ITCR

Instituto de Teologia e Ciências Religiosas

Cadernos de TEOLOGIA

PUC CAMPINAS

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

CADERNOS DE TEOLOGIA

Revista Semestral do Instituto de Teologia e Ciências Religiosas - ITCR da Pontifícia Universidade Católica de Campinas - PUC-Campinas

Diretor Responsável:
Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Redatores:
Airton José da Silva
Cássio Murilo Dias da Silva

Conselho Editorial:
Airton José da Silva
Cássio Murilo Dias da Silva
Josias Henrique Comin
Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
Sandro de Souza Portela

Tiragem: 500 exemplares

Periodicidade: Semestral (Maio e Setembro)

Editoração: Departamento de Composição Gráfica

Impressão: Gráfica da PUC-Campinas

CADERNOS DE TEOLOGIA - ANO VI - SETEMBRO DE 2000 - Nº 08

CADERNOS

DE

TEOLOGIA

SUMÁRIO

EDITORIAL

"O jubileu configurava-se, em Israel, como um tempo de paz e alegria para o povo, para os homens e para a natureza. É a esperança de ver o sonho de fraternidade universal realizado". Com esta afirmação de Pedro Carlos Cipolini, Professor de Eclesiologia no ITCR, é dada a partida a este número dos **Cadernos de Teologia** do ITCR da PUC-Campinas.

Pedro vai nos mostrar em seu artigo, ***Jubileu: Celebração da Alegria como Práxis Cristã***, que a celebração do Jubileu pela Igreja é, em última análise, a celebração da misericórdia de Deus. Misericórdia que é seu desígnio de salvação, fruto de um amor infinito para com o ser humano, e que traz como componente essencial a alegria por este evento salvífico. "O Jubileu portanto evoca esta alegria, é a celebração da alegria cristã como práxis de vida, sobretudo como testemunho de quem aceitou a boa-nova do Reino, vivendo já sua dimensão de festa sem fim", propõe Pedro Carlos Cipolini.

No segundo artigo, ***A Teologia do Laicato na América Latina***, o Professor Sávio Carlos Desan Scopinho, vai nos falar do tema de sua tese de doutoramento na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, defendida em 1997, que tem por título *Igreja e "Laicato Adulto". A "Teologia do Laicato" nas Conferências Gerais do Episcopado e no debate teológico da América Latina (1955-1995).*

Sávio enfoca a "Teologia do Laicato" no contexto da América Latina a partir das Conferências Episcopais do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo e da reflexão de alguns teólogos da Teologia da Libertação, como Gustavo Gutiérrez, José Comblin, Hugo Assmann, Jon Sobrino, Ronaldo Muñoz, Clodovis Boff e Juan Luiz Segundo. Especial atenção merece Juan Luiz Segundo, que elaborou uma "teologia aberta para o leigo adulto". Para ele, a questão do laicato adulto é tema fundamental para a Igreja em diálogo com o mundo moderno. Nesta linha,

Sávio enfatiza, em seu artigo, a necessidade de uma melhor compreensão da vocação e da missão do leigo na Igreja e no mundo, a partir de uma dimensão libertadora.

O terceiro artigo, do Professor Márcio Roberto Pereira Tangerino, ***A Universidade Católica nos Documentos da Igreja***, começa com um esboço histórico da realidade em que a Universidade Católica nasceu no Brasil para, em seguida, mostrar como ela é pensada nos documentos do Episcopado latino-americano, ou de seus representantes, e do próprio Papa. Para concluir, Márcio apresenta alguns dos impasses que as Universidades católicas enfrentam hoje para clarear seu perfil institucional e se diferenciar das outras universidades particulares.

Cinco resenhas são apresentadas em seguida. A primeira, feita pelo Professor Airton José da Silva, aborda o livro ***Conduzindo um Cativo ao Cativeiro. 'O Exílio' como História e Ideologia***, publicado, em inglês, pela Editora Sheffield, em 1998, como resultado do *2º Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica*, realizado em Lausanne, Suíça, de 27 a 30 de julho de 1997.

A segunda resenha foi feita pelo Professor Herminio Andrés Torices, e contempla a obra coletiva, publicada em inglês, de quase 500 páginas, que estabelece uma comparação entre ***Hillel e Jesus***, dois grandes líderes religiosos.

Carlos Alberto Rodrigues Jorge, do 3º ano de Teologia do ITCR nos apresenta duas obras importantes: de J. Anthony Saldarini, ***A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus***, publicada pelas Paulinas e de José Comblin, ***O Espírito Santo e a Libertação,*** publicada pela Vozes.

Finalmente, Amarildo Marçoli, do 4º ano de Teologia, nos fala da magnífica obra de Leonardo Boff, ***Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres***, publicada pela Editora Ática.

A todos os leitores dos **Cadernos de Teologia** desejamos bom proveito.

A Redação

ARTIGOS

JUBILEU: CELEBRAÇÃO DA ALEGRIA COMO PRÁXIS CRISTÃ

Pedro Carlos Cipolini

"E eu reconheci que nada havia melhor do que alegrar-se o homem, e fazer o bem enquanto lhe dura a vida" (Ecl 3,12).

INTRODUÇÃO

Em Israel o jubileu era anunciado de cinqüenta em cinqüenta anos pelo toque do *yobel*, uma espécie de trombeta (Lv 25,6-10). Os escravos eram libertos (Dt 15,12-18), as propriedades alienadas por dívidas voltavam a seus donos, a terra descansava (Ex 23,10-13) etc. A história dessa lei de Israel, que na realidade parece nunca ter sido aplicada de forma efetiva, é a história do mais puro desejo de fraternidade sobre a terra. O jubileu configurava-se como um tempo de paz e alegria para o povo, para os homens e para a natureza. É a esperança de ver o sonho de fraternidade universal realizado.

Na sua origem vétero-testamentária, o jubileu foi uma instituição social de inspiração religiosa. Propunha-se a restabelecer a alegria através da concretização da justiça social desejada por Deus (Lv 25,17-19). André Chouraqui comenta a alegria que perpassa a história do povo hebreu, apesar de suas tragédias e insucessos. Na história bíblica, todo sofrimento termina em alegria graças à salvação de Deus e,

tal como a aurora sucede à noite, o riso sucede ao grito de dor[1]. Jesus vai retomar a proposta do jubileu ampliando o anúncio da alegria do Reino para toda a humanidade, é o "ano da graça" (Lc 4,16-30).

Na Igreja Católica, o jubileu é celebrado de 25 em 25 anos. A primeira manifestação digna de nota é a de 1220, proclamado pelo papa Honório III, este jubileu foi marcado pela peregrinação ao túmulo de S. João Becket. Posteriormente, o papa Bonifácio VIII, em 1300, vai proclamar um grande jubileu ou Ano Santo, com peregrinação aos túmulos de S. Pedro e S. Paulo em Roma. Será o primeiro grande jubileu oficializado pela Igreja.

São instituições do jubileu: a peregrinação, a porta santa e as indulgências. Na carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (TMA), o papa João Paulo II indica novos sinais para celebrar este jubileu do ano 2000: a) purificação da memória, b) conversão à caridade, c) memória dos mártires. Estes sinais são recordados na bula do jubileu (cf. *Incarnationis Mysterium* (IM) n.11-13).

Uma nota característica do jubileu se destaca na proposta do jubileu desta virada de milênio, é a característica que se deseja tratar aqui:

- "O termo jubileu indica júbilo, alegria; não apenas júbilo interior, mas alegria que se manifesta exteriormente, já que a vinda de Deus é um acontecimento também exterior, visível, audível, palpável, como recorda João (1Jo 1,1)" (TMA 16).

Em uma realidade cada vez mais global de exclusão social, gerada pelo sistema econômico imperante, em clima de competição e insegurança, são muitos os que prometem prazer, e quase ninguém é capaz de prometer alegria verdadeira como satisfação integral, englobando não somente o corpo, mas a pessoa na sua totalidade.

1. ANÚNCIO DE UMA GRANDE ALEGRIA: A ALEGRIA TRINITÁRIA

O apóstolo Paulo recomenda: "Alegrai-vos sempre no Senhor" (Fl 4,4). Isto pressupõe que Deus seja a própria alegria. No seio da Trindade há amor, honra e glória mútuas: esta fruição recíproca constitui a vida divina e a alegria de Deus em si mesmo. A vida de Deus é *fruitio*

---

(1) Cf. CHOURAQUI, A., *Os homens da Bíblia*, São Paulo, Companhia de Letras, 1999, p. 152.

sui ipsius no amor recíproco entre as Pessoas divinas. Assim como Deus, criador do mundo, é a causa primeira da felicidade do mundo ao comunicar-lhe sua graça, também a criação é vocacionada para a alegria, para um final feliz. Vale a pena notar que no grego as palavras *graça* e *alegria* têm uma raiz comum: *cháris*.

A alegria é um elemento essencial da realidade da salvação. E a própria salvação é um acontecimento que traz júbilo e felicidade. A essência da revelação cristã é que Deus dirigiu sua palavra ao homem para salvá-lo, comunicando-lhe sua alegria divina. O fundamento da alegria cristã, portanto, consiste no fato de que o homem, salvo pela graça de Cristo, encontra-se livre e em paz com Deus. Por isso a pregação da Boa Nova de Jesus é fonte de grande alegria : "E a cidade se encheu de alegria" (At 8,8).

Jesus vive a alegria da intimidade com o Pai e do conhecimento de seus desígnios (o Reino). A alegria de Jesus é sua intimidade com o Pai e a alegria do Pai é sua intimidade com Jesus: "Tu és meu filho amado; em ti eu me comprazo" (Lc 3,22). A Trindade é fonte de alegria e ao nos ser revelada gera alegria. Pois a união do Pai e do Filho, o amor que os une é o Espírito Santo que dos dois procede. Esta alegria trinitária nos é comunicada. Todos os que acreditam em Cristo são chamados a viver a alegria desta intimidade (cf. Vaticano II, GS 24).

