologia fazem de Puebla um palco dos grandes debates que dizem respeito não apenas à Igreja na AL, mas agora à Igreja em nível universal. Ao refletirem sobre o tema “A evangelização no presente e no futuro da AL”, os bispos reunidos em Puebla estavam refletindo sobre um tema de interesse mais amplo de toda a Igreja no final do s. XX e quase no limiar do s. XXI. Não foi sem razão que tenha sido palco de discussão acirrada entre a nova consciência eclesial na AL, sob o influxo das práticas e da teologia da libertação, e o refluxo pós-conciliar “neo-conservador”, preocupado com os rumos das jovens Igrejas. No fundo havia uma divergência básica na interpretação do Concílio: para a nova experiência e consciência eclesial, o Concílio havia sido nova luz e fonte de

inspiração para a renovação da consciência das Igrejas particulares. Para outros o Concílio constituía um limite além do qual não se poderia passar, sob pena de desvio de rota.

A avaliação, pois, da década entre Medellín e Puebla era divergente: aplicação dinâmica do espírito do Concílio, que se quis pastoral; desvio de rota porque ia além da letra do Concílio. Continuar ou corrigir Medellín?

Depois de tudo, Puebla entra em ritmo de continuidade da prática eclesial abençoada por Medellín: no método “ver-julgar-agir”, na “opção pelos pobres” e na compreensão da evangelização, sob influência forte e benéfica da “*Evangelii Nuntiandi*” de Paulo VI, e na estratégia pastoral para a AL empobrecida.

A batalha, no entanto, não terminou na Assembléia. O texto de Puebla se presta a várias leituras. Ela continuou na “recepção” ou apropriação de suas principais orientações. Na prática, a década de 80 assiste à continuação das discussões em torno do método “ver-julgar-agir”, da visão ecclesiológica e teológica. O quadro não é mais favorável à teologia da libertação e às práticas eclesiais nela inspiradas. A recepção de Puebla, pode-se agora dizer, foi desigual. Mais importante do que explicar o porquê isso aconteceu, é perceber que o foco da problemática a que a ação pastoral deve responder se desloca rapidamente na década de 80 (cf. CNBB, Sociedade Brasileira e De-

safios Pastorais, Paulinas, 1990; e as "Diretrizes Gerais da Ação Pastoral" 1991-1994: essas orientações já refletem as mudanças da sociedade dos anos 80 e está direcionada para a realidade dos anos 90).

Em síntese, a década de 80 significa, globalmente, em nível mundial: a complexificação da sociedade ocidental e a entrada triunfal da nova revolução em curso, a "revolução tecnológica"; em nível de AL: a passagem dos regimes militares para os regimes de democracia formal, para o "neo-liberalismo tupiniquim", para a crise da dívida externa e para a inflação galopante e recessão (com os remédios adotados dos chamados "ajustes estruturais" e suas conseqüências sociais perversas).

Foi nesse quadro que aconteceu a preparação para a IV Assembléia do Episcopado Latino-americano de Santo Domingo, 500 anos depois da conquista européia.

d) *Santo Domingo: 1992*

A preparação de Santo Domingo demonstrou largamente que as diferenças de avaliação nos diversos níveis entre uma visão a partir da AL e a partir de Roma continuam, mas se situam num outro contexto histórico. Ambos os lados convergem no fato de que os desafios dos anos 90 são diferentes daqueles dos anos 70; e que as respostas pastorais deverão ser mais complexas e pluralistas que nos anos 70. Trata-se, em Santo Domingo, de

como definir uma estratégia pastoral de continuidade com a "tradição recente" da Igreja da AL, mas atenta à nova conjuntura histórico-ecclesial no mundo contemporâneo, mais planetário, mais pluralista tanto cultural quanto religiosamente.

A longa preparação da Assembléia apresentou um ritmo inusitado de alternâncias: cada etapa se esgotou sobre si mesma pela rejeição de uma das partes do processo. Ora eram as Conferências episcopais que não acolhiam os documentos preparatórios propostos pelo CELAM ou pela CAL (etapas até a produção do Documento de Trabalho), ora era a CAL que não se sintonizava com o Documento proposto pelo CELAM, justo no momento em que este vai de encontro às aspirações das Conferências episcopais e das Igrejas na AL (foi o caso do Documento de Trabalho rejeitado como roteiro para a Assembléia).

De qualquer forma, o tema proposto pelo papa: "Nova Evangelização, Promoção Humana e Cultura Cristã" estava destinado a fazer o seu caminho. Por ele passava uma problemática fundamental: 1) a questão chave da inculturação do Evangelho no continente; 2) a partir de uma visão monocultural ou pluricultural: na cultura ou nas culturas.

1.3. **Linha de fundo**

Fazendo o balanço desses 37 anos de história da evangelização, pode-se perguntar se há nela uma

linha de fundo que a perpassa de ponta a ponta. Tentamos explicitar essa linha nalguns pontos:

1) Passamos de uma visão de Igreja centrada sobre si para uma inserida na problemática do mundo de hoje (mais precisamente: nos "vários mundos" que o constituem). Passamos de uma Igreja ainda imaginada como "societas perfecta" para uma Igreja "povo de Deus" sujeito da comunhão na história.

2) Passamos de uma visão idealista da sociedade (marcada pela saudade da cristandade — que sucumbiu à avalanche do mundo moderno — ou da neo-cristandade) para uma visão histórica e crítica, pela descoberta da sociedade como "sociedade de classes", conflitiva, onde o pequeno e o pobre são oprimidos, senão excluídos.

3) Passamos de uma consciência da missão evangelizadora da Igreja através de "corpos especializados" (clero, religiosos, laicato...) em permanente incursão para o mundo "exterior" à Igreja, para uma visão da missão evangelizadora dentro do mundo de hoje. A Igreja não constitui espaço separado do mundo, mas está na história e constrói história a partir de sua inserção no meio da "cidade do homem".

4) Passamos de uma compreensão da ação pastoral como ação dentro da Igreja, onde a realidade exterior é estranha e despida de sentido salvífico (só há salvação dentro da Igreja, concebida como "jardim fechado"), para uma com-

preensão da ação pastoral no contexto conflitivo da sociedade. Para isso, é indispensável conhecer a realidade (cf. Puebla 85) e buscar uma nova estratégia pastoral, com nova pedagogia da fé. Atrás da reflexão sobre fé, cultura e inculturação se esconde justamente essa preocupação pedagógico-pastoral.

2. PARA COMPREENDER SANTO DOMINGO

Sem entrar em detalhes, anotamos alguns elementos para a compreensão do DSD quanto à preparação, à assembléia e aos aspectos mais polêmicos.

2.1. A preparação

Ela foi marcada por expectativas contraditórias. Como interpretar os 500 anos da evangelização? São por demais conhecidas as posições sobre essa questão. De que "lugar" fazer a leitura e a avaliação desses 500 anos? do lugar europeu? a partir da AL e dos seus povos? Os Documentos preparatórios, mesmo aceitando enfrentar a problemática, não o fizeram com clareza. Buscaram um ponto de vista "neutro" (e é possível?) e se fixaram na temática da primeira evangelização, quase que separando o processo colonizador com seu projeto, do processo evangelizador, minimizando a interferência mútua. Revela-se a dificuldade de aceitar o conluio entre a colonização e a evangelização como dado insofismável da história.

A preparação foi tumultuada não apenas por essa problemática não solucionada, mas também pelos desencontros entre os "produtores" dos textos preparatórios e a avaliação dos vários episcopados da AL. Esse desencontro só foi superado na última fase: da redação do "Documento de Trabalho", este sim, mais em sintonia com a experiência pastoral do continente. Mas foi justamente aqui que saltou aos olhos a divergência de interesses entre a CAL e as Conferências Episcopais junto com a nova direção do CELAM. Ficou mais claro o papel da CAL na preparação: esta é feita, disse alguém da Assembléia de Santo Domingo, pela CAL "con la colaboración del CELAM". Não satisfeita com o Documento de Trabalho, a CAL providenciou a nomeação de um secretário "confiável", junto a Dom R. Damasceno (por este ter dado ouvidos às aspirações das Conferências), Mons. Medina, do Chile; a organização de uma "comissão de redação", também confiável; e a programação de 4 palestras para introduzir o tema da Assembléia, no lugar do Documento de Trabalho.

2.2. A assembléia

Um dado importante para interpretar o DSD é, entre outros, a sua composição. Rapidamente: dos 361 participantes, 150 foram eleitos como delegados pelos respectivos episcopados. Os restantes estiveram lá "ex officio" (por força de sua função no CELAM, presidentes de Conferências, por serem cardeais, membros da CAL e da

Cúria Romana, ou por nomeação do papa) ou como convidados. No conjunto, foi relevante para o desempenho o alojamento dos participantes nos hotéis da cidade. Estes não ofereciam ambiente plenamente adequado a uma assembléia dessa grandeza.

2.3. Pontos de tensão

O ponto mais sério foi sobre a própria natureza da Assembléia. O regulamento oficial não lançava luz clara sobre isso. Ao contrário, tomado ao pé da letra, conduzia justamente à ruptura com a tradição das Conferências Episcopais anteriores de Medellín e Puebla: Assembléia de bispos ou para bispos? Fazer ou não fazer um documento (o Regulamento sugeria que o resultado do encontro fosse entregue ao papa... como acontece nos sínodos)? Fazendo o texto: este texto será da AL para AL ou...?

A divergência sobre a avaliação da história dos 500 anos conduziu à dificuldade real de fazer uma "confissão histórica" das falhas da 1ª evangelização e de fazer um "pedido de perdão" em praça pública, corajoso, de olhos levantados, voltados para o futuro do continente. Apesar de tudo, o pedido está lá, medroso. Salva é que o que se disse sobre cultura afro e indígena tem alcance histórico fundamental.

Outro ponto de tensão foi a respeito do método "ver-julgar-agir" e sobre como encarar a "cultura

cristã". Em ambos os casos, com concessões, foi recuperado o espaço latino-americano, deixando alguns pelos na cerca. No que toca à questão das culturas, o enfoque foi mais feliz. Ficou claro que a "evangelização inculturada" só é possível a partir da diversidade cultural do continente.