A "alegria messiânica" está no Dom do Espírito Santo. "A Igreja não pode preparar-se para a passagem bimilenária de outro modo que não seja no Espírito Santo" (TMA 44), que é o Dom procedente do Pai e do Filho. É no impulso do Espírito Santo que a Igreja vence o medo, para mergulhar na alegria do anúncio do Reino. "O Espírito Santo, relação de amor entre o Pai e o Filho, é o sim que Deus diz a si mesmo e a alegria de Deus em Pessoa"[2]. É necessário redescobrir a presença do Espírito Santo na Igreja, a fim de que ela se torne local de vivência e comunicação da alegria divina. O Espírito Santo é que confere eficácia à missão evangelizadora: "O Espírito Santo tem um lugar eminente em toda a vida da Igreja; mas é na missão evangelizadora da mesma Igreja que ele mais age" (Paulo VI, EN 75).

A alegria é, assim, a característica dos tempos messiânicos:

a. na anunciação - Lc 1,28: "Alegra-te cheia de graça".

---

(2) Volk. H. , *Alegria*, in *Dicionário de Teologia V. I*, S. Paulo, Loyola, 1970, p. 52.

b. Isabel e a criança - Lc 1, 44: "Logo que a sua saudação chegou a meus ouvidos, a criança saltou de alegria no meu ventre".

c. Cântico de Maria - Lc 1,47: "Meu espírito se alegra em Deus meu salvador".

d. Nascimento - Lc 2,10: "Eu vos anuncio uma Boa Notícia, que será uma grande alegria para todo o povo..."

e. Os magos - Mt 2,10: "Ao verem de novo a estrela, os magos ficaram radiantes de alegria".

f. Bodas de Cana - Jo 2, 1-12: Uma "nova criação" que se dá na alegria de uma festa: o vinho da alegria.

g. Alegria como fruto messiânico, Paz do ressuscitado (Lc 24,32;Jo 20,20), a Páscoa é a inauguração de uma festa, o final da história do Cristo crucificado, está marcado por uma festa sem fim.

O Papa Paulo VI, em 1975, escrevia: "A sociedade técnica teve a possibilidade de multiplicar as ocasiões de prazeres; no entanto ela encontra dificuldades grandes de engendrar também a alegria" (Paulo VI, *Gaudete in Domino*, cap. I). Décadas depois, a situação só agravou, a humanidade hoje padece de um vazio mortal e o homem é um animal descontente: O homem moderno não tem por perto, nunca, felicidade nem alegria; tem isto sim, bem-estar e prazer... E a alegria não pode ser confundida com o prazer. No homem moderno há prazer sem alegria, porque se esvaziou a autêntica alegria de seu projeto, ele ficou oco, sem consistência[3]. É a cultura do tédio gerado pelo consumismo.

O jubileu quer levar a Igreja a redescobrir e anunciar a graça original existente na criação quando Deus viu que tudo era bom (Gn 1,11). A alegria é fruto da criação redimida, juntamente com a paz e a liberdade. A recomendação do apóstolo Paulo, portanto, é de alegrar-se sempre no Senhor (Fl 4,4), pois o cristão ao encontrar-se com Jesus Cristo descobre a plenitude da alegria.

---

(3) ROJAS, H., *O Homem Moderno: a luta contra o vazio*, São Paulo, Mandarim, 1996, pp. 32-33.

2. MOTIVO DA ALEGRIA: ENCARNAÇÃO DO VERBO E ANÚNCIO DO REINO

O ideal ético da sociedade humana culmina em uma meta: a construção do Reino de Deus, isto é, a realização da história humana como história da salvação. O anúncio do Reino deve ser capaz de despertar esta genuína alegria nas pessoas. O jubileu é momento de anunciar esta alegria que brota do absoluto e da descoberta do sentido da vida, que para nós cristãos, está no mistério revelado em Jesus. É Jesus que revela a Trindade de Amor, fonte de toda alegria no mundo.

- "No cristianismo o ponto de partida é a encarnação do verbo" (TMA 6)
- "Jesus Revela o rosto de Deus Pai, misericordioso e compassivo, e, com o envio do Espírito Santo, torna patente o mistério de amor da Trindade" (IM n. 3)
- "Cada homem, ao encontrar Cristo, descobre o mistério da sua própria vida" (Vaticano II – GS n. 22)
- "Ao anunciar Jesus de Nazaré, verdadeiro Deus e perfeito homem, a Igreja oferece a todo o ser humano a perspectiva de ser 'divinizado' e, dessa forma, tornar-se mais homem" (IM n. 2)

"Só o Reino por conseguinte é absoluto, e faz com que se torne relativo tudo o mais que não se identifica com ele" (Paulo VI, EN n. 8). Entrar no Reino, é entrar no "gozo do seu senhor" (Mt 25,21-23). O Reino é alegria perene que brota da proximidade com o criador e da criação reconciliada (1Pd 4,13). Mas como se caracteriza o Reino de Deus? "O Reino de Deus não é alimento nem bebida, mas justiça, paz e alegria no Espírito Santo", escreve Paulo (Rm 14,17). "O Reino é a ordem definitiva da justiça, do amor e da paz" (cf. Catecismo/1983 n. 672). Podemos caracterizar os valores fundamentais do Reino fazendo um paralelo com os símbolos do jubileu:

JUSTIÇA	peregrinação ——	esforço, busca permanente da "terra prometida"
PAZ	porta santa ——	"Ele é a nossa Paz" (Ef 2,14), adesão a Jesus
AMOR/ALEGRIA	indulgência ——	plenitude da misericórdia redentora

Se a fonte da alegria como vimos é o mistério trinitário, os motivos de nossa alegria são constituídos pela manifestação deste

mistério, pelo convite a participarmos dele através da encarnação de Jesus e da implementação do Reinado de Deus.

Apesar da alegria que invade os discípulos, eles não estão livres da aflição e até mesmo da perseguição por causa do Reino. Ninguém que segue Jesus Cristo está liberado da cruz. Porém, até mesmo no sofrimento, o discípulo deve encontrar esta alegria pascal: "Alegrai-vos e exultai, quando vos perseguirem e mentindo disserem todo mal de vós por causa de mim, será grande vossa recompensa no céu" (Mt 5,11-12). A alegria dada por Jesus é a "sua paz", diferente daquela que o mundo dá (cf. Jo 14,27). Neste sentido é oportuno o convite feito pelo papa para que se faça memória dos mártires neste alvorecer do novo milênio (TMA n. 37).O mártir é aquele que não deixou a morte subtrair-lhe a alegria da fé.

O caráter supremo da alegria cristã, o mais paradoxal se vai afirmando no NT, consiste na alegria nas aflições e nos padecimentos por Cristo através do testemunho/ martírio (2Co 13,9; Tg 1,2; 1Pd 1,8; Hb 10,34; At 5,41; Mt 5,12). Sofrer por Cristo é participar de sua glória. As tribulações são como dores do parto, quanto mais intensa a dor, mais próxima a libertação: "Alegrai-vos na esperança, perseverando na tribulação" (Rm 12,12). Somente a partir desta fé profunda no transcendente é que a alegria se legitima e se justifica diante das acusações de ser ela uma covardia ante a contradição e o aparente absurdo da vida e da história[4].

Esta alegria inextinguível, este bom humor, podemos encontrar na vida dos santos, os quais foram profundamente ungidos com este óleo da alegria (Hb 1,9). Distinguimos S. Francisco, Santa Teresa de Jesus, S. Francisco de Sales, S. Felipe Néri e S. João Bosco e mais perto de nós Santa Terezinha do Menino Jesus. Eles são o melhor testemunho do que escreve J. Moltmann, "que a alegria nos preserva do demoníaco e do desespero, da autodivinização, do auto-ódio e da loucura"[5].

3. A ALEGRIA CRISTÃ E MISSÃO DA IGREJA

Tamanha graça e alegria não podem ficar retidas no âmbito da comunidade que crê. Devem ser anunciadas ao mundo, estas

(4) Cf. DELUMEAU, J., *Mil anos de Felicidade*, São Paulo, Companhia de Letras, 1997.

(5) Cf. MOLTMANN, J., *Un nuevo estilo de vida. Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca, Sígueme, 1981, p. 134.

maravilhas que Deus operou em Jesus Cristo, redentor da humanidade: "Alegrai-vos, achei a dracma que procurava" (Lc 15,9). Podemos resumir esta realidade com uma frase de Paulo VI: "A alegria pascal não é somente a de uma transfiguração possível: é a alegria da nova presença de Cristo ressuscitado, ao dar aos seus o Espírito Santo, para que ele fique com eles. O Espírito Paráclito é dado assim à Igreja, como princípio inexaurível da sua alegria de esposa de Cristo glorificado. E ele recordar-lhe-á, mediante o ministério de graça e de verdade exercido pelos sucessores dos apóstolos, os próprios ensinamentos do Senhor. E será ele, ainda, a suscitar no seu seio a vida divina e o apostolado" (Paulo VI, *Gaudete in Domino*, cap. III).

O número jubilar cinqüenta, permite-nos ligar os anos do jubileu com os cinqüenta dias depois da Páscoa, ou seja o Pentecostes. Assim, podemos ler o jubileu com a sua radicalidade profética de anunciar o Reino, na perspectiva da irrupção do Espírito Santo que faz nova todas as coisas (At 2,1-36). É o Espírito que dá a parresia, a liberdade e a coragem de denunciar as forças do anti-reino e chamá-las pelo nome. Desde o início, Jesus associou discípulos à sua vida, revelou-lhes o mistério do Reino, deu-lhes participar da sua missão, da sua alegria (Lc 10,17-20) e dos seus sofrimentos (Lc 22,28-30).

É conhecida a frase de D. Bonhoeffer: "A Igreja somente é Igreja enquanto ela existir para os outros", e o existir para os outros da Igreja começa pelo anúncio da grande alegria preconizada pelo jubileu, alegria devido à encarnação (Lc 2,10), alegria devido ao anúncio do Reino (Mc 2,12). A Igreja é realmente Igreja quando ajuda os que necessitam de ajuda e ajuda os que estão ajudando, quando liberta os oprimidos e ajuda os que estão libertando. Tudo isto provoca alegria. Em tal práxis se realiza autenticamente a Igreja, porque sua identidade se manifesta na diaconia que é amor-serviço[6]. E o primeiro serviço da Igreja em favor da humanidade, sua tarefa essencial é a evangelização (cf. Paulo VI EN n. 14). Evangelização que hoje, em um mundo vitimado pelo vazio e a tristeza, deve ser sempre mais um anúncio capaz de gerar alegria.

O sacrifício por amor ao Reino é fecundo, a perseguição do mundo não pode arrebatar a alegria do discípulo que se faz missionário (Jo 16,22). A alegria dos discípulos é porque provaram o triunfo da vida sobre a morte: este é o cerne do anúncio e da missão. A alegria do mundo

---

(6) Cf. FUCHS, O., *Igreja para os outros*, em *Concilium 4*..... (1988), p. 53.

(sistema de poder-dominação) é porque acredita no aparente triunfo da morte sobre a vida. A alegria aparece como a grande característica do mundo vindouro; Isaías vai transportar a alegria ritual para o plano escatológico (Is 9,1-2) e cósmico (Is 49,13;55,12). Sendo realidade cósmica e escatológica, a alegria manifesta-se desde já: brilha nos céus cada vez que um pecador se arrepende (Lc 15,10).

A missão deverá ser exercida sempre como um Serviço, em clima de Diálogo, priorizando o Anúncio em clima de Testemunho. Estas são as quatro grandes exigências colocadas pelo programa do Jubileu e que devem ser contempladas como condições de uma "nova evangelização" capaz de restituir a alegria às pessoas. Frisamos que a melhor pregação do Evangelho, a melhor missão será sempre o testemunho (Paulo VI, EN 21). Além do comportamento pessoal de cada um, a história nos cobra a realização coletiva do projeto de Jesus.

4. JUBILEU DA ALEGRIA E EXIGÊNCIA DE JUSTIÇA

A alegria como *Pax* é fruto da justiça do Reino. Na palestina, do tempo de Jesus, vigorava a *Pax Romana*; hoje temos a *Pax Americana* (Neoliberalismo). Ambas são o domínio do dinheiro, da força e da ilusão. É uma proposta de felicidade com base no prazer, no consumo e no lucro. Contrapõe-se a este projeto a *Pax Christi*, a Justiça do Reino (domínio da partilha, do amor-serviço e da primazia de Deus). É a proposta de felicidade com base no amor-serviço gerador da verdadeira alegria: Praticar a justiça é alegria para o justo (Pr 21,15).

A libertação dos oprimidos e o alívio dos sofredores faz parte do programa dos profetas. O Dêutero-Isaías, nos Cantos do Servo Sofredor (Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11;52,13-53,12), desenvolve alusões à prática do jubileu com os temas do resgate e da libertação, do retorno da redenção. "Mais claramente, Is 61 usa as imagens do jubileu para representar o Ungido como o arauto de Deus enviado a evangelizar os pobres, a proclamar aos prisioneiros a liberdade e a anunciar o ano da graça do Senhor"[7].

Assim a proclamação do jubileu da alegria, jubileu do Deus da vida, exige o empenho pela justiça do Reino, a fim de que este anúncio

---

(7) Comissão Teológica Internacional, *Memória e Reconciliação – A Igreja e as culpas do passado*, S. Paulo, Loyola, 2000, p. 29.

seja acompanhado com sinais, como o foi o anúncio de Jesus e dos Apóstolos. Na perspectiva do jubileu, é necessário frisar que as primeiras comunidades estavam bem unidas na fração do pão, tinham uma só alma e um só coração. Porém muito mais necessário é frisar que praticavam a comunhão de bens: "Todos os que abraçavam a fé viviam unidos e possuíam tudo em comum" (At 2,44). "Entre eles ninguém passava necessidade" (At 4,34).

a. Contemplar a fome de PÃO

Para concretizar o jubileu na linha do empenho pela justiça, numa práxis capaz de gerar alegria, destacam-se alguns pontos importantes:

- Empenho pelos direitos humanos, em especial o direito dos pobres e excluídos (descartáveis). Quem se preocupará com eles hoje, a não ser os que vêm nos pobres os "vigários de Cristo" (J. Crisóstomo in *Com. Ad. Coloss.*, PG 62, 467-468)? A opção preferencial pelos pobres é reafirmada "com maior decisão" diz o papa neste jubileu (cf. TMA n.51). Não foi a Igreja que despertou a corrente contemporânea atenta aos Direitos Humanos, mas, após o Vaticano II, a Igreja passa de opositora a promotora dos Direitos Humanos, tanto que Paulo VI é considerado o papa dos Direitos do Homem[8].

- Cancelamento da dívida externa, pedido tantas vezes pelo Papa João Paulo II, como maneira privilegiada de se comemorar este jubileu: "Na Bula de proclamação do jubileu recordei que numerosas nações, especialmente as mais pobres, vivem oprimidas por uma dívida que assumiu tais proporções que o seu pagamento se tornou praticamente impossível. Diminuir ou até cancelar esta dívida: eis um gesto jubilar que seria como nunca desejável" (João Paulo II, *Discurso no jubileu dos trabalhadores*, em *L'Osservatore Romano*, Edição Portuguesa, n. 19, maio 2000, p. 7).

- Resgate das dívidas sociais como propõe a CNBB – "Brasil 500 – Diálogo e esperança" (cf. Documento da 38ª Assembléia em 03 de maio 2000) ou seja:

  - dever de todos como expressão da própria cidadania de cooperar para o bem comum;

(8) Cf. AA.VV., *Direitos humanos, deveres para o novo milênio*, Lisboa, Paulus, 1998, p. 143.

- resgate da dívida social, com especial atenção ao desemprego e salário adequado;
- a promoção da justiça distributiva de renda;
- combate á corrupção e á impunidade, valorizando a ação do poder judiciário;
- o fortalecimento da consciência ética e religiosa que assegure, desde a concepção , o inviolável direito à vida;
- a convivência pacífica entre as etnias, culturas e religiões;
- a preservação do meio ambiente e a busca de um desenvolvimento sustentável.

O desafio maior é criar cidadania: "O grande desafio histórico é certamente este: como fazer das massas anônimas, deserdadas e manipuláveis, um povo brasileiro de cidadãos conscientes e organizados"[9]. O Jubileu nos chama a transformar um modelo de economia baseado na competição para uma economia de comunhão, onde o "*homo homini lupus*" dê lugar ao "*homo homino frater*", economia baseada no trabalho, sobriedade, justiça e honestidade[10].

Esta missão é confiada a todos os cristãos, feitos missionários pelo próprio batismo: "Cristo o grande profeta... cumpre seu múnus profético... não apenas mediante a hierarquia, que em seu nome e poder ensina, como também por meio dos leigos que, para isso, ele constitui seus testemunhos, e formou no sentido da fé e na graça da palavra, a fim de que a força do Evangelho resplandeça na vida de cada dia, familiar e social" (Vaticano II, LG 35).

b. Contemplar a fome de DEUS

A solidão e o desamparo do homem do nosso tempo, provocados pela desagregação da família e desvalorização das Igrejas - as quais propõem a vida comunitária no seguimento de Jesus Cristo na fé - é bem caracterizada pela frase: "Tudo quanto penso. Tudo quanto sou. É um deserto imenso. Onde nem eu estou"[11]. Diante disto:

(9) BOFF, L., *Depois de 500 anos, que Brasil queremos?* Petrópolis, Vozes, 2000, p. 51.

(10) Cf. BARROS, M., *A dança do novo tempo, o novo milênio, o jubileu bíblico e uma espiritualidade ecumênica*, São Paulo, Paulus/Sinodal, 1997, p. 77.

(11) PESSOA, F., *Poesias Coligidas (inéditas 1919-1935)*, em *Obra Poética*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1995, p. 585.

- O homem do nosso tempo, do tempo do existencialismo e niilismo, busca o Deus desconhecido através da beleza. É necessário acreditar, como premissa para a missão, na bondade original (Vaticano II, GS 18) e no desejo de Deus de conduzir toda a criação para a sua plena realização. Criação que geme esperando a redenção (Rm 8,22). Na ótica de Paulo (Gl 5,1ss), a vocação para a liberdade é o núcleo central do Evangelho cristão e o ponto de partida da nova humanidade[12]. O homem do novo milênio somente entenderá um diálogo religioso se este o ajudar no caminho da sua libertação pessoal e coletiva, por mais que isto custe.

- É preciso repropor constantemente aos cristãos a eclesiologia de comunhão do Vaticano II. Que a Igreja seja local onde todos encontrem casa, pão e amizade. Que o cristão seja aberto ao ecumenismo e ao mundo, pois a Igreja é o "pequeno rebanho" que recebe as chaves do Reino para abri-lo aos homens (Mt 21,43; 16,18). O testemunho da Igreja é importante porém, como sinal levantado diante das nações (Vaticano II, LG 1).

- O homem é tentado a buscar a salvação no ter, e a sociedade é organizada sob o predomínio do econômico: "*In terra summus rex est hoc tempora nummus. Nummus dulce putat, quod eum gens tota salutat*" ("Sobre a terra nestes tempos, o dinheiro é rei absoluto. Ele se compraz em ver que todos se inclinam a seus pés"), *Carmina Burana n. 11.* É necessário repropor a Palavra Libertadora de Jesus Cristo (Vaticano II, *Dei Verbum*, 4), é necessário resgatar a consciência de que somos vocacionados para a liberdade, liberdade que é a aspiração máxima do homem principalmente em nossos dias. Liberdade que é o chão de onde pode brotar a verdadeira alegria.

O pedido de perdão, como purificação da memória, proposto e realizado pelo Papa na quaresma de 2000 é uma maneira de aplainar o caminho para um futuro fraterno, pela via da verdade (cf. TMA n. 33), porque na realidade, ao longo dos séculos a Igreja incorreu muitas vezes no recurso da chantagem a serviço do amor.

CONCLUSÃO

O segredo mais íntimo de Deus é sua misericórdia[13]. Misericórdia é seu desígnio de salvação, fruto de um amor infinito para

(12) Cf. COMBLIN, J., *Vocação para a liberdade*, São Paulo, Paulus, 1998, p. 12.
(13) Cf. DE PAUL, Saint Vicent, *Correspondance, entretiens, documents*, V. XI, Paris, Pierre Coste, 1920-1925, p. 341.

com o ser humano. O jubileu é a celebração do evento capital que marca esta misericórdia: a encarnação do Filho de Deus. O jubileu é a celebração sobretudo da alegria provocada por este acontecimento devido a sua conseqüência redentora: "estamos salvos" (1Cor 1,18).