Nota: Dom Demétrio Valentini fez um longo artigo sobre "A Conferência de Santo Domingo. Depoimento pessoal", 13 pp. (aborda: 1) breve descrição da seqüência; 2) o processo da quarta conferência; 3) a dinâmica dos trabalhos; 4) deficiências do regulamento e do regimento; 5) duplicidade de coordenação; 6) momentos significativos; 7) episódios-símbolo; 8) momentos de afirmação da assembléia; 9) do documento final; 10) linhas pastorais: destaques; 11) outras observações; 12) perspectivas; 13) avaliação dos bispos brasileiros.

3. O TEXTO

Deixar o texto falar é uma das regras fundamentais da hermenêutica, ou seja, da arte da interpretação. Nesse capítulo nos perguntamos: o que nos diz o texto na sua estrutura global? Acima identificamos, na prática, a existência de duas correntes em disputa pela orientação pastoral da Igreja no continente. Uma que, partindo da experiência das Igrejas particulares da AL, busca o caminho de uma evangelização autóctone, inculturada na realidade viva do continente, construindo uma Igreja-fonte, com

face própria, com suas expressões autênticas e legítimas. Outra que, vê o cristianismo e a Igreja a partir do centro, e o julga com critérios de outro lugar, com outros padrões culturais e religiosos. Para esses a experiência eclesial autóctone constitui desvio dos objetivos propostos pelo Concílio.

Pela avaliação de ambas as correntes, as respostas pastorais são diversas: para os primeiros: continuar a recente tradição, enfrentando os novos desafios; para os segundos: redirecionar o caminho da Igreja. Sua rota está errada. Qual foi a posição exata do DSD? A do "redirecionamento: "outra direção, não contrária, mas diferente" (C. Boff, Santo Domingo: Redirecionamento e Caminhada, texto provisório apresentado na Assembléia anual da SOTER, realizada em Ilhéus, de 8 a 11 de dezembro de 1992).

Esse redirecionamento significa, na prática, que o DSD privilegia a dimensão religiosa e missionária da missão evangelizadora da Igreja e relativiza a dimensão sócio-política. Vejamos a seguir: quais os sinais de mudança e como levar adiante a recepção, ou seja, a apropriação criativa do DSD.

3.1. Sinais de mudança de rumo

Houve, na verdade, um deslocamento significativo de enfoque nalguns aspectos fundamentais da "tradição recente" da Igreja no continente: na linguagem, no método e nas linhas de força.

a) Na linguagem: a reflexão teológica tipicamente latino-americana, ligada à teologia da libertação, presentes em Medellín e Puebla, não teve em Santo Domingo a mesma sorte. A presença dos teólogos latino-americanos foi marginal. A linguagem da libertação aparece raras vezes no sentido de "promoção humana" ou numa compreensão mais espiritualizante (ver o Índice analítico: n. 27: libertação do pecado e de suas conseqüências; 34: se expressa no culto cristão; 74: como anseio humano; 123: libertação do pecado, da morte e da escravidão; 157: libertação faz parte da promoção humana; 243: meta da evangelização inculturada). No lugar da linguagem da libertação entra outro vocabulário que fala de "reconciliação" (6, 14, 23, 68, 77, 123, 168, 204, 288), "comunhão" (5, 6, 8, 11, 14, 48, 54, 55, 56, 58, 61, 62, 63, 67, 68, 69, 74, 93, 98, 143, 208, 283), "solidariedade" (6, 32, 33, 52, 75, 85, 106, 116, 120, 157, 159, 241, 268, 271, 296). Também os correlatos da libertação como "opressão", "oprimidos" mal aparecem (9, 243. O termo nem está no índice analítico).

b) No método: outra mudança expressiva é no método "ver-julgar-agir", marca da reflexão teológico-pastoral da AL. Não se parte da realidade, mas da doutrina. Esta deve determinar as opções pastorais, sem interferências inoportunas da análise da realidade (para alguns viciada no nascedouro: implicaria numa opção prévia não teológica — por isso ideológica —

que determinaria as opções pastorais). Na prática, no entanto, o método se recupera, principalmente na II parte, cap. 2 e 3: respectivamente: sobre a promoção humana e a cultura cristã. Mas já o fato de haver sido imposto à Assembléia começar por uma abordagem doutrinal, abstrata e desligada da realidade e da experiência pastoral da Igreja na AL, é mais do que significativo para verificar a mudança de rota.

c) Nas linhas de força: as preocupações de fundo dos mentores da conferência iam numa direção diversa das preocupações de um significativo número de participantes da Assembléia, provocando desconforto. Enquanto os bispos buscavam resposta pastoral aos enormes desafios da realidade, esses mentores buscavam assentar as linhas mestras de sua "geopolítica eclesial", na direção de um "realinhamento" com o centro da Igreja. Ou seja: buscava um "ajuste estrutural".

Outra linha de força, já anotada acima, é a preocupação com a dimensão religiosa e "espiritual" da Igreja, com enfraquecimento do compromisso social. Esse não desaparece, especialmente na parte sobre "promoção humana", quando se fala dos "sinais dos tempos", mas deve confrontar-se cada dia mais com outras tendências internas do corpo eclesial para legitimar-se dentro da Igreja e na sociedade. Já não se apresenta com a evidência de outras décadas.

Em consequência, a evangelização (chamada de "nova") é tomada na sua acepção de anúncio querigmático, de proclamação, deixando na penumbra o testemunho, a práxis. É claro: esta é uma acepção legítima, mas deve articular-se constantemente com a vida. Não há anúncio cristão sem referência a uma prática de vida, ao seguimento histórico e concreto de Jesus Cristo. Tal anúncio destituído de seu conteúdo real, corre o risco de "cair do céu", de ser "espiritualizante" no sentido pior de alienante do compromisso histórico do cristão. Por trás dessa preocupação por uma pregação querigmática está o grande desafio das massas, da cidade e dos MCS.

Outra linha detectada é justamente a doutrinal. Uma Igreja preocupada com a doutrina (que espera que o "catecismo" da Igreja universal vá resolver todos os problemas) e com a ação imediata (com uma eficácia a partir da capacidade do anúncio querigmático entendido como acima) em vez do árduo caminho da reflexão teológico-pastoral, que exige discernimento constante, debate de posições para uma tomada de rumo. Os teólogos estiveram ausentes (e não por culpa deles).

O que significam essas linhas de força? Rapidamente: há o perigo de alimentar o velho triunfalismo eclesiástico, de uma Igreja preocupada consigo mesma, autocentrada; neste contexto, o perigo de alimentar e reforçar ainda mais a auto-suficiência da hierarquia em re-

lação aos leigos e em relação aos embates da história do mundo (essa não era a intenção nem na letra nem no espírito do Concílio, em especial, da *Gaudium et Spes*).

3.2. Elementos para uma correta apropriação do DSD

Fazendo uma análise crítica do texto não se quer descartá-lo, mas percebê-lo dentro dos limites em que se enquadra e, ao mesmo tempo, captar-lhe as potencialidades. Não é razão histórica e crítica o juiz último e definitivo do valor de um texto do magistério da Igreja, mas é a fé, geradora de comunhão eclesial e fidelidade dinâmica ao Evangelho de Jesus Cristo. Não faz sentido desqualificar "a priori" um texto porque nele se encontram limitações próprias das realidades humanas. O próprio texto bíblico, enquanto texto, não é perfeito. Mas cremos firmemente que nele encontramos a Palavra de Deus que nos fala (cf. DV 2). Para uma apropriação ou "recepção" coerente do DSD:

a) Desenvolver os elementos inspiradores, ou seja, as "sementes" que estão espalhadas no texto, especialmente dar maior atenção às "linhas pastorais prioritárias" (ver a síntese no n. 302). Este foi o ponto mais discutido e trabalhado pelos bispos em Santo Domingo.

b) Ler o conjunto e as partes à luz e na tradição que vem do Concílio Vaticano II, Medellín e Puebla. Esta foi a intenção explícita da Conferência (cf. 290 e 302).

c) Enfim, norma última e critério de leitura é a própria Palavra de Deus.

É nessa perspectiva passamos a abordagem teológica, cristológica e pastoral.

4. APROXIMAÇÃO TEOLÓGICA

Na etapa anterior fizemos o texto mesmo falar: o que ele estruturalmente nos diz. Agora pretendemos fazer uma leitura "interessada", a partir da AL e do DSD no capítulo da "Promoção Humana". Essa abordagem do DSD a partir desse capítulo:

— corrige a eclesiologia da I parte, "de cima", de uma Igreja que se coloca "de fora" da realidade e assim vê o mundo, por uma eclesiologia mais histórica e dinâmica, implícita na II parte, especialmente nesse capítulo;

— retoma, mesmo com alguns limites, a tradição Medellín-Puebla na questão do método: começa com o "ver"; e mesmo as aportações teológicas situam-se no contexto de um "ver pastoral";

— dá-nos um eixo ou fio condutor do texto. A escolha de um eixo tem, é claro, sua carga subjetiva, sem ser arbitrária. De fato, os "sinais dos tempos" ali elencados e comentados pertencem objetivamente à realidade. O que não se deve é absolutizar um eixo. O DSD permite outros eixos para uma leitura global. Há quem goste de ler o conjunto a partir, por exemplo, da "santidade da Igreja",

da "cultura cristã" etc. O importante é que esse capítulo da "Promoção Humana" nos situa no coração da tradição recente da Igreja na AL, trazendo uma abordagem sócio-analítica incipiente, que nos permite orientar o agir pastoral;

— apresenta uma reflexão cristológica (mesmo com a ausência da pneumatologia) embutida no eixo dos "sinais dos tempos" que nos ajuda a superar o dualismo fé-vida, práxis-teoria. Nessa parte há a constante tentativa de superar esse dualismo pela articulação desses polos.

4.1. Os "sinais dos tempos"

No texto que trabalha a questão dos "sinais dos tempos" a mesma iluminação teológica que aí se faz aponta para os "fatos". Ela é motivada pelos fatos e revela o interesse de discerni-los à luz da fé, apontando os desafios e respostas pastorais. Situa-se, pois, dentro da articulação reflexiva própria da Teologia da Libertação e da tradição Medellín-Puebla.