O jubileu é, em última análise, a celebração da misericórdia de Deus, portanto. Misericórdia que é a única palavra pronunciada pelo Pai: Jesus Cristo, Verbo redentor. Misericórdia cujas características podemos descrever com as palavras de um romancista de nosso tempo: "A sabedoria do amor vê e aceita todo o mistério da criação, claro escuro. O amor medeia o mistério com aqueles que vivem aflitos e com medo... Caridade é um longo padecimento e bondade"[14].

Conversão para a caridade na forma de misericórdia é uma exigência para os cristãos em nossos dias governados por um sistema que privilegia uma economia sem coração. É neste sentido que o papa propõe a conversão à caridade para juntos construirmos o que já foi proposto, como "civilização do amor" (cf. TMA n. 51). Esta expressão foi utilizada por Paulo VI pela primeira vez em Pentecostes de 1970 e comentada no encerramento do Ano Santo de 1975. Civilização do Amor é o fim para o qual devem tender todos os esforços no campo social e cultural, bem como no econômico e no político (João Paulo II, em DM 14).

É a partir da percepção desta misericórdia manifestada em Jesus Cristo, que podemos contribuir na força do Espírito Santo com a construção da Civilização do Amor. E como esta luta pelo Reino não é movida por uma ideologia, mas por uma fé, ela deve se dar na alegria. É Jesus que deseja uma "alegria completa" aos apóstolos (Jo 15,11) alegria que brota do amor.

A Eucaristia evoca este mistério de amor infinito de Deus pela humanidade. Jesus imolado na cruz é a imagem do amor misericordioso do Pai para com as criaturas. É o amor que dá a vida, sinalizado pelo pão e o vinho. O pão sacia e o vinho inebria e os dois produzem alegria, a alegria de cada um se multiplica pela de todos os convivas e se comunica e se conta: "Tomavam suas refeições com alegria e simplicidade de coração" (At 2, 46). O simbolismo da refeição, da vida e da alegria é primordial[15].

---

(14) WEST, M., *A Eminência*, Rio de Janeiro, Record, 1999, pp. 295-296.

(15) Cf. DURRWELL, F. X., *A ressurreição de Jesus, mistério de salvação*, S. Paulo, Herder, 1969, p. 365.

O Jubileu portanto evoca esta alegria, é a celebração da alegria cristã como práxis de vida, sobretudo como testemunho de quem aceitou a boa-nova do Reino, vivendo já sua dimensão de festa sem fim. É neste sentido que Jean Guitton, único cristão leigo a participar do Concílio Vaticano II, deixou escrito em seu último livro-testamento: "Quis permanecer na alegria"[16]. Permanecer no Espírito é a meta do cristão, e o fruto de quem permanece no Espírito é "paz e alegria" (Gl 5,22), é o Reino concretizado no já e ainda não da História. Com razão, G. Bernanos deixou registrado em seu famoso romance *Journal d'dun curé de campagne*: "O contrário de um povo cristão é um povo triste". O jubileu vem lembrar-nos esta realidade.

O Pe. Pedro Carlos Cipolini é Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma e Professor de Teologia Sistemática no ITCR da PUC- Campinas
E-mail: cipolini@uol.com.br

(16) GUITTON, J., *Meu testamento filosófico*, S. Paulo, Paulinas, 1999, p. 199.

A TEOLOGIA DO LAICATO NA AMÉRICA LATINA

Sávio Carlos Desan Scopinho

A presente reflexão trata da "Teologia do Laicato" no contexto latino-americano. A referência para a interpretação do tema são as Conferências Gerais do Episcopado e a Teologia da Libertação. São duas instâncias que, articuladas entre si, apresentam importantes elementos para a compreensão da proposta. Procura-se demonstrar que existe uma "Teologia do Laicato", a partir da realidade específica do continente latino-americano, que se concretiza através do reconhecimento de um "laicato adulto" na Igreja e na sociedade, a partir de uma dimensão libertadora.

O tema começa com a abordagem do Magistério Eclesiástico sobre o laicato, principalmente tendo como referência o Concílio Vaticano II (1962-1965) e a Exortação Apostólica pós-sinodal *Christifideles Laici* (1988). Apresenta também uma reflexão sobre o leigo no episcopado latino-americano, a partir dos documentos finais das quatro Conferências Gerais, realizadas respectivamente nas cidades de "Rio de Janeiro" (1955), "Medellín" (1968), "Puebla" (1979) e "Santo Domingo" (1992). O estudo analisa o resultado das Conferências e suas implicações no contexto eclesial e social. Depois procura compreender o debate teológico latino-americano, tendo como referência a Teologia da Libertação.

Existe também uma reflexão sobre o tema que pode ser encontrada no estudo de, pelo menos, seis teólogos da libertação: Gustavo Gutiérrez, José Comblin, Hugo Assmann, Jon Sobrino, Ronaldo Muñoz e Clodovis Boff. São teólogos que, no conjunto, fazem parte da tendência que considera o *povo-pobre* como sujeito da teologia e da sua própria libertação. Encontra-se ainda a compreensão sobre o laicato na teologia de Juan Luis Segundo, que apresenta uma perspectiva diferente. Ele propõe uma reflexão sobre os principais temas teológicos com a preocupação de desenvolver uma "teologia aberta para o leigo adulto".

Sua interpretação é caracterizada pela tendência que considera o *povo-pobre* como *objeto* da misericórdia de Deus e, portanto, como *objeto* da teologia e da sua libertação.

Assim, considerando a pertinência da reflexão teológica apresentada, foram elencados alguns elementos para a elaboração da "Teologia do Laicato", preocupando-se com a visão presente na Teologia da Libertação da América Latina.

1. IGREJA E "LAICATO ADULTO"

Sobre a questão do laicato, assim se expressou o papa João Paulo II na Exortação Apostólica *Christifideles Laici*:

> *"Às portas do terceiro milênio, toda a Igreja, pastores e fiéis, deve sentir mais forte a sua responsabilidade em obedecer à ordem de Cristo: "Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura" (Mc 16,15), renovando o seu impulso missionário. Uma grande, empenhativa e magnífica tarefa é confiada à Igreja: a de uma nova evangelização, de que o mundo atual tem tanta necessidade. Os fiéis leigos devem sentir-se parte viva e responsável desta tarefa, chamados como são a anunciar e a viver o Evangelho ao serviço dos valores e das exigências da pessoa e da sociedade"* (ChL n. 64).

A Igreja Católica está vivendo as celebrações do *Ano Jubilar* e um novo período da sua história. É um momento de expectativa e, ao mesmo tempo, de perplexidade, exigindo um longo processo de reflexão e ação. O próprio papa manifestou a sua preocupação, quando publicou a Carta Apostólica *Tertio Millenio Adveniente*, em novembro de 1994[1]. Nela, entre outras sugestões, apresentou a proposta de um *Sínodo das Américas*, que aconteceu entre os dias 16 de novembro a 12 de dezembro de 1997. Ele já tinha sugerido a sua realização na IV Assembléia Geral dos bispos latino-americanos, em "Santo Domingo"[2].

---

(1) Ioannes Paulus pp. II, Epistula Apostolica *Tertio Millenio Adveniente* (10-11-1994), *AAS 87* (1995), pp. 5-41.

(2) Ioannes Paulus pp. II, Sancti Dominici, ineunte IV generali coetu episcoporum Americae Latinae (12-10-1992), n. 17, *AAS 85* (1993), pp. 820-821.

Também a Igreja da América Latina se organizou, enquanto episcopado, principalmente com a realização das quatro Conferências Gerais já mencionadas. A última aconteceu entre os dias 12 a 28 de outubro de 1992, com a preocupação de "se reunir para celebrar Jesus Cristo, para dar graças a Deus por sua presença nestas terras da América, onde há 500 anos começou a difundir-se a mensagem de salvação"[3]. Juntamente com as Conferências Episcopais, a Igreja latino-americana mostrou-se profundamente dinâmica também em outras instâncias eclesiais. Surgiram as *Comunidades Eclesiais de Base* e uma nova proposta teológica, que se convencionou chamar de *Teologia da Libertação*. Foi um processo de ação e reflexão que começou de maneira mais sistemática na década de 60 e que, diante do novo milênio, se apresenta como um desafio e uma esperança para a Igreja e para a sociedade.

Neste contexto eclesial, que considera a preocupação da Igreja universal, a organização do episcopado latino-americano e a *Teologia da Libertação*, como entender a atuação dos seus membros na complexa realidade sócio-econômica-política e cultural deste final de século? Como, e com que meios, a Igreja pode responder a esta realidade, na qual ela também está inserida? Muitas respostas podem ser apresentadas diante destas questões. Mas, a partir deste quadro, e percebendo que a nova realidade eclesial e social se caracteriza como um momento exigente e desafiador, surgiu a proposta de se refletir sobre essa situação e apresentar uma tentativa de resposta.

Quem são os protagonistas da ação eclesial que terão condições de propor pistas concretas para enfrentar esta realidade? Qual o modelo de Igreja que melhor responde a este novo contexto, caracterizado por uma sociedade eminentemente urbana e pluralista? Como deve ser a relação dos membros da Igreja entre si e na articulação com os demais membros da sociedade? A proposta é enfatizar que somente com a valorização e o reconhecimento de um "laicato adulto" na Igreja será possível um autêntico diálogo com o mundo moderno e a busca de soluções para um verdadeiro processo humanizador da sociedade. Assim, apresentam-se alguns elementos que devem contribuir para a elaboração de uma "Teologia do Laicato", em perspectiva latino-americana, tendo presente a atuação de um "laicato adulto", consciente de sua vocação e missão na Igreja e no mundo.

---

(3) Ioannes Paulus pp. II, Sancti Dominici, ineunte IV generali coetu episcoporum Americae Latinae (12-10-1992), *AAS 85* (1993), p. 809.