4.2. A prática de Jesus

A reflexão teológica implicada se articula com a prática de Jesus. A pessoa e obra de Jesus se torna desafio para nós, Igreja no final do milênio, em países do terceiro mundo, no Sul subdesenvolvido em contraste gritante com o Norte. Portanto: a prática de Jesus aparece dentro da própria estrutura de reflexão sobre a realidade como momento de discernimento dos sinais dos tempos.

4.3. Articulação fé e vida

Negativamente, a “falta de coerência entre a fé que se professa e a vida cotidiana” é considerada “uma das causas que geram pobreza em nossos países” (160). Ou seja: capta a fé articulada na e pela caridade. Por outro lado, não há serviço ao irmão sem fidelidade a Deus.

Neste aspecto, o DSD na parte da “promoção humana” assume a tradição da *Evangelii Nuntiandi*, elaborada sob forte influxo das Igrejas do Terceiro Mundo. Aí já se encontram temas como libertação e inculturação, evangelização e promoção humana, fé e vida.

Concluindo essa abordagem: a escolha dos “sinais dos tempos” como eixo ou fio condutor da leitura do DSD tem suas razões: Na tradição Medellín-Puebla, essa parte nos oferece um horizonte sócio-político, invertendo a orientação do conjunto do Documento. Este parte do cultural para o social; o capítulo da “promoção humana” parte do social para o cultural, vinculando o cultural ao sócio-político.

Além disso é nesse capítulo que se nos oferece o “imaginário social” ou o horizonte simbólico mais geral, de Santo Domingo, abrindo o caminho para a continuidade do agir pastoral da Igreja na descontinuidade do tempo, marcada pelo emergir de novos desafios.

5. APROXIMAÇÃO CRISTOLÓGICA

Fazemos, a seguir, uma leitura cristológica do conjunto do DSD, utilizando a categoria-chave da “encarnação”, e 3 categorias intermediárias: aproximação, solidariedade e identificação. Esta também é uma escolha com certa carga subjetiva. Poder-se-ia fazer um esforço para montar uma cristologia “ascendente”, “de baixo para cima”, partindo da prática de Jesus. Escolhemos essa abordagem, mas “descendente”, na linha da encarnação, legítima como a outra, por julgarmos mais adequada para articular as várias partes do DSD. As duas abordagens não se anulam, antes se complementam para oferecer uma compreensão mais profunda do mistério de Jesus Cristo, plenamente humano e divino. Ele não é uma coisa sem a outra. Anulando um dos polos se anula o outro e se destrói o fundamento da fé cristã.

A cristologia responde à questão fundamental do cristianismo: quem é Jesus de Nazaré, o Cristo e Senhor, para nós? Frente a essa pergunta, sempre cortante e atual, todos somos provocados a uma decisão que diz respeito à nossa vida e ao nosso destino.

Hoje, como seguidores de Jesus Cristo, buscamos resposta que seja pertinente à realidade do nosso continente: uma sociedade complexa, pluralista e contraditória, como a que nos coube no limiar do terceiro milênio do cristianismo; num

continente que há 500 recebeu o Evangelho, mas não superou ainda as feridas do processo de conquista e colonização. Mais ainda: acrescentou as marcas de um processo dependente e subalterno de modernização, onde a pobreza aumenta não apenas quantitativamente mas também qualitativamente, num processo escandaloso de miséria e exclusão social, étnica e cultural. É dentro dessa realidade conflitiva e excludente que devemos dar nossa resposta à interpelação da fé.

Não é papel de um documento do magistério episcopal, como o de Santo Domingo, oferecer resposta pronta e feita à pergunta que nos preocupa. O que ele pode oferecer são elementos para orientar nossa experiência cristã e sua interpretação à luz do Evangelho. Neste sentido, o documento de Santo Domingo pode nos apresentar critérios para a leitura da tradição, intuições e indícios que nos ajudam a construir para nós uma resposta que dê razão de nossa esperança, como cristãos na América Latina.

Antes de entrar na leitura cristológica do DSD, a modo de lembrete breve e sintético, parece útil: 1) situar nossa leitura dentro do contexto mais amplo da Assembléia e do seu objetivo; 2) desvendar um pouco as condições de produção do texto; 3) buscar uma leitura situada na moldura histórica mais ampla em que o documento encontra seu sentido maior como acontecimento eclesial.

A *Assembléia*. Pode-se discutir em torno da natureza dessa assembléia episcopal e os limites de sua realização. Uma coisa, no entanto, pode considerar-se segura: como as demais conferências do Rio (1955), de Medellín (1968) e de Puebla (1979), ela está determinada por um objetivo bem específico, que é pastoral, ou seja, atualizar a resposta pastoral da Igreja na América Latina aos desafios da realidade em transformação. É a partir de sua sensibilidade pastoral que os bispos desenvolvem sua reflexão teológica mais incisiva. Por isso o conjunto do documento deve ser lido à luz e a partir da III parte: "Jesus Cristo, Vida e Esperança da América Latina. Linhas Pastorais Prioritárias". É para onde nossos pastores querem orientar o ardor missionário da Igreja no continente.

O *texto*. A maneira como se desenrolou a Assembléia de Santo Domingo define também as condições de produção do texto. Tomar conhecimento dessas condições de produção pode nos ajudar a compreender o que ele quer dizer para nós. Como se apresenta, o texto final tem seus limites. A parte doutrinal (I. Jesus Cristo, Evangelho do Pai), onde se encontra a reflexão cristológica explícita traz uma intuição fundamental e uma chave de leitura essencial da experiência cristã: a centralidade de Cristo no projeto salvífico de Deus. Esse eixo fica bem sublinhado pelo lema "Jesus Cristo ontem, hoje e sempre" (Hb 13,8). Essa referência, legítima e necessária, à herança

teológico-dogmática da Igreja, no entanto, não assimilou suficientemente para dentro do texto, como era de se esperar, a experiência eclesial latino-americana do pós-concílio e sua reflexão teológica mais expressiva. Expressa, desta forma, a centralidade de Cristo para além das contingências históricas.

É a parte pastoral (II. Jesus Cristo, Evangelizador vivente em sua Igreja) que melhor espelha a realidade latino-americana. Foi onde os bispos puderam se expressar a partir de sua experiência pastoral. Ali o texto se torna mais coerente com a reflexão teológico-pastoral que se desenvolveu no continente nos últimos decênios. Nessa parte, sobretudo, podemos desentranhar uma "cristologia implícita", isto é, aquela que está implicada na prática histórica e eclesial refletida nos textos pastorais.

O *acontecimento*. Como acontecimento Santo Domingo é maior que a Assembléia que comemorou os 500 Anos do início da primeira Evangelização e o seu texto. A IV Conferência do Episcopado latino-americano confirma as orientações assumidas em Medellín e Puebla (cf. DSD 290), no propósito de dar continuidade ao processo de evangelização que responda às condições do mundo de hoje. Esse processo, iniciado pelo Concílio Vaticano II, adequado às condições sócio-culturais do continente, recebe agora em Santo Domingo no alento pela convocação de todos os batizados para assumir evangelização,

com novo ardor, novos métodos e nova expressão frente aos "novos desafios" e "aos problemas que apresenta a realidade" do continente (rf. DSD 24).

Feitas essas considerações prévias, pretendo, abordar, primeiro, a cristologia explícita da primeira parte: Jesus Cristo, Evangelho do Pai; e buscar depois a cristologia implícita da segunda parte: Jesus Cristo, evangelizador vivente em sua Igreja.

5.1. "Jesus Cristo, Evangelho do Pai"

Jesus Cristo em pessoa é a boa-nova do Pai. Ele revela em obras e palavras o amor misericordioso e compassivo de Deus para conosco. Faz-nos descobrir um Deus próximo de nós, no centro de nossa busca humana. Esse é o Deus de Jesus Cristo. Essa é a intuição da "profissão de fé" colocada no início do documento. Em Jesus de Nazaré, o Cristo, é oferecida a salvação a todos os homens e mulheres, de todos os tempos e lugares.

Essa afirmação se impõe como evidência da fé. Ela é, fora de qualquer dúvida, válida e fecunda para todos os tempos e lugares. Os cristãos da América Latina não colocam em dúvida nada disso. O caráter amplo e universal dessa profissão de fé ajuda-nos a lançar nosso olhar crente para além de nossas formulações, e a nos compreendermos dentro de uma comunidade mais ampla de fé e de vida. Alargase, pois, nosso olhar para o ho-

rizonte em que o próprio Deus oferece a salvação universal a todo ser humano. Vejamos agora, em forma esquemática, como a I parte propõe a verdade sobre Jesus Cristo para nós hoje:

— Sob a chave dogmática de Hebreus 13,8, o texto apresenta Jesus Cristo como centro do desígnio de Deus e “Senhor dos tempos” (DSD 3; e “da história”: DSD 2).

— Enviado pelo Pai, o Filho anuncia o Reino como boa-nova aos pobres (DSD 4).

— Esse Reino “se realiza mediante a fé na Palavra de Jesus”; se faz presente na vida e nas palavras dele. Exige tanto o “amor de Deus” quanto o “amor fraterno”, ou seja, “a natureza do Reino é a comunhão de todos os seres entre si e com Deus (RMi 15. DSD 5).

— Para a sua realização “Jesus institui os Doze”, tendo “Pedro como fundamento”, e “instituiu o sacramento do seu amor, a Eucaristia” (DSD 6).

— “Ressuscitado... é Senhor, consubstancial ao Pai”. “A ressurreição confere alcance universal à mensagem de Cristo, à sua ação e a toda sua missão” (RMi 16). Pelo Espírito, enviado em Pentecostes, “a Igreja foi enviada a anunciar o Evangelho” (DSD 7).