1.1. antecedentes históricos

O que significa falar de um "laicato adulto"? Quais são os questionamentos que apresenta para a Igreja dentro de sua milenar existência histórica? Quais as implicações para a reflexão teológica e para a própria instituição eclesial?

O termo "leigo" tem uma origem etimológica de raiz grega. Uma interpretação que prevaleceu sobre as demais foi a que define *laós* como um conjunto de pessoas inferiores, que vivem dentro de um determinado grupo social, e que não se relacionam diretamente com o *sagrado*. Esta terminologia gerou uma compreensão dicotômica, a partir do binômio *sagrado-profano*, *sacerdote-leigo*, presente em toda a evolução do cristianismo posterior. Esta idéia, que se fortaleceu na Idade Média, a partir da eclesiologia do *corpo* (entendido como unidade diversificada e hierarquizada, constituída de três ordens: a monástica, a clerical e a leiga), sustentou uma interpretação que entendia o leigo como *alguém* passivo na Igreja. O seu direito era somente de receber os *bens espirituais*, dentro de uma rígida disciplina eclesiástica. O Magistério da Igreja, principalmente com o *Concílio de Trento* (1545-1563), o *Concílio Vaticano I* (1869-1870) e o *Código de Direito Canônico* de 1917, legitimou e oficializou esta interpretação.

Na América Latina a compreensão dicotômica também esteve presente desde o início da colonização. Só que apresentou um elemento novo. O *projeto civilizatório* foi acompanhado por um *projeto de conquista* das novas terras, que se manteve até o início do século XIX, quando ocorreu a emancipação dos estados nacionais. O leigo, com a ausência do clero e do episcopado, que não podiam estar presentes nas diversas áreas do continente, assumiu a condição de protagonista da *cristianização*, dando origem a um *catolicismo de base leiga*. Mas é importante lembrar que sua atuação não questionava os modelos social e eclesial vigentes, sustentados pelo sistema de *padroado*.

Depois, com as transformações do século XIX, ocorre uma nova compreensão do papel do laicato. Numa Igreja preocupada com o processo de *romanização*, a partir da visão de *neocristandade*, o leigo é chamado a se envolver no *mundo secular*, procurando ser uma presença da Igreja nos lugares onde a hierarquia não tinha condições de atuar. E o meio para que esta ação se realizasse foi a *Ação Católica*, que se tornou uma realidade significativa na Igreja da América Latina, a partir

das propostas apresentadas pelos papas Pio XI (1922-1939) e Pio XII (1939-1958). O leigo era visto como um *colaborador* da hierarquia.

Todo este processo de evolução eclesial, com profundas implicações sociais, não estava isento de ambigüidades e contradições, e deve ser compreendido dentro de uma perspectiva dialética e evolutiva. Ele possibilitou o surgimento de novas experiências, principalmente a partir da década de 60.

1.2. a reflexão do Magistério da Igreja

Considerando o contexto mundial, o Concílio Vaticano II (1962-1965) foi o grande evento que marcou a história da Igreja neste século. Com a proposta de dialogar com o mundo moderno, elaborou uma teologia e uma eclesiologia que possibilitaram o surgimento da "Teologia do Laicato". Três documentos conciliares são importantes para a sua compreensão: a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, o Decreto sobre os leigos *Apostolicam Actuositatem* e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Diz a *Lumen Gentium*:

> *"Pelo nome de leigos aqui são compreendidos todos os cristãos exceto os membros de ordem sacra e do estado religioso aprovado na Igreja. Estes fiéis pelo batismo foram incorporados a Cristo, constituídos no povo de Deus e a seu modo feitos partícipes do múnus sacerdotal, profético e régio de Cristo, pelo que exercem sua parte na missão de todo o povo cristão na Igreja e no mundo. A índole secular caracteriza especialmente os leigos"*[4].

A partir desta interpretação ocorreu um desenvolvimento da "Teologia do Laicato", tanto na reflexão dos teólogos de todo o mundo, como do próprio Magistério Eclesiástico no período pós-conciliar, que teve sua expressão mais significativa no *Sínodo dos Bispos* de 1987. Ele refletiu sobre "a missão dos leigos na Igreja e no mundo". E como resultado dos trabalhos sinodais, João Paulo II publicou a Exortação Apostólica *Christifideles Laici*[5]. Foi um processo de evolução eclesial, que possibilitou o reconhecimento da presença do leigo na Igreja e no

---

(4) Paulus pp. VI, Constitutio Dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium* 31 (30-01-1965), *AAS 57* (1965), pp. 37-38.

(5) Ioannes Paulus pp. II, Adhortatio Apostolica *Christifideles Laici*, *AAS 81* (1989), pp. 393-521.

mundo, entendido como um cristão que, pelo batismo, participa do *múnus* sacerdotal, profético e real de Cristo.

Quanto à realidade latino-americana, o referencial são as Conferências Gerais realizadas pelo episcopado. A primeira foi a Conferência do "Rio de Janeiro", em 1955. Apresentou uma retomada das reflexões elaboradas pelo Magistério Eclesiástico. O leigo foi definido como um "*auxiliar do clero*", cuja atuação se realizava principalmente através da *Ação Católica*. A Conferência foi importante, entre outras coisas, pelo fato de criar o *Conselho Episcopal Latino-Americano*, que se tornou um organismo de atuação da Igreja na sociedade.

Em 1968, realizou-se a Conferência de "Medellín". A Igreja assumia a realidade social latino-americana, através de um posicionamento profético e crítico, denunciando as estruturas de pecado e a situação de injustiça presente no Continente. O laicato era apresentado a partir da sua participação nos *movimentos leigos*. Um ponto discutido foi a distinção entre os aspectos funcional e territorial na Igreja. Ela valorizava demais o aspecto territorial, que diz respeito ao mundo rural, esquecendo-se do funcional, mais presente na realidade urbana daquele contexto.

Depois de um processo histórico desafiador e de contradições, tanto eclesiais como sociais, realizou-se a Conferência de "Puebla", em 1979. Ela retomou questões importantes apresentadas por "Medellín" e pela Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI[6]. Sua proposta mais significativa foi a "*opção preferencial pelos pobres*" e a expressão "*comunhão e participação*". No que diz respeito ao laicato, o documento conclusivo considerou diversas questões: ele fez uma análise da situação do laicato, apresentou uma reflexão doutrinal a respeito, falou sobre os movimentos apostólicos e os ministérios conferidos aos leigos, refletiu sobre a pastoral do laicato organizado, entre outros.

E, finalmente, depois de um novo período de experiências e desafios, aconteceu a Conferência de "Santo Domingo", em 1992. A preocupação fundamental voltou-se para a *nova evangelização*. Os leigos foram apresentados dentro de um quadro *plurifacial* e chamados a serem os protagonistas da Nova Evangelização, da Promoção Humana e da Cultura Cristã (DSD n. 97).

---

(6) Paulus pp. VI, Adhortatio Apostolica *Evangelii Nuntiandi* (08-12-1975), *AAS 68* (1976), pp. 5-76.

No que diz respeito às Conferências, é importante ressaltar algumas características. O primeiro é a coerência dos bispos em relação ao que estava sendo refletido pela Igreja universal e pelos discursos dos papas na abertura das respectivas Conferências Episcopais. Eles não apresentaram grandes novidades em relação aos documentos do Magistério Eclesiástico. Apenas fizeram uma atualização para a realidade latino-americana, adaptando as propostas da Igreja universal para o novo contexto. A segunda é que as Conferências não podem ser entendidas sem uma análise do processo histórico que acompanhou as suas respectivas realizações. E, finalmente, as Conferências abriram espaços para novas reflexões e experiências, principalmente teológicas e eclesiológicas. Uma delas foi a *Teologia da Libertação* e as *Comunidades Eclesiais de Base.*

2. A REFLEXÃO TEOLÓGICA LATINO-AMERICANA

A Teologia da Libertação, enquanto discurso racional da fé e expressão de um contexto eclesial e social específicos, procura ser fiel à tradição da Igreja, à Palavra de Deus e ao Magistério Eclesiástico[7].

Enquanto reflexão contextualizada, ela se depara com novos desafios que exigem respostas adequadas. Mas existem três premissas epistemológicas que a sustentam e sem as quais ela não pode ser entendida. São elas: a opção pelos pobres, a temática da libertação e as comunidades eclesiais de base. A explicitação de cada uma delas é importante para compreender a Teologia da Libertação. E são as bases para entender a problemática do laicato dentro do referencial teológico proposto.

---

(7) É importante conhecer o significado da palavra *tradição* para evitar interpretações equívocas a respeito. Sem considerá-la é impossível elaborar uma reflexão teológica que esteja em unidade com o Magistério e com os "sinais dos tempos". Para um aprofundamento a respeito: CONGAR, Y., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Roma, 1983². Também existe uma reflexão a partir da teologia latino-americana: LIBÂNIO, J. B., *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. Depois de refletir sobre a temática da revelação nos Concílios de Latrão IV (1215), Trento (1545-1563), Vaticano I (1869-1870) e Vaticano II (1962-1965), propõe uma interpretação sobre "A Problemática da Tradição" (Ibidem, 387-429).

2.1. A opção pelos pobres

Uma primeira premissa fundamental na Teologia da Libertação é a opção pelos pobres. Para entendê-la é preciso considerar alguns aspectos importantes[8].

Os pobres são a grande maioria do continente latino-americano. Eles devem ser vistos não como pessoas isoladas, mas como um *coletivo*, que sofre uma situação de injustiça[9]. A partir desta *gritante* problemática social, a Teologia da Libertação propõe a *opção pelos pobres* como critério epistemológico fundamental. Como entendê-la? É uma opção que não exclui outras categorias sociais, mas a exige. Ela não nega a possibilidade de participação das diversas classes sociais, mas coloca como condição a superação das causas que geram a pobreza[10].

Esta opção estaria sustentada apenas por uma orientação sócio-política e econômica? Nesse nível, a Teologia da Libertação não se identificaria com as ciências humanas, sem apresentar um caráter propriamente teológico? Ela utiliza as ciências, principalmente as ciências humanas, para refletir sobre o homem latino-americano e sua situação de pobreza. Mas também considera que a opção pelos pobres tem uma origem e um fundamento bíblicos, sendo uma *opção divina*[11].