Limites. Nessa rápida síntese, pode-se logo observar que aí se encontram grandes temas de nossa fé. Há, porém, na seqüência apresentada, uma lacuna que deve ser

preenchida. A Cruz não aparece na devida luz. Como está a profissão de fé não se apresenta suficientemente completa. Não espelha suficientemente a tradição que sempre valorizou os mistérios da vida de Jesus, sua história pessoal e a Cruz. No texto, o Jesus histórico mal aparece. A cruz libertadora de Jesus Cristo, sinal de contradição, expressão da fidelidade à sua missão até a morte, está ausente. A nossa fé, no entanto, tem como núcleo básico o mistério pascal, que engloba indissociavelmente vida, paixão, morte e ressurreição. O próprio encadeamento faz parte da compreensão da fé cristã. Sem a afirmação clara e explícita de um dos elos a profissão de fé na ressurreição gloriosa corre o risco de nos distanciar da história; de sua realidade conflitiva. Na verdade, a ressurreição só é compreensível como coroamento de uma vida entregue, solidária com os homens e mulheres de todos os tempos, especialmente dos negados e excluídos. Colocada a cruz na penumbra, também a história pessoal de Jesus de Nazaré parece ficar fora do nosso olhar crente.

A cristologia dessa I parte se apresenta abstrata, desligada da prática histórica que a gerou como reflexão fecunda para a vida da comunidade cristã. Por um lado, ficou de fora a prática de Jesus, sempre próxima do povo, especialmente dos mais necessitados, os pequenos e excluídos de seu tempo, partilhando a vida e o ministério com seus discípulos (esta abordagem mais bíblica ficou para a

Mensagem aos povos latino-americanos). Por outro, o texto não acolhe para dentro de si o contexto a partir do qual os bispos pretendem falar para expressar a centralidade de Jesus Cristo. Ficam de fora o contexto sócio-cultural, a prática histórica e eclesial, a experiência pastoral das Igrejas particulares da América Latina, o seu testemunho do senhorio do Cristo (até o martírio), bem como a reflexão teológica original do continente, a teologia da libertação.

A intenção dessa I parte é válida. Mas os limites apresentados em seu conteúdo devem ser superados pela cristologia "implícita" da II parte, onde melhor podemos desvelar a figura de Jesus nos rostos sofridos dos pobres do continente.

5.2. "Jesus Cristo, evangelizador vivente em sua Igreja"

Graças ao dinamismo do Espírito, presente tanto na pessoa, nos feitos e nas palavras de Jesus, quanto na vida da Igreja, podemos estabelecer uma correlação entre a prática histórica de nossas Igrejas hoje. Assim podemos ter acesso a uma visão de Jesus que se revela na própria prática eclesial e em sua reflexão.

Evidentemente, refletindo sobre a vida da Igreja na América Latina, nossos bispos o fizeram como pastores. Seu olhar não se limita a uma visão sócio-analítica. Eles buscam compreender os fenômenos sócio-culturais e eclesiais numa óti-

ca pastoral: por um lado, fazem presente a realidade e seus desafios; por outro, o Evangelho vivo, que é Jesus Cristo, a norma de toda a vida e ação da Igreja no mundo. Sua reflexão parte da conjunção desses dois elementos. Nesta parte, então, podemos descobrir alguns elementos cristológicos que estiveram ausentes ou não se fizeram presentes com a força que se esperava na parte mais doutrinal.

Passando pelos 3 capítulos que compõem a II parte queremos ressaltar apenas aqueles elementos cristológicos que nos pareceram mais iluminadores para compor um "retrato" de Jesus Cristo mais ligado à nossa experiência histórica e eclesial.

Faremos isso a partir de uma categoria que nos pareceu chave para o conjunto do texto: a categoria da "encarnação". Ela expressa, na teologia cristã, o movimento que vem do Pai, o qual envia o Filho em missão. Esse processo coloca Jesus de Nazaré, o Cristo, bem no centro da vida humana. Ele assume nossa história, fazendo-se um conosco, próximo e solidário. Identificando-se com cada ser humano, revela-lhe o valor e a dignidade divinos. O DSD afirma:

"Desde a encarnação, ao assumir o Verbo nossa natureza e sobretudo sua ação redentora na cruz, mostra o valor de cada pessoa. Por isso mesmo, Cristo, Deus e homem, é a fonte mais profunda que garante a dignidade da pessoa e de seus direitos." (DSD 164. Cf. 228, 13, que cita GS 22).

Para aprofundar a categoria básica da encarnação buscamos no DSD três categorias, que poderão nos ajudar a delinear uma cristologia mais próxima da reflexão teológico-pastoral do continente. Para isso escolhemos alguns pontos que nos pareceram mais reveladores dos 3 capítulos que compõem a II parte.

a) *Proximidade*

A primeira categoria é a de proximidade. Antes de mais nada, o evangelizador por excelência, Jesus, como enviado de Deus, faz uma experiência em dupla direção: uma, na direção de Deus, que lhe é tão próximo e íntimo que ele reconhece como Pai amoroso (Abba). Outra na direção do ser humano, reconhecido na sua diferença, mais do que isso, encurvado e oprimido pelo poder do pecado e da morte. A esse ser humano assim caracterizado é que se dirige Jesus de Nazaré, como "Evangelho do Pai", modelo do evangelizador.

Na verdade, o que se quer expressar aqui é que a condição primeira para ser evangelizador é a santidade de vida, que manifesta a presença plenificadora de Deus. O DSD nos apresenta essa orientação fundamental no parágrafo sobre "a Igreja convocada à santidade" (DSD 31-53). Mesmo em seus limites intraeclesiais, é de fundamental importância pelo fato de estabelecer a fonte primeira de todo ardor missionário. Santidade é acima de tudo proximidade a Deus.

Ela é constitutiva do "ser evangelizador". É esse estar próximo de Deus que faz de Jesus "Evangelho vivo" do Pai.

Mas a proximidade a Deus não pode estar separada da proximidade ao outro, quer seja a multidão, quer seja uma pessoa apenas, do mesmo modo como o amor a Deus não pode estar separado do amor ao próximo. O DSD aponta, nesta direção, para Jesus como "bom Pastor", modelo dos ministros ordenados que devem estar próximos de suas comunidades (cf. DSD 74-75). O que se diz aí para o ministério ordenado, no entanto, vale para todo e qualquer batizado no exercício da missão evangelizadora. É essa proximidade que nos faz descobrir nos rostos sofridos do continente (cf. DSD 178-179) a própria face do Senhor.

Essa proximidade se faz no diálogo e na partilha de "situações de sofrimento e ignorância, de pobreza e de marginalização, das aspirações de justiça e de libertação" (DSD 74), como "presença humilde no meio de nossas comunidades para que todos possam sentir a misericórdia de Deus" (DSD 75).

Descrevendo o ministério da Igreja o documento revela os traços do ministério de Jesus de Nazaré e sua maneira de ser: o bom Pastor que dá a vida por suas ovelhas.

b) *Solidariedade*

A segunda categoria que nos ajuda a aprofundar a figura de Jesus

de Nazaré, o Cristo, é a da solidariedade. Compreende-se melhor sua pessoa e sua obra, acompanhando-o na passagem da aproximação ao outro ao compromisso de vida, pela solidariedade com o pequeno, o pobre, o doente, o pecador, a mulher marginalizada, enfim os "rostos sofredores" de todos os tempos.

O texto sobre "promoção humana" (II. parte, cap. II) é onde mais se revela melhor a experiência eclesial latino-americana, sua reflexão teológico-pastoral e seu vigor profético. Nele a promoção humana se compreende não como mero desenvolvimento de dimensões setorizadas da pessoa humana (social, política, cultural etc.), mas como um processo global, envolvendo a totalidade da pessoa e da sociedade em busca de uma realização mais humana no horizonte do Reino.

Dentro da tradição teológico-pastoral do continente, o conceito que melhor expressa o que se entende por "promoção humana" é o conceito, pouco utilizado no DSD, de "libertação integral", entendida quer como processo histórico quer como meta a ser alcançada. Essa é a perspectiva de libertação que perpassa as Conclusões de Medellín e de Puebla e define a nossa tradição recente da reflexão teológico-pastoral.

De fato, diz o DSD, nossa sociedade, marcada pela "exclusão social, étnica e cultural" (179) e se caracteriza pela negação do outro,

especialmente do pobre, como sujeito. O passo fundamental de toda "promoção humana" consiste, pois, em reconhecer o outro, especialmente o pobre, como sujeito, e a plena vigência de sua dignidade e de seu valor.

A evangelização, a exemplo de Jesus, não pode prescindir do reconhecimento do outro como sujeito: "repartir o pão multiplicado à multidão necessitada" (DSD 159), encarnar a caridade, como o bom samaritano (*ibidem*) e assim por diante, expressam a "compaixão de Deus".

Nessa perspectiva, se reafirma em várias passagens a "opção evangélica e preferencial pelos pobres" (DSD 178 e 179, entre outras) como inspiradora de toda a ação eclesial: "Sob a luz desta opção preferencial, a exemplo de Jesus, nos inspiramos para toda ação evangelizadora comunitária e pessoal".

Os pobres se tornam, então, mediação necessária para desvelar a figura de Jesus. Eis a leitura que todo fiel deve fazer: "descobrir nos rostos sofredores dos pobres" (a compreensão que deve brotar de nossa visão crente).

No conjunto, a reflexão pastoral dos nossos bispos sobre a promoção humana revela um dos traços fundamentais do ser de Jesus e do seu ministério: ele não apenas se "aproximou" dos pobres e marginalizados de seu tempo. Neles ele se faz solidário com os demais e manifesta a solidariedade de Deus com a humanidade inteira.

c) *Identificação*

Uma terceira categoria para compreender quem é mesmo Jesus Cristo pode ser a da identificação. Ela especifica a encarnação como um processo pelo qual o Verbo, o Filho de Deus, se aproximou e se fez solidário não como alguém "de fora", exterior ao drama da vida humana. Na realidade, ele se une a nossa humanidade (cf. GS 22 SDO 13), reconhecendo-a na sua diferença, na sua alteridade, não para invadi-la, mas para assumi-la e libertá-la desde dentro.