(8) "- Muitas das grandes corporações transnacionais trabalham com uma perspectiva de "cenário futuro", para o ano 2010, entre 700 milhões e um bilhão de consumidores potenciais, com apreciável poder aquisitivo. Alguns poucos aumentam a cifra da clientela potencial "interessante" para ao redor de um bilhão e meio. Isso numa humanidade de, previsivelmente, 6,5 a 8 bilhões de habitantes. É para esse recorte de clientela que se planeja o "crescimento econômico". Como dá para ver, a "massa sobrante", isto é o número dos "desinteressantes" e "descartáveis", é assustador". (ASSMANN, H., *Crítica à Lógica da Exclusão. Ensaios sobre economia e teologia*, p. 19). Essa situação coloca o problema de "um fato maior" na sociedade atual que é: "[...] a adoção consentida e celebrada como "modernização", de uma férrea lógica da exclusão, que produz e perpetua uma assustadora "massa sobrante" de seres humanos, tidos como economicamente inaproveitáveis e, portanto, objetivamente descartáveis". (Ibidem, p. 20).

(9) PIXLEY, J. & BOFF, C., *Opção pelos pobres*, pp. 19-33. Apresentam uma reflexão sobre os pobres como um fenômeno coletivo, resultado de um processo conflitivo e que, por sua vez, reclamam um projeto social alternativo.

(10) "A opção pelos pobres não se identifica com uma opção de classe, mas a implica". (LIBÂNIO, J. B., *Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo*, p. 131).

(11) "O pobre é o lugar da história da salvação, porque Deus assim o constituiu por livre escolha e no-lo revelou no povo de Israel e em Jesus Cristo". (LIBÂNIO, J. B., *Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo*, p. 223).

São duas afirmações importantes para assumir a opção pelos pobres. A pobreza é uma realidade social. No sistema capitalista assume conotações marcadamente conflitivas, sendo apresentada como conseqüência de uma situação de injustiça, de desigualdade e de opressão. E os pobres são os *privilegiados* de Deus, não no sentido de que Deus quer a pobreza, mas no sentido de que Ele reconhece que os pobres vivem uma situação desumana, contrária ao seu projeto de vida[12]. Considerando esta afirmação, é importante esclarecer que a opção pelos pobres não é uma originalidade da Teologia da Libertação. Esta procurou sistematizar tal opção, dando-lhe uma dimensão teológica. Na realidade, toda a Igreja é chamada a concretizá-la[13].

No que diz respeito à problemática do leigo e à opção pelos pobres, depara-se com uma questão importante. Quem é o leigo e quem é o pobre? São os dois uma mesma categoria social e eclesial? Não existe o leigo, que também é pobre? Na Teologia da Libertação esta relação possibilita, pelo menos, duas interpretações diversas. Existe uma proposta teológica que afirma ser o *leigo-pobre* sujeito da sua própria condição eclesial e social[14]. E, conseqüentemente, sujeito da reflexão teológica.

Há uma outra posição, que considera o leigo como sendo o cristão de *classe média*, que faz a opção pelos pobres. Esta segunda interpretação diz que o pobre, pela sua situação de pobreza, não é capaz de ser protagonista da história. Ele teria condições de assumi-la, a partir do momento em que fosse superada a sua situação de pobreza. São duas posições que terão implicações teológicas e pastorais diversas, dependendo de qual delas se assume, embora apresentem fundamentos e princípios comuns. Esta diversidade influencia na interpretação e na elaboração da "Teologia do Laicato", em perspectiva latino-americana.

---

(12) Sobre a opção pelos pobres: GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid, 1991[2]; VIGIL, J. M. (org.), *La opción por los pobres*, Santander, 1991 (textos de: J. SOBRINO, "Opción por los pobres y seguimiento de Jesús", pp. 33-46; L. BOFF, "Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo hoy", pp. 119-133); LEURIDAN, J. & MÚGICA, G., *Por que a Igreja critica os ricos?* São Paulo, 1982.

(13) PIXLEY, J. & BOFF, C., *Opção pelos pobres*, p. 159.

(14) "Vejo na emergência dos pobres o sinal mais característico para nós que vivemos na América Latina. Os pobres possuem uma força evangelizadora que revolucionará a pastoral e a organização da sociedade [...] Nossa mudança de lugar social é indispensável". (Cardeal D. Aloísio Lorscheider - Entrevista, *Vida Pastoral 146* [1989] 31; em ASSMANN, H., *Clamor dos pobres e "racionalidade" econômica*, p. 9).

Diante desta situação colocam-se vários problemas. O fato é que a própria teologia precisa libertar-se das formas de opressão que muitas vezes legitima. Só assim poderá contribuir para eliminar a opressão e a *desumanização* presente entre os pobrês na sociedade atual. É necessário fazer uma opção política prévia, que é a opção pelos pobres e por sua libertação. Ela possibilita uma reinterpretação da própria prática eclesial[15].

Esta proposta teológica, com sua leitura e opção política prévia, levou a repensar a palavra de Deus e a história da Igreja, revendo a maioria dos tratados teológicos. O fato é que os pobres não têm condições de realizar esta tarefa, cabendo a um grupo, que assume esta opção, o desafio de concretizá-la. Mas o que é propriamente a *opção pelos pobres*?

Torna-se necessário explicitar o que se entende pela expressão *opção pelos pobres*. Quem é o *pobre* e porque ele é entendido de maneira diferente pelos teólogos da libertação?

A chave hermenêutica fundamental da Teologia da Libertação é a *opção pelos pobres*. Só existe amor universal, no sentido cristão, na medida em que esta opção é assumida[16]. A opção por aqueles que sofrem um processo de opressão possibilita uma leitura evangélica capaz de *desideologizar* a teologia[17]. Esse é o papel da teologia - *que deve ser* - da libertação. Ela deve refletir, à luz da fé, a situação de opressão dos pobres e contribuir para que não vivam mais nessa situação de pobreza. Este trabalho só será feito quando o teólogo e a própria teologia assumirem verdadeiramente esta opção[18]. Ela se apresenta como *pré-requisito* para a leitura tanto da Bíblia como da realidade.

O pobre é entendido como lugar social, teológico e hermenêutico. Quem quiser refletir teologicamente na América Latina tem que levar em conta esta opção[19]. Os pobres são pessoas ou grupos

---

(15) SEGUNDO, J. L., *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*, p. 42.

(16) Já afirmavam J. Moltmann e J. B. Metz, entre outros teólogos europeus, dentro da perspectiva da "Teologia da Revolução". (ASSMANN, H., *Teología desde la Praxis de la Liberación*, pp. 76-89; SEGUNDO, J. L., *Liberación de la teología*, p. 102).

(17) SEGUNDO, J. L., *Liberación de la teología*, p.101.

(18) L. SEGUNDO, J. L., "La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio", *Sal Terrae 74* (1986) p. 481.

(19) SEGUNDO, J. L., *Teología Abierta. Reflexiones Críticas* (Tomo III), p. 149. O autor afirma que: "la opción por los pobres no es un tema de la Teología de la Liberación, sino la premisa epistemológica para interpretar la palabra de Dios". (ID., "La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio", p. 476).

explorados ou oprimidos, que estão completamente destituídos das condições mínimas de sobrevivência. Nesse sentido, não é possível um posicionamento *espiritualizante*. Essa é uma postura presente quando se fala de pobreza evangélica ou de "*opção preferencial pelos pobres*", como aparece no documento de "Puebla"[20]. Hoje, como no tempo de Jesus, muitos justificam a pobreza como se fosse uma condição necessária para o seu seguimento. Isso, com certeza, não faz parte da sua proposta, quando se entende a pobreza como carência dos bens necessários para a sobrevivência.

Na Conferência de "Puebla", os bispos assumiram a opção pelos pobres como "opção *preferencial* pelos pobres". Diante desta frase é necessário um posicionamento crítico. Existe o perigo de tirar a *conflitividade* do texto com a palavra *preferencial*[21]. A opção pelos pobres não pode negar a *conflitividade*. Até porque o próprio Jesus não deixou de enfrentá-la quando, na sociedade de seu tempo, se deparou com os grupos políticos que não aceitavam a realização do seu projeto de vida. Esta questão é debatida pelos teólogos da libertação, sem que se consiga um consenso a respeito. Os posicionamentos são divergentes no uso do termo *preferencial*. Mas, a opção pelos pobres está presente como pressuposto epistemológico e político em todos os teólogos da libertação e na teologia de muitos teólogos europeus. Ela é uma chave hermenêutica para entender a Teologia da Libertação. O que se pode perguntar é como se assume esta opção. No que diz respeito a ela e à problemática do laicato na Teologia da Libertação, torna-se uma questão de fundo que conduz toda a reflexão[22].

---

(20) SEGUNDO, J. L., *Teología Abierta. Reflexiones Críticas* (Tomo III), p. 119; ID., *Teología Abierta. Dios, Sacramentos, Culpa*, p. 181. J. L. Segundo, fazendo uma crítica ao "documento de trabalho" da Conferência Latino-Americana de Religiosos, coloca a mesma preocupação com relação à pobreza evangélica. Chama Jesus de "artesão de Nazaré", classificando-o como um homem de classe média, segundo a interpretação sociológica atual.

(21) SEGUNDO, J. L., "La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio", p. 475.

(22) "Aliás, na caminhada histórica da Igreja em direção dos pobres, muitos leigos anteciparam-se ou associaram-se aos pastores, especialmente os leigos que estavam mais ligados ao trabalho pastoral da Igreja (JUC, JEC, etc). E embora esse setor fosse de extração e de situação social "classe média", acabou assumindo uma prática de classe realmente popular". (J. PIXLEY - C. BOFF, *Opção pelos pobres*, 160).

2.2. A temática da *libertação*

Não existe ciência, enquanto tentativa de compreensão da realidade, que seja *neutra*[23]. Partindo deste fato, e considerando que toda reflexão está situada no tempo e no espaço, é sempre necessário fazer uma opção política prévia[24]. E isto vale também para a teologia. A pergunta que surge é de ordem prática e ética: qual opção política?