O DSD oferece mais uma especificação importante para caracterizar esse processo ao afirmar a importância da dimensão cultural: "Jesus Cristo, na encarnação, assume e expressa todo o humano, exceto o pecado. Então o Verbo de Deus entra na cultura... se encarna na cultura de seu povo" (DSD 228). Ele assume, desta forma, sua maneira de ser, de partilhar e dar sentido à própria vida.

Assim é que a encarnação adquire uma dinâmica nova pela qual Jesus, inserindo-se na história de seu povo, se identifica com ele, até as raízes de sua identidade. Pode assim compreendê-lo. Abre-se à compaixão e à misericórdia ante a multidão. Acolhe os pecadores, os pequenos e marginalizados. Com gestos e palavras resgata a identidade perdida dos excluídos e deserdados. Eles podem assim caminhar de cabeça erguida e segui-lo.

Em Jesus de Nazaré o próprio Deus se entrega para libertar o hu-

mano, não a partir de fora dele mesmo, mas a partir de dentro, da realidade mais profunda. Esse processo encarnatório perpassa toda a realidade do humano: o social, o político, o econômico, o religioso e o cultural, até a profundidade do "eu" pessoal, de onde renasce a criatura nova segundo o Espírito, com nova consciência de si e novas práticas segundo a utopia do Reino.

A reflexão cristã sobre a encarnação deve hoje dar mais um passo na compreensão teológica da inculturação não apenas como processo atual, necessário à efetivação histórica do Evangelho, mas também como processo vivido na carne por Jesus de Nazaré.

Por um lado, a inculturação deve ser compreendida em analogia com a encarnação. Não são a mesma coisa. Na verdade, o Verbo "desce" desde o Pai e se insere na história humana e em sua cultura, sem ter uma cultura que antecede a esse processo. No processo de inculturação o processo é diferente. O sujeito humano vai ao outro, já culturalmente situado, a partir de sua própria cultura. Ambos se situam no mesmo nível, marcados que estão, cada um, por sua própria cultura, sua maneira de ser, de viver e de produzir sentido, que lhes define a identidade pessoal e social.

Por outro, creio que se deva refletir sobre esse processo de inculturação não apenas como processo atual, que nos atinge a todos, mas também como processo experimen-

tado e vivido pelo sujeito humano concreto chamado Jesus de Nazaré. Ele também fez a experiência humana de reconhecer o outro em sua realidade culturalmente situada em seu tempo, com uma geografia humana bem definida, identificando-se com ele. Mais: a boa-nova do Reino não lhe chega, sem mais, como idéia abstrata, mas como experiência, humanamente vivida e culturalmente expressa, em palavras e gestos de sua relação profunda com Deus e do impacto profético dos "sinais dos tempos" que ele viu e interpretou na realidade de seu tempo. Assim, o Evangelho se fez antes experiência em Jesus de Nazaré, tomando a forma de sua cultura. Depois esse mesmo Jesus acolhe os destinatários da boa-nova e sua cultura, para inserir-se nela, transformando-a desde dentro.

Neste sentido, o DSD nos recorda a norma de interpretação cristológica da carta aos Hebreus: "Ele foi provado em tudo igual a nós, exceto no pecado" (4,15. Cf. DSD 243). Nasce numa família humana (cf. 213), percorre as etapas da vida de toda pessoa humana, passando pela infância, juventude e idade adulta (cf. 111), assume a condição de trabalhador e filho de carpinteiro (cf. 182), "faz-se peregrino e passa pela experiência dos desenraizados" e educa seus discípulos, fazendo-os passar pela mesma experiência (cf. 186). Enfim, ele "se fez um conosco, assumindo a condição de servo e tudo o que envolve nossa condição humana, me-

nos o pecado, para transformá-la, vivificá-la e fazê-la cada vez mais humana e divina" (cf. 121).

Concluindo: O documento de Santo Domingo, mesmo desigual e incompleto, nos estimula a uma visão pertinente de Jesus Cristo no contexto da América Latina. Encontramos nele elementos que, refletidos à luz da tradição cristã, dando continuidade ao processo de evangelização impulsionado pelo Concílio Vaticano II, atualizados para a realidade latino-americana pelas Conferências de Medellín e Puebla, fortalecem a presença profética da Igreja e renovam o ardor missionário dos evangelizadores.

Textos que refletem situações e interesses diferenciados, para não dizer conflitivos, nos ajudam a perceber a diversidade dentro da Igreja, torna-nos mais humildes frente ao dinamismo do Espírito que é capaz de fazer da diversidade de povos e culturas uma unidade construída na fé e na esperança. É o Espírito de Jesus Cristo que dentro do processo de inculturação da fé nas diferentes culturas, na tensão entre diferentes práticas históricas e eclesiais, de variadas tradições dentro da mesma Igreja, mantém a referência ao mesmo Jesus Cristo, morto e ressuscitado, Senhor da História.

A exploração do texto de Santo Domingo nos permitiu articular a intuição da I. parte, mais doutrinal, com os traços cristológicos encontrados na II. parte, mais ligada à prática histórica e eclesial de nossas Igrejas, através do conceito teo-

lógico fundamental da “encarnação”, explicitado pelas categorias intermédias de “proximidade”, “solidariedade” e “identificação”. Frente aos novos desafios, os seguidores de Jesus Cristo hoje são convocados para uma nova evangelização. Essas três categorias orientam nossa compreensão da evangelização como aproximação e diálogo, solidariedade e libertação, identificação e inculturação.

6. APROXIMAÇÃO PASTORAL: A EVANGELIZAÇÃO HOJE

A eclesiologia que sustenta a reflexão do DSD sobre a nova Evangelização” (II parte, cap. I), infelizmente não ajuda muito. Está enervada de preocupações intraeclesiais que a distanciam do ideal proposto pelo Concílio. Para fundamentar a missão evangelizadora da Igreja é mais lógico ultrapassar o marco eclesiológico do texto, abordando a evangelização a partir de uma eclesiologia dinâmica.

A melhor perspectiva seria tomar como pano de fundo, mais uma vez, a “Evangelii Nuntiandi” de Paulo VI. Esta tem como ponto central a relação de Cristo com sua Igreja. Na trilha do Concílio, mantém o primado da Palavra de Deus (“Ecclesia sub Verbo Dei”, não acima) e considera Jesus Cristo como o “primeiro evangelizador”, pelo poder do Espírito.

6.1. Limites do cap. sobre a “Nova Evangelização”

Um dos avanços eclesiológicos do Concílio foi justamente pensar a

Igreja ao mesmo tempo como santa e necessitada de conversão (ver LG 8). Ela é santa porque, evangelizada, acolhe a palavra de Deus e se converte. Ela também precisa de conversão. Uma vez evangelizada ela evangeliza o mundo. Este não é um “estado” permanente de perfeição, mas um “processo” pelo qual a Igreja caminha para a sua meta escatológica. Ela é por natureza peregrina na história.

Uma das experiências mais benéficas e renovadoras da Igreja em nossos tempos é a aproximação do povo de Deus ao livro da Bíblia. Essa redescoberta constitui o leito profundo da renovação eclesial. Ora, esse capítulo trata da evangelização, mas não a irriga suficientemente com a Palavra de Deus. Sua deficiência maior está na ausência de uma abordagem do ponto de vista bíblico.

Seguindo o mesmo ritmo do raciocínio, se concebe a nova evangelização, dando ênfase nos novos desafios, mas não se põe a ênfase nas atitudes novas que a Igreja deve desenvolver para fazer frente a esses desafios. Em outras palavras: quem deve mudar não é a Igreja. É o mundo. A Igreja é santa. O mundo é pecador. São dois mundos. Fechou-se o ciclo de renovação que o Concílio abriu?

6.2. Conceito e conteúdo da evangelização

Não basta um conceito formal de “nova” evangelização como “o conjunto de meios, ações e atitu-

des aptas para colocar o Evangelho em diálogo com a modernidade e o pós-moderno, seja para interpelá-los, seja para deixar-se interpelar por eles" (24). É necessário ir além, enchendo esse conceito formal de conteúdo sólido e substancial. O DSD nesse aspecto é tributário da "Evangelii Nuntiandi". Esta coloca como elementos essenciais da evangelização: 1) o testemunho do amor do Pai; 2) a salvação escatológica em Jesus Cristo no poder do Espírito; 3) a esperança que suscita a vida cristã.

O importante é não reduzir a evangelização a mera proclamação (querigmática). Por isso é fundamental o testemunho do acontecimento libertador de Jesus Cristo não em "palavras" sem mais, mas em "vida". Sobre a descrição que o DSD faz da "Nova Evangelização" pode-se dizer o que segue:

"O grande mérito na descrição da Nova Evangelização pelo DSD é ter destacado que a necessidade de uma evangelização que seja nova, não é uma decisão arbitrária, abstrata e voluntarista, mas uma exigência da realidade social e cultural (24 e 26). A grande lacuna é não ter relacionado suficientemente testemunho e proclamação, acentuando a segunda e diluindo o primeiro como uma exigência metodológica ascética (p. ex.: 29a, 71b, 76a, 128c, 145a, 151c, 156a...)" (Taborda F. "Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã". Leitura crítica dos três conceitos e sua articulação no Documento de Santo Domingo, p. 4

— trabalho apresentado à Equipe de Reflexão Teológica da CRB, dezembro de 1992).

6.3. Caminhos da evangelização

(Esse item é bem desenvolvido na Encíclica de João Paulo II "Redemptoris Missio", cap. V: Os caminhos da missão. Ao lado desse ensinamento papal, encontramos o documento romano "Diálogo e Anúncio", 1984).

7. CULTURA(S) E INCULTURAÇÃO

O enunciado do tema da Assembleia de Santo Domingo já traz embutido um problema. A expressão "cultura cristã" é ambígua. Já deu muita discussão e dificilmente se escapa da tentação de interpretá-la no sentido de uma "meta-cultura" que determina as demais. Seu uso desatento revela saudade da cristandade, quando a cultura dita ocidental estava socialmente marcada pelos símbolos e o imaginário cristão. Não vamos fazer aqui a análise do texto e seu sentido específico no DSD. Para isso, ver Taborda, art. citado acima, p. 9ss. Aqui anotamos apenas 3 pontos:

7.1. Reconhecimento da diversidade cultural

"A América Latina e o Caribe configuram um continente multiétnico e pluricultural" (244. Cf. 228). Verificada essa realidade, o agir pastoral e a evangelização deverão tirar suas conseqüências.

7.2. Em que sentido se pode dizer "cultura cristã"?

A essa pergunta tentam responder os ns. 229 e 13. Afirma-se: "Podemos falar de uma cultura cristã quando o sentir comum da vida de um povo tiver sido penetrado interiormente, até 'situar a mensagem evangélica na base de seu pensamento, nos seus princípios fundamentais de vida, nos seus critérios de juízo, nas suas normas de ação' (Discurso Inaugural, 24). Essa perspectiva é da *Evangelii Nuntian-di*. O n. 13 pressupõe a distinção entre as culturas dos povos e o que se costuma chamar de "cultura cristã", melhor, entre cultura e Evangelho. Afirma: "Toda evangelização há de ser, portanto, inculturação do Evangelho. Assim toda cultura pode chegar a ser cristã, ou seja, a fazer referência a Cristo e inspirar-se nele e em sua mensagem" (Cf. Discurso Inaugural, 4).

7.3. Cultura e inculturação

Um dos compromissos assumidos em Santo Domingo é trabalhar por uma "evangelização inculturada" (292). Sobre esse tema fazemos 3 observações:

a) Esse ponto constitui o aspecto novo mais importante do DSD. É um real ganho a ser levado adiante não apenas pelo estudo do processo humano de inculturação, mas, dentro da Igreja e a partir da fé, por uma abordagem teológica específica. Para isso é fundamen-

tal aprofundar a pneumatologia. É o Espírito Santo que torna possível a inculturação do Evangelho nas diferentes culturas, mantendo a referência necessária ao mesmo Jesus Cristo ontem hoje e sempre; ou seja, mantendo referência à sua pessoa e às suas práticas, como norma insuperável para a comunidade cristã de todos os tempos e lugares. A inculturação assim vista não pode ser tomada como uma mera tática evangelizadora de conquista espiritual. Uma tal compreensão perverte, em última análise, a própria compreensão da encarnação, que então poderia ser imaginada como tática divina de envolver a humanidade no seu projeto salvífico, sem se misturar à massa dos pecadores, sem ir às últimas consequências do despojamento de si mesmo, da "kénosis" (cf. Flp 2.6-11).

b) Desta forma, a inculturação não pode ser assumida como tática de conquista, mas como exigência e imperativo do próprio seguimento de Jesus e como verificação de fidelidade a Deus que, em Cristo, se identifica com cada ser humano. Diz o DSD: "A inculturação do Evangelho é um imperativo do seguimento de Jesus e é necessária para restaurar o rosto desfigurado do mundo (cf. LG8)" (13).

c) O corolário desse imperativo consiste em dar visibilidade eclesial a esse processo de seguimento de Jesus como expressão mais profunda da inculturação do Evangelho. Essa visibilidade adquire plena vigência na Igreja particular.

Por isso o DSD afirma que “a tarefa da inculturação da fé é própria das Igrejas particulares, sob a direção dos seus pastores, com a participação de todo o povo de Deus” (230). A parte que segue a essa citação foi uma das modificações realizadas em Roma. Faz referência a *Redemptoris Missio* 54: “Os critérios fundamentais neste processo são a sintonia com as exigências objetivas da fé e a abertura à comunhão com a Igreja universal”.

8. DESTAQUES

P. Richard em recente artigo sobre “La Iglesia Católica despues de Santo Domingo” (Pasos, 44, pp. 1-10) indica o que, segundo ele, são os textos mais significativos do DSD. Seguimos com certa liberdade suas indicações:

a) Fundamentação teológica central: Os rostos sofridos de Cristo e a opção preferencial pelos pobres (178-181: Empobrecimento e solidariedade).

b) Resistência e solidariedade frente à nova ordem internacional (194-203).

c) Os sujeitos da inculturação do Evangelho no continente: 1) índios, negros, mestiços; 2) mulheres; 3) jovens; 4) crianças.

d) Evangelização na cidade e no mundo moderno (252-262).

e) Linhas pastorais prioritárias (287-303).

Pode-se fazer uma conclusão geral? É arriscado, mas talvez valha

a pena. Seguindo ainda P. Richard, depois de Santo Domingo, temos uma “nova consciência e identidade da Igreja na América Latina e no Caribe”: consciência da diferença entre a “Igreja do Norte” e a “Igreja do Sul”; a consciência de que o processo de evangelização hoje deverá partir da riqueza cultural de nossos povos, de sua capacidade de “ser sujeito” de uma experiência eclesial válida e legítima como em outras paragens do nosso planeta. A consciência de um mundo planetário aguça também a consciência da própria identidade.

QUESTÕES para a leitura individual do texto ou para o debate em comunidade:

1. Observando-se os 37 anos, descritos pelo autor, da caminhada da evangelização desde a Primeira Assembléia do Rio de Janeiro, que evolução se percebe na concepção de Igreja, visão de sociedade, idéia de missão e de ação pastoral?

2. O autor assinala que o documento de Santo Domingo traz um redirecionamento do caminho da Igreja privilegiando a dimensão religiosa e missionária da evangelização e relativiza a dimensão sócio-política. Quais os sinais disto podem ser observados no Documento de Santo Domingo?

3. No final do artigo são apontados os textos mais significativos do documento de Santo Domingo. Qual ou quais deles mais tocam a você, seu grupo e o trabalho pastoral que desempenham?

MARIA: TRANSPARÊNCIA NA LIBERTAÇÃO E PROFECIA

*Nas CEBs e em outros grupos eclesiais, onde
a dimensão política da fé se explicita,
apreciam-se de modo especial
os traços denunciadores,
enunciadores, proféticos e libertadores de Maria.*

Pe. Sebastião Pitz, SCJ
Jaraguá do Sul, SC

No decorrer da história da Igreja, Maria sempre configurou a realidade de uma maternidade revestida de exemplariedade. A maneira peculiar com que ela foi invocada, enaltecida, imitada e seguida na sua vivência e missão ímpar, teve as suas nuances em cada período histórico. Se avaliarmos cada época histórica, perceberemos que em certos momentos se acentuaram mais os seus atributos divinos em detrimento, algumas vezes, a todo o seu aparato de Mãe, encarnado na realidade do povo de Deus, cuja maternidade lhe foi confiada por seu filho Jesus.

Este estudo quer resgatar, a partir dos estudos feitos sobre Maria na ótica do pobre e da libertação, a presença da Mãe e Mulher, simples mas cheia de graça, junto aos mais desfavorecidos e necessitados do subcontinente latino-americano, cujas

faces já nos foram descritas tantas vezes, e que se apresentam aos nossos olhos no quotidiano. E é no seu cântico, o "Magnificat", que ela nos revela o seu grande anseio de libertação por parte de Javé e a sua voz profética no plano do Pai.

Partindo da dinâmica espiritual, que contempla Maria na comunhão dos santos, se evidencia a sua presença na nossa realidade, fazendo caminho com os pobres que vivem ou tentam viver num continente marcado pela pobreza, pela marginalização e opressão, sem perder a confiança, a esperança e a fé, voltados para o Deus que liberta e salva. Na verdade, "Ela é a que está mais perto de Cristo, a que mais intimamente participa da vida divina e, neste particular, a que está mais perto dos homens, o que fundamenta o seu lugar na liturgia cristã, que deve ser atualizada em nos-

sa vida. Através da oração, dos santuários, dedicados àquela que foi o primeiro templo de Cristo, através de seus ícones e aparições e através da sua intercessão quotidiana, a Igreja vive a presença de Maria" (1). Esta presença de Maria é principalmente aquela que aflora do seu canto profético e libertador.

Antes de aprofundarmos o Magnificat, queremos apresentar a devoção a Maria na história do povo latino-americano, na sua religiosidade e piedade popular, bem como a presença de Maria nas Comunidades Eclesiais de Base. Torna-se cada vez mais evidente no Continente americano que é através das CEBs e outros grupos eclesiais mais comprometidos com a realidade histórica e social do povo de Deus, que ganha mais valor a dimensão profética e libertadora da Igreja. E Maria não poderia ficar ausente desse quadro de nossa realidade.

MARIA NA HISTÓRIA LATINO-AMERICANA

A devoção a Maria na América Latina, devido às mudanças que se deram ao longo da história do Continente, passou por certa evolução.

Deste modo, partindo de uma idéia de Maria "Conquistadora" se chegou à Maria "Libertadora", não sem aprofundar a realidade de Maria como "Mãe" e "protetora dos oprimidos". Diz a propósito Antonio González Dorado: "Na história da Mariologia popular latino-americana podemos distinguir

diferentes etapas: a Mariologia da "Conquistadora" que chegou com os navios dos espanhóis; a Mariologia de "Nossa Senhora dos oprimidos" que providencialmente tem seu início em Guadalupe; a Mariologia de "Nossa Senhora da Libertação" que é a expressão na época atual. Dentro da Mariologia de "Nossa Senhora dos oprimidos" se pode considerar um título importante, que dá início a uma nova consciência mariana, aquela de "Nossa Senhora Libertadora", característica dos anos em que se sucedem as independências políticas do Continente e do nascimento das Nações" (2).

Deixando à parte o aspecto histórico, nos ocuparemos, a seguir, mais de Maria como presença particularmente cara na devoção popular latino-americana avaliada de modo particular após o Vaticano II.

MARIA NA VENERAÇÃO E CULTO DO POVO

Pretendemos, inicialmente, situar Maria na *religiosidade popular* do homem latino-americano, na certeza que esta "possui uma rica herança de oração, arraigada em culturas autóctones e, depois, evangelizadas pelas formas de piedade cristã de missionários e emigrantes" (3).