A Teologia da Libertação está preocupada com a *libertação* dos pobres, no sentido individual e social. Ela se apresenta como reflexão e sistematização da *práxis libertadora* dos cristãos[25]. Procurando ser coerente com sua missão, quer contribuir no processo de libertação, apresentando-se numa perspectiva crítica e *autocrítica*.

A Teologia da Libertação, enquanto reflexão sobre a *práxis*, procura ser um discurso sobre Deus na América Latina. O Continente vive um contexto de desigualdade social, gerador de "pobres cada vez mais pobres a custa de ricos cada vez mais ricos"[26]. Superando uma interpretação que entendia ser o desenvolvimento a solução para este problema, surgiu uma reflexão que mostrou a miséria e a desigualdade como conseqüência de uma situação de opressão, que deve ser eliminada, através de um processo de libertação.

Assim, na reflexão teológica latino-americana surgem as categorias *opressão* e *libertação* como expressões importantes para compreender a realidade social. Também são categorias bíblicas e teológicas, no sentido de que ajudam a compreender o projeto de Deus para a humanidade. Através delas, surgiu a leitura *exodal* como proposta da teologia latino-americana, que prioriza os textos bíblicos sobre a libertação do povo de Israel[27]. Neste contexto, a reflexão sobre a libertação tem uma conotação social, a partir das ciências humanas, e uma conotação

---

(23) Toda reflexão que se propõe alcançar o estatuto de ciência enquanto "[...] método de percepção - e isso é tudo que a ciência pode ter a pretensão de ser [...]" (BATESON, G., *Mente e Natureza. A unidade necessária*, p. 36), deve ter uma epistemologia que sustente seu conteúdo. Não há neutralidade na ciência. "La epistemología y la sociología del conocimiento nos han dado pruebas fehacientes de que no existe una escucha total, pura, neutra. Todo conocer comienza con un mundo de valores y experiencias de sentido determinadas. Toda interpretación es circular (o espiral)". (SEGUNDO, J. L., *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*, p. 41).

(24) SEGUNDO, J. L., *Liberación de la teología*, p. 109.

(25) SEGUNDO, J. L., *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 178.

(26) IOANNES PAULUS PP. II, "Eodem die, III Coetum Generalem Episcoporum Americae Latinae aperiens, allocutionem huiusmodi Ioannes Paulus II recitavit" III. 4, *AAS 71* (1979), p. 201.

(27) CROATTO, S., *Êxodo. Uma hermenêutica da liberdade*, São Paulo, 1981.

bíblica e *teologal*, a partir da Escritura e da Teologia. Mas, a reflexão teológica latino-americana enfatiza que o discurso sobre a libertação e, conseqüentemente, sobre a própria Teologia da Libertação, deve aparecer como momento segundo da práxis social e eclesial. O momento primeiro é o envolvimento nas próprias lutas de libertação.

Do ponto de vista do Magistério Eclesiástico, a libertação aparece sempre ligada à evangelização, enfatizando que uma não pode existir sem a outra[28]. Nesta relação entre evangelização e libertação, depara-se com um aspecto difícil de ser resolvido: o pobre é capaz de mobilizar processos de libertação, quando se apresenta numa situação de opressão? É possível fazer da *religiosidade popular* um meio de libertação e de conscientização humana e cristã?[29] Como entender as diversas formas de manifestação religiosa presentes no meio popular? Elas conduzem a uma libertação efetiva? São práticas que servem como "freio ou acelerador da libertação?"[30] Como situar a reflexão sobre o *laicato adulto* na perspectiva da libertação?

2.3. As comunidades eclesiais de base

Elas tornaram-se um modelo eclesial, no sentido de resgatar valores importantes da proposta cristã[31]. Nelas se estabelece uma relação coerente entre fé e vida, religião e política, indivíduo e sociedade. E se vive o fundamento evangélico das *bem-aventuranças* (Mt 5,3-12), através da prática da caridade, da oração em comum e do seguimento de Jesus.

---

(28) PAULUS PP. VI, Adhortatio Apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 25-39, *AAS 68* (1976), pp. 23-30 (cita: 1Jo 3,1.2; Rom 1,16; 8,14-17.29; Ef 2,8; Fl 3,20-21; S. AUGUSTINI, *Epistola* 229,2: *PL* 33, 1020; LG 48-51; GS 47-52; *Humanae Vitae*).

(29) "Sob alguns aspectos, o discurso religioso popular é modelar para a Teologia da Libertação, de modo que ela deve espelhar-se nele, sobretudo na sua pretensão de atingir o povo fiel simples em vista da libertação". (LIBÂNIO, J. B., *Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo*, p. 169). O próprio papa, no discurso de abertura da Conferência de "Santo Domingo", faz uma referência a esta preocupação, quando reflete sobre a religiosidade popular. (Cf. IOANNES PAULUS PP. II, Sancti Dominici, ineunte IV generali coetu episcoporum Americae Latinae [12-10-1992], *AAS 85* [1993] p. 817). É possível evangelizar a "religiosidade popular"?

(30) BOFF, L., *O caminhar da Igreja com os oprimidos*, p. 99.

(31) "As comunidades eclesiais de base constituem, sem dúvida, uma das mais fecundas realidades da Igreja latino-americana". (BEOZZO, J. O. [org.], *O Vaticano II e a Igreja Latino-americana*, p. 45). Sobre elas, existe uma vasta literatura: BALDISSERA, A., *CEBs, poder, nova sociedade*, São Paulo 1987; TEIXEIRA, F. L. C., *A gênese das CEBs no Brasil - elementos explicativos*, São Paulo, 1988; ID., *CEBs: bases teológicas*, Petrópolis, 1988; BOFF, L., *E a Igreja se fez povo - Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*, Petrópolis, 1986²; LEORATO, M., *CEBs, gente que se faz gente na Igreja*, São Paulo, 1988; "Comunidades Eclesiais de Base: Uma realidade eclesial construída pelo Povo", *SEDOC 14* (1981/82), pp. 86-91; RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. A., "A autoconsciência eclesial do leigo nas CEBs", *REB 43* (1983), pp. 513-532.

As comunidades eclesiais de base se apresentam como uma premissa eclesial e teológica fundamental para compreender a Teologia da Libertação na América Latina. Elas devem ser o *lugar* onde o cristão vive a sua fé e se insere nos movimentos de libertação. O seu surgimento se deu no momento em que a Igreja começou a se envolver mais efetivamente no processo social, assumindo a causa dos pobres. Este processo tem como referência a década de 60, quando foram se fortalecendo e adquirindo diferentes expressões, de acordo com a realidade e o contexto de onde surgiam[32]. Com expressões próprias em cada lugar, as comunidades eclesiais de base se apresentavam como um verdadeiro espaço eclesial, possibilitando uma *evangelização inculturada*[33]. Através das características da cultura local - com suas tradições populares, festas, atos religiosos -, propõe o Evangelho, tornando-se sujeito privilegiado da evangelização.

As comunidades eclesiais de base foram incentivadas e assumidas pelo Magistério Eclesiástico e pelos bispos da América Latina[34]. Foram reconhecidas, enquanto *comunidades*, como lugar de

(32) FERNANDES, L., *Como se faz uma Comunidade Eclesial de Base*, Petrópolis, 1984[3]; TEIXEIRA, F. L. C., "As Comunidades Eclesiais de Base no Brasil: traços explicativos de sua gênese", em DUSSEL, E. (org.), *Historia Liberationis*, p. 566.

(33) AZEVEDO, M., *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé. A realidade das CEBs e sua tematização teórica na perspectiva de uma evangelização inculturada*, São Paulo, 1986.

(34) A expressão *Igreja dos pobres*, utilizada por João XXIII, foi importante neste sentido. (IOANNES PP. XXIII, Nuntio Radiophonico *Universis catholici orbis christifidelibus, mense ante quam Oecumenicum Concilium sumeret initium* [11-09-1962], *AAS 54* [1962], p. 682). Alguns documentos do Concílio Vaticano II também apresentaram uma abordagem a respeito: cristologia do Cristo pobre, norma e modelo da *Ecclesia pauper* (LG 8, AG 5); *Ecclesia pauperum* (LG 23); Conselhos evangélicos (LG 42, 46); na análise fenomênico-crítica da situação de pobreza no mundo (GS 1, 9, 20, 27, 63). Foram temáticas importantes, que ajudaram no crescimento das comunidades eclesiais de base na América Latina. A expressão *Igreja dos pobres* foi empregada também por: IOANNES PAULUS PP. II, Litterae Encyclicae *Laborens Exercens* 8, *AAS 73* (1981), pp. 594-598. E na América Latina: Documento de "Medellín" -1968, XIV (*Pobreza na Igreja*); Documento de "Puebla" - 1979, nn. 27ss, 1140, 1141, 1142, 1145ss, 1156, 1158; Discurso de abertura da Conferência de "Santo Domingo: "En continuidad con las Conferencias de Medellín y de Puebla, la Iglesia reafirma la opción preferencial por los pobres" (IOANNES PAULUS PP. II, Sancti Dominici, ineunte IV generali coetu episcoporum Americae Latinae, n. 16 [12-10-1992], *AAS 85* [1993], p. 819); Documento de "Santo Domingo" - 1992, nn. 178-180, 275, 296, 302; PASTOR, F. A., "Optio praecipua pauperum", *Periodica 81* (1992), pp. 319-346. São textos que relacionam a Igreja com a opção pelos pobres, que culminou com a expressão *Igreja dos pobres*, sendo muitas vezes identificada com as comunidades eclesiais de base. Textos específicos sobre elas: PAULUS PP. VI, Adhortatio Apostolica *Evangelii Nuntiandi* 58; Documento de "Puebla" - 1979, nn. 640-641, 648; CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil*, 91-94 (n. 208, onde se apresentam alguns desafios). IOANNES PAULUS PP. II, Litterae Encyclicae *Redemptoris Missio* 51, *AAS 83* (1991), p. 298. Sobre a solidariedade com o pobre: Ibidem, 60, *AAS 83* (1991), pp. 308-309.

encontro e de solidariedade. Enquanto *eclesial*, manifestando uma verdadeira experiência de Igreja. E, *de base*, enquanto expressa uma prática de convivência, sustentada nas relações primárias de solidariedade e de partilha[35]. Elas contribuíram para a renovação de várias práticas na Igreja, tanto a nível ministerial e litúrgico, como na sua relação com o mundo.