Afirmando que a maioria do povo exprime sua fé prevalentemente na piedade popular, o documento final da III Conferência dos bispos latino-americanos acrescenta: "As manifestações de piedade po-

pular são muito variadas, de caráter comunitário e individual. Entre elas deparamos: o culto a Cristo sofredor e morto, a devoção ao Sagrado Coração, diversas devoções à Santíssima Virgem Maria, o culto dos santos e defuntos, as procissões, novenas, festas de padroeiros, peregrinações a santuários, os sacramentais, as promessas etc.” (4).

Dentre estas diversas manifestações da piedade popular, Nossa Senhora ocupa um lugar de grande destaque. Como constatou Virgílio Elizondo, “é um fato inegável que a devoção a Maria é a característica do cristianismo latino-americano mais popular, persistente e original. Ela está presente nas próprias origens do cristianismo do Novo Mundo. Desde o princípio, a presença de Maria conferiu dignidade aos escravos, esperança aos explorados e motivação para todos os movimentos de libertação. (...) não se pode negar o fato da devoção a Maria” (5).

Acrescentamos ainda, que a presença de Maria confere à piedade latino-americana uma caracterização peculiar. Ela, de fato, está associada à alegria e ao sofrimento que marcam nosso povo. Comprovam-no os tantos lugares e Igrejas que levam o seu nome.

Nesta piedade mariana predominou por muito tempo a dimensão de veneração e de culto, e não tanto a de seguimento e de imitação da vida e das virtudes de Maria.

A PRESENÇA DE MARIA NAS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE

O Documento de Puebla, depois de apontar alguns aspectos positivos da piedade popular — sentido do sagrado e do transcendente, disponibilidade para ouvir a Palavra de Deus, *piedade mariana*, capacidade de rezar, sentido de amizade, etc., o mesmo documento não deixa de apresentar também alguns aspectos negativos. Entre eles, destacamos a *desvinculação entre fé e vida*, a exagerada valorização do culto dos santos com detrimento do conhecimento de Jesus Cristo e de seu mistério e a propensão para o sincretismo religioso (6).

As CEBs, já qualificadas por Paulo VI como “esperança para a Igreja universal” (7) e que Puebla vê como “centros de evangelização e motor de libertação e de desenvolvimento” (8), estão em grau de ultrapassar, de certa forma, os aspectos vulneráveis da piedade popular. Nelas, se acentua fortemente a *dimensão política da fé*, dá-se importância também ao *seguimento de Maria*, que é uma tendência crescente entre os cristãos, particularmente, nos últimos anos.

A dimensão política da fé vivida pelas CEBs se alimenta na Palavra de Deus e na Eucaristia. Este alimento substancial se transforma em compromisso de solidariedade, de fraternidade e de promoção humano-espiritual de seus membros. É claro que não somente as CEBs vivem esta dimensão política da fé.

Também outros grupos eclesiais de cristãos, “formados por leigos de um e outro sexo — como bem recorda Puebla — refletem à luz do Evangelho sobre a realidade que os rodeia e buscam formas originais de exprimir sua fé na palavra de Deus e de a pôr em prática” (9).

Nas CEBs e nestes grupos eclesiais, “onde a dimensão política da fé se explicita e se exerce, apreciam-se de modo especial os traços denunciadores, enunciadores, proféticos e libertadores de Maria, presentes em seu hino de louvor o *Magnificat*. Este aspecto quase não fora tematizado na tradição mariana e que pertence também ao feminino. A imagem que a piedade veiculava e a teologia secundava era a da virgem e mãe meiga, doce, piedosa, humilde, totalmente voltada a Jesus e à Sagrada Família” (10).

O GRITO DE LIBERTAÇÃO E PROFECIA NO MAGNIFICAT

Na história da Igreja, o *Magnificat* de Maria (Lc 1,46-55) sempre mereceu uma especial atenção dos biblistas e estudiosos de mariologia (11). Nos últimos anos, em certas realidades sociais onde a dignidade humana é pisada por causa de certas estruturas de pecado que fomentam a injustiça, a opressão e a morte, este canto profético e libertador de Maria toma novo impulso e sentido cristão.

Aqui, dentro do objetivo proposto no início, lembramos a sofrida, injustiçada e oprimida América La-

tina. Nos documentos que emanaram da II e III assembléia dos bispos latino-americanos, reunidos em Medellín e Puebla, foi enfatizada a *opção pelos pobres*. Na atuação pastoral dessa opção eclesial na “periferia do mundo”, Maria, que viveu com os pobres, tem muito a nos ensinar (12).

Os pobres na AL merecem uma especial atenção da Igreja, não somente porque perfazem a maioria da população, mas sobretudo porque a opção, que em Medellín e Puebla se fez por eles, significa colocar-se ao lado deles. E esta posição pastoral gera duas conseqüências: a necessidade de conversão, tanto a nível pessoal como social, e o repensamento dos conteúdos da mensagem evangélica na perspectiva dos pobres.

É claro que, neste contexto eclesial e social, o canto de Maria se encaixa perfeitamente. Perturba aqueles que não querem olhar para a realidade que fere tantos irmãos e nem querem ouvir falar de um Deus que escolhe os que nele confiam e que dispersa os soberbos, derruba do trono os poderosos, despede os ricos sem nada, eleva os humildes e enche de bens os famintos (cf. Lc 1,49-53).

Ao ler o *Magnificat*, não se deve ficar na simples materialidade do texto. Poderia isso levar a uma desilusão e a uma pergunta desafiadora: por que dar tanto crédito a uma passagem evangélica que, em mais de sua metade, depende de fontes literárias preexistentes e

que não apresenta nada de originalmente novo? (13).

Deve-se ir além do texto e olhá-lo com espírito crítico e numa visão de conjunto de todos os elementos que o compõem. Situar-nos-emos nessa perspectiva diante de um cântico, aliás como diante de tantos outros que a Escritura nos apresenta e que, apesar das suas sombras, é, sem dúvida, “uma pequena e preciosa obra literária na qual tudo é filtrado pela atenta mão do artista. Para convencer-se disso, será suficiente aprofundar alguns aspectos particulares, como, por exemplo, a colocação do *Magnificat* no interior de Lc 1-2, a presença dos assim chamados “paralelismos”, o tema da história da salvação e da relação de Maria com a comunidade eclesial” (14).

Avaliando ainda a mensagem do *Magnificat*, nos associamos a Leonardo Boff que, depois de avaliar a realidade social negativa lida pelas Igrejas com os olhos da fé, assim o comenta: “Nesta caixa de ressonância ouvimos o hino profético da Virgem Maria com todo o conteúdo constatatador, profético, subversivo e libertador que ele encerra. Maria não possui os ouvidos somente abertos à mensagem do Alto; ela possui um ouvido todo aberto para Deus e outro todo aberto aos clamores de seu povo judeu oprimido. Ela é a mulher da verdadeira fidelidade, própria de todos os grandes profetas: no mesmo movimento no qual são fiéis a Deus são também fiéis às premências do povo. A fidelidade a um

implica a fidelidade ao outro, porque quem é surdo aos gemidos do povo é também diante de Deus. Maria ergue sua voz e fala: louva a Deus e suplica que ele se manifeste como libertação do humilhado faminto” (15).

Leonardo Boff lembra ainda Paulo VI que, na exortação apostólica “*Marialis Cultus*”, destaca particularmente a dimensão libertadora de Maria, que está particularmente presente no seu canto profético e libertador. Nela, ele nos oferece ainda uma hermenêutica (método de interpretação) que atualiza a mensagem de ontem para o hoje de nossa fé (16). Merece ser transcrito esse valioso texto: “A leitura das divinas Escrituras, feita sob o influxo do Espírito Santo e tendo presentes as aquisições das ciências humanas e as várias situações do mundo contemporâneo, levará a descobrir que Maria pode bem ser tomada como modelo daquilo por que anelam os homens de nosso tempo. Assim para dar alguns exemplos: ... verificar-se-á, com surpresa, que Maria de Nazaré, apesar de absolutamente abandonada à vontade do Senhor, longe de ser uma mulher passivamente submissa ou de uma religiosidade alienante, foi, sim, uma mulher que não duvidou em afirmar que Deus é vingador dos humildes e dos oprimidos e derruba dos seus tronos os poderosos do mundo (cf. Lc 1,51-53); e reconhecerá em Maria, que é a primeira entre os humildes e os pobres do Senhor (LG 55), mulher forte, que conheceu de perto a pobreza e o sofri-

mento, a fuga e o exílio (cf. Mt 2,13-23) — situações estas que não podem escapar à atenção de quem quiser secundar com o espírito evangélico as energias libertadoras do homem e da sociedade... Desse exemplo transparece claramente, no entanto, que a figura da Virgem Santíssima não desilude algumas aspirações profundas dos homens de nosso tempo, e até lhes oferece o *modelo acabado* do discípulo do Senhor: obreiro da cidade terrena e temporal, e, simultaneamente, peregrino solerte também em direção à cidade celeste e eterna; promotor da justiça que liberta o oprimido e da caridade que socorre o necessitado, mas sobretudo testemunha operosa do amor, que "edifica Cristo nos corações" (17).

Sem querer entrar nas polêmicas em torno da originalidade ou não do *Magnificat* e nas teorias acerca de sua origem, concluimos que o mais importante é que Maria seja, de fato, a que tem mais autoridade de pronunciar este canto e precisamente porque a sua vida pobre, humilde, mas agraciada por Deus, se reflete no seu canto profético-libertador. Certamente, as primeiras comunidades cristãs a viram como representante privilegiada dos pobres e humildes, particularmente amados e agraciados por Deus. Não menos, as atuais comunidades cristãs que sofrem pela sua impotência

diante da realidade de pobreza, opressão, e escravidão..., olham para Maria como mulher transparente, não só porque cheia de Deus mas por ser, ao mesmo tempo, forte e capaz de se compadecer diante das aflições de seu povo.

As comunidades cristãs da AL, apesar das dificuldades materiais que as rodeiam, dos pecados que nem sempre as ajudam a ser sinais do Reino, e diante da impotência perante as estruturas que as dominam e oprimem, ainda acreditam na voz profética de Maria e anseiam pela libertação que ela proclama da parte do Deus que liberta e salva o seu povo.

QUESTÕES para a leitura individual do texto ou para o debate em comunidade:

1. *Em que sentido se pode dizer que Maria sempre configurou a realidade de uma maternidade que serve de exemplariedade inclusive para os religiosos homens?*

2. *O que tem marcado no meio popular a devoção mariana? Que forças específicas ela despertou naqueles ambientes do povo em que foi cultuada?*

3. *Como o hino do Magnificat expressa os traços denunciadores, enunciadores, proféticos e libertadores da devoção mariana entre as CEBs e meios populares?*

NOTAS

(1) R. LAURENTIN, *Breve Mariologia*, Queriniana. Brescia 1988, 47. A. GONZÁLEZ DORADO, *Mariologia popular la-*

tino-americana, Assunción 1985, 117. Cf. Id., *De Maria conquistadora a Maria libertadora...*, o.c., 37-72, onde o autor

faz a descrição da devoção mariana dos conquistadores, e apresenta a consequente configuração da Virgem com a "Conquistadora" com suas ambigüidades teológicas e diante do mundo ameríndio; apresenta, em seguida, a incorporação de Maria na América Latina: história de Nossa Senhora de Guadalupe no México (1531) e de Nossa Senhora de Copacabana no Peru (1580); avalia, finalmente a "Mãe Libertadora" durante as lutas de independência e Maria Mãe na maternidade popular latino-americana. Cf. também do artigo de C. MACCISE, "La maternità nel mondo latinoamericano"; **Quaderni Carmelitani** nn. 4-5 (1988) 83-92, onde se explicita o sentido da maternidade na espiritualidade latino-americana, seu desenvolvimento e características. (3) **Doc. Puebla**, n. 904. (4) **Ibid.**, n. 912. (5) "Maria e os pobres num modelo de ecumenismo evangelizador?" em AA.VV., *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, São Paulo 1984, 22. Apud A. GONZÁLEZ DORADO, *De María conquistadora*, o.c., 49. (6) Cf. **Doc. Puebla**, nn. 913-914. (7) PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 58. (8) **Doc. Puebla**, n. 96. (9) **Doc. Puebla**, n. 99. (10) L. BOFF, *O Rosto Materno de Deus*, o.c., 196-197. (11) Indicamos alguns estudos especializados sobre o Magnificat: M. J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Luc*, Paris 1927, que oferece comentários detalhados; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris 1957; G. T. FORESTELL, "Old Testament Background of the Magnificat", em *Marian Studies* 12 (1961) 205-244; J. MOLTSMANN, *Alegria en la revolución de Dios, en Lenguaje de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1974, 141-151; V. VOGELS, *Le Magnificat, Maria et Israel*, em *Eglise et Théologie* 6 (1975), 279-296; A. GRILLMEIER, *Maria Prophetin, Eine Studie zur patristischen Mariologie*, in *Mit ihm und in ihm*, Freiburg i. E. 1975, 18-218; R. SCHNACKENBURG, *Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie*, em *Gul* 38 (1965) 342-357; A. VALENTIN, *Il Magnificat: Genere Letterario, strutture e Esegese*, Dehoniane, Bolog-

na — 1987. (12) Cf. estes sugestivos artigos de religiosos latino-americanos publicados pela revista **Convergência** (da Conferência dos Religiosos do Brasil). I. CARESIA, "Maria Mulher Profética" 192 (1986) 211-224; A. M. AUTRAN, "Maria, Mãe do povo de Deus na AL" 117 (1978) 538-547; A. FASSINI, "Maria na pastoral latino-americana" 153 (1982), 268-278; Id., "Magnificat: hino de libertação dos pobres de Javé", 154 (1982), 338-349. (13) V. PASQUETTO, *Annuncio del Regno. I grandi temi dei vangeli sinottici reproposti al cristiano d'oggi*, Napoli, 1985, 100. Nos permitimos ainda acrescentar aqui uma nota esclarecedora de L. Boff: "Circulam atualmente três teorias da origem do Magnificat. A primeira, a tradicional, sustenta que Maria mesma compôs o hino por ocasião da visita de sua prima Isabel, assim como se narra em Lc 1,39-56. Hoje esta sentença conta com pouquíssimos representantes. A segunda, mais moderna, afirma que o Magnificat é uma composição literária do evangelista Lucas, colocada nos lábios de Maria por ele para exaltá-la e proclamá-la bem-aventurada. A terceira, mais recente, diz que Lucas trabalhou sobre uma composição anterior. Originalmente o Magnificat teria sido um hino judeu-cristão exaltando a obra libertadora de Deus em prol dos humildes e pobres. A comunidade primitiva ou o próprio evangelista Lucas, vendo Maria como representante privilegiada dos pobres e humildes e admirando as maravilhas que Deus fizera nela, teriam assumido o hino, acrescentando a ele o v. 28 (porque Ele olhou a humildade de sua serva. E eis que desde agora me chamarão bem-aventurada todas as gerações da terra") e atribuindo tudo a Maria. Esta sentença goza da aceitação de muitos mariólogos". *O Rosto Materno de Deus*, o.c. 201. (14) V. PASQUETTO, *Annuncio del Regno. I grandi temi dei vangeli sinottici riproposti al cristiano d'oggi*, o.c., 100. (15) L. BOFF, *O Rosto Materno de Deus*, o.c., 200. (16) **Ibid.**, 200. (17) PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 37. □



Rua Alcindo Guanabara, 24 — 4.º andar / Cinelândia / Tel.: (021) 240-7299
20038-900 Rio de Janeiro, RJ -

Prezado Assinante:

Rio de Janeiro, RJ
1 de maio de 1993

A Palavra de Deus é a fonte primordial da espiritualidade porque gera, irriga, mantém e renova a fé. **O objeto da fé é sempre a Palavra de Deus.** É a fé que de nós postula a Vida Religiosa põe em relevo esta verdade. Sem a fé a Vida Religiosa é uma via de acesso a obstáculos sempre maiores até o momento em que se perdem de vista todos os horizontes. É o naufrágio. Frente, pois, à esta Palavra crer naquilo que se lê. E ler para ampliar aquilo que se crê.

— *Dou-vos um mandamento NOVO: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros, Jo 13, 34.*

NOVO mandamento. Novo pelo seu **universalismo**. Por sua extensão em sentido HORIZONTAL. Não registra exceções. Não faz restrições. Não discrimina. Não leva em conta classe, raça, religião, sexo, nacionalidade, situação econômica, idade, cultura... Abarca, abrange e abraça a todos. Dirige-se à natureza humana na sua unidade e na sua igualdade. O amor não suporta limites de qualquer espécie sem se destruir. **A medida certa do amor é não ter medida.** Um coração com as dimensões do mundo. Linguagem estranha para nossos ouvidos.

NOVO pela **medida**. Por sua VERTICALIDADE. É o mesmo amor que Cristo tem por nós. É o mesmo amor que o Pai tem por Cristo. "Como o Pai me amou, também eu vos amei" (Jo 15, 9). "Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros." Jesus amou e ama com **amor renovado**. Original. Sem repetição. Sem cópia. O amor é como oxigênio. Se não for renovado, torna-se veneno. Mata e destrói. **Amor autêntico**. O que Jesus mais repudia: impostura, hipocrisia, atitudes artificiais, poses convencionais, encenações, jogo de aparência, lógica do faz-de-conta que tanto faz. **Amor ativo**, dinâmico. Gestos concretos. Toma a iniciativa. Dá o primeiro passo. Distribui o que tem e o que é: tempo, carinho, atenção, cuidado. **Amar assim não é para amadores!**

NOVO pelo **motivo** que propõe. Amar pelas mesmas finalidades de Deus que não busca o bem na pessoa a que ama, mas cria nela o bem, amando-a. Amor puríssimo e desinteressado, sem sombra de compensação. Não pede retribuição. Não é utilitário o amor. É incondicional. Não tem segundas intenções. Amar sem buscar nem esperar retorno, sem pôr barreiras nem criar defesas.

NOVO porque foi **elevado ao nível** do próprio amor de Cristo por Deus. Na pregação de Jesus, é único e idêntico o amor a Deus e ao irmão. Não podem subsistir separados um do outro. Os dois andam sempre juntos. Ambos são a mesma coisa. Desde que Deus para Jesus se fez seu Pai e Jesus, por Deus, seu Pai, se fez próximo e irmão, o amor ao próximo é também amor a Deus. Em Jesus, o amor mesmo de Deus se fez amor humano. O que define o discípulo de Jesus é a fé. Mas o teste definitivo da fé é o amor.

Embora envolvido num contexto sociocultural hedonístico, sob pressão diária da mídia, o Religioso recusa e rejeita o 'eros' concupiscente, possessivo, egocêntrico, voltado sobre si mesmo. Não se satisfaz também em ser portador da simples 'philia' pagã, afeição e amizade legítimas, mas excludentes. Amor em função de si mesmo. Seleção do que lhe é útil. O ideal do Religioso é o 'agapé', a caridade oblativa e universal, cuja natureza, fonte, inspiração e modo de ser só se entende à luz da atitude amorosa e gratuita do Pai a seu Filho e do amor do Filho aos seus discípulos. Só Jesus ensinou quem é a pessoa humana, **mulher e homem: um mistério de riquezas que reproduzem a imagem de Deus.** Pois o ápice desta imagem é o amor. Deus é amor e o amor é Deus.

O amor amadurece a pessoa pelo dom de si e a orienta concretamente para os outros. Esconjura a mentalidade e comportamento egoístas. Revela o sentido da própria realização integrando os dons da liberdade, da amizade, da dimensão social na organicidade viva de uma personalidade que sabe se empenhar, superando, com paciente constância, as tentações do egoísmo.

Amar como Jesus amou faz nossos dias mais serenos porque, então, até a dor dói menos.

JESUS, que veio, sempre vem quando invocado, e virá definitivamente naquele tempo, que se aproxima, conhecido só de seu Pai, seja a nossa **PAZ**, a nossa serenidade, a nossa coragem. Amém. Ao seu inteiro dispor, com renovada estima e fraterna amizade, subscrevo-me,

atenciosamente

PE. MARCOS DE LIMA, SDB

Redator-Responsável/Convergência