Nesta renovação, um destaque importante é a efetiva participação do laicato, enquanto protagonista da ação eclesial e social, sendo reconhecida como um espaço do "*catolicismo de base leiga*"[36]. Mas como se concretiza essa participação do leigo na comunidade? Quem são os membros que fazem parte desta experiência? São a grande maioria dos pobres, ou um grupo que não se identifica *com* eles, mas que faz uma opção *por* eles? Nas comunidades não existe uma diferença entre o discurso e a prática social e religiosa? Não são os animadores, ou coordenadores, que têm mais consciência da necessidade da Igreja se inserir nas lutas de libertação? Não estaria o povo, entendido como a maioria da população carente, alheio aos problemas colocados pelos agentes das comunidades? O povo não procura apenas resolver os seus problemas, indo ao encontro de soluções *urgentes* e *imediatas*? Como compreender a relação entre as comunidades, a religiosidade popular e os movimentos de libertação? Estas são algumas questões que não podem deixar de ser consideradas para a elaboração da "Teologia do Laicato", em perspectiva libertadora, tendo como referência o *laicato adulto*[37].

Outro aspecto importante a ser considerado é que o fundamento das comunidades eclesiais de base é o próprio Jesus Cristo[38]. Assim, na América Latina surge uma cristologia a partir dos

---

(35) Outro aspecto utilizado como referência para a compreensão das comunidades eclesiais de base são as quatro notas da Igreja: una, santa, católica e apostólica. As notas foram apresentadas no Concílio de Constantinopla, no ano de 381. (SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, pp. 114-116).

(36) RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. A., "A posição do leigo nas comunidades eclesiais de base", *SEDOC 9* (1976), pp. 286-291. Textos relacionados ao tema: ID., "O catolicismo tradicional do povo" (Ibidem, 291-295); Pereira, A. S., "Participação dos Leigos nas Decisões da Igreja. Consciência e práxis das CEBs (V)", *REB 51* (1991), pp. 65-84; IOANNES PAULUS PP. II, "Mensagem aos líderes das Comunidades de Base do Brasil", *SEDOC 13* (1980), pp. 269-272; GOMES, P. G., "A Autoconsciência Eclesial do Leigo nas CEBs", *REB 43* (1983), pp. 513-532.

(37) Documento de Santo Domingo - 1992, n. 103.

(38) SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 104. O autor faz uma distinção entre o modelo de Igreja "grande instituição" e "rede de comunidades": Ibidem, pp. 138-142. Sobre esta mesma temática: MUÑOZ, R., "La funzione dei poveri nella chiesa", *Concilium 13* (1977), pp. 546-557.

pobres, que não deixa de se sentir desafiada pelas questões apresentadas acima.

Pergunta-se pela importância de Jesus para a América Latina. Ele ainda interessa aos pobres do Continente? Em que sentido? Essa preocupação fez com que se resgatasse a figura do *Jesus histórico*. Como ele se relacionou com os grupos judaicos de seu tempo? Com a classe rica do clero e da aristocracia leiga? Com os *escribas*, considerados os doutores da lei; ou com os *fariseus*, que faziam parte de um movimento de orientação leiga e *anti-sacerdotal*? Com a "comunidade da aliança", chamada de *essênios*? Ou com o grupo dos *zelotas*?[39]

Esta temática é importante por mostrar que Jesus não tinha a preocupação em resolver o problema da relação entre sacerdócio e laicato, mas sua preocupação era de denunciar o que não estava de acordo com o projeto de justiça, proposto pelo Deus do Reino e pelo Reino de Deus. Isto implica na necessidade de se fortalecer a opção pelos pobres, como critério evangélico da prática cristã, tendo como ponto de partida a vivência da fé em comunidade, visando a libertação integral da pessoa humana.

CONCLUSÃO

A Igreja assumiu um sério compromisso consigo própria e com a sociedade, a partir da valorização dos cristãos leigos e leigas. Eles são chamados a serem uma presença atuante em vários campos da vida eclesial e social. A realidade eclesial apresenta muitas iniciativas que confirmam a importância dada pelo Concílio Vaticano II ao tema, sendo concretizados vários projetos nos diferentes níveis, principalmente eclesiais e, também, políticos e sociais.

Considerando a realidade brasileira, o processo de participação e conscientização dos leigos e leigas cristãos acompanhou os avanços conciliares e a reflexão teológica desenvolvida na América Latina. Foi um processo cujas raízes podem ser encontradas através de iniciativas como a *Ação Católica especializada* (principalmente, a *Juventude Universitária Católica* - JUC). Mas, sem desconsiderar toda a evolução deste processo é necessário fazer um *corte* na história e

---

(39) ECHEGARAY, H., *A Prática de Jesus*, Petrópolis 1990³, pp. 69-109.

apresentar alguns aspectos importantes, que caracterizam o momento atual, quanto à reflexão sobre o laicato no contexto brasileiro.

Nos dias 22 de abril a 1º de maio de 1998, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) realizou a sua 36ª Assembléia Geral. O tema central, que norteou o maior tempo da Assembléia, foi a questão do laicato e sua participação na Igreja e na sociedade. Com o tema - *Missão e ministérios dos leigos e leigas cristãos. O serviço à vida e à esperança* -, os bispos procuraram refletir sobre o papel e a forma de participação que têm os cristãos leigos e leigas na realidade eclesial e social[40].

Foi elaborado um texto provisório, cuja aprovação oficial aconteceu somente na 37ª Assembléia Geral de 1999, com a redação definitiva - *Missão e ministérios dos leigos e leigas cristãos* (Documentos da CNBB - n. 62) -, apresentando a mesma estrutura do texto anterior.

O futuro da Igreja passa pela participação e conscientização do laicato, que é chamado a evangelizar com renovado ardor missionário, superando toda forma dicotômica e autoritária de poder na Igreja. Na eclesialidade do *Povo de Deus* não existe lugar para posturas sectárias e individualistas. Todos são chamados, a partir do compromisso batismal, a "construir" uma Igreja cada vez mais solidária, na qual se manifestem verdadeiras posturas de comunhão e participação. Uma Igreja que seja sinal da presença de Deus no mundo. Mas, para que esse ideal se concretize torna-se necessário um *laicato adulto*. Chegou o momento de unir as forças e trabalhar para a realização deste projeto comum. O documento apresentado, como todos os demais elaborados pelo Magistério Eclesiástico, se propõe a ser uma iniciativa neste sentido.

---

(40) O fruto deste trabalho foi a elaboração de um documento, cujo título é o mesmo do tema apresentado, e que foi publicado na coleção *Estudos da CNBB*, n. 77. O texto apresenta um conteúdo provisório, e procura aprofundar a questão da missão e dos ministérios conferidos aos leigos(as), considerando o contexto brasileiro. Tendo como referência a reflexão conciliar e os documentos episcopais latino-americanos (*Medellín*, *Puebla* e *Santo Domingo*, principalmente), propõe um estudo a partir de três momentos: a) desafios e sinais dos tempos (VER); b) a missão do povo de Deus (fundamentos teológicos: JULGAR); c) comunidade em missão (diretrizes para a evangelização: AGIR). Merece destaque a reflexão teológica e magisterial. Ela reflete sobre questões importantes, relacionadas às idéias de *missão* e de *Povo de Deus*, retomando a compreensão conciliar (*Lumen gentium*, cap. II). Também apresenta a Igreja numa perspectiva de comunhão e toda ministerial.

Ainda com respeito à "Teologia do Laicato", é necessário saber que muita coisa precisa ser desenvolvida, tanto no aspecto teológico, quanto nos aspectos eclesial e pastoral. A prática da Igreja apresenta desafios que precisam ser enfrentados. Muitos elementos devem ser analisados, avaliados e aprofundados. A questão do laicato é um deles; só quando houver uma verdadeira e profunda compreensão desta temática, relacionando-a com a teologia da América Latina, de modo particular, a Igreja terá condições de enfrentar os desafios do mundo atual, com serenidade, competência e espírito de solidariedade, principalmente para com os mais pobres da sociedade.

O Prof. Sávio Carlos Desan Scopinho é Doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e Professor de Teologia no ITCR da PUC-Campinas.

E-mail: sabaras@uol.com.br

A UNIVERSIDADE CATÓLICA NOS DOCUMENTOS DA IGREJA

Márcio Roberto Pereira Tangerino

INTRODUÇÃO

Neste artigo, queremos mostrar como a Universidade Católica é pensada em documentos da Igreja, sejam estes emanados de uma conferência de bispos, de seus representantes ou do próprio Papa.

Faremos aqui um breve esboço histórico da realidade em que ela nasceu no Brasil e, em seguida, analisaremos como ela aparece nos principais documentos de referência da América Latina e do Brasil. Partiremos do Concílio Vaticano II, de caráter universal, e passaremos a analisar três documentos do CELAM - Medellín, Puebla e Santo Domingo - pelo significado que tiveram e têm historicamente. A explicitação dos conteúdos destes documentos será sempre acompanhada por uma rápida ilustração do contexto sócio-econômico-político e eclesial que os envolveram em suas gêneses.

Na parte final, faremos algumas considerações sobre o Documento de Buga e da Constituição Apostólica sobre as Universidades Católicas do Papa João Paulo II.

À guisa de conclusão, mostraremos alguns dos impasses que as Universidades Católicas enfrentam hoje para clarear seu perfil institucional e se diferenciar das outras universidades particulares.

1. UM POUCO DA HISTÓRIA

É ampla a literatura que analisa as relações entre Igreja e Estado no Brasil[1]. Sabemos pois, que desde a chegada dos portugueses

(1) Ver principalmente HOORNAERT, E. et alii, *História da Igreja no Brasil – primeira época*, 1979.

no Brasil até o ano de 1889, quando se deu a proclamação da República, essas relações foram consonantes. Através do acordo do "padroado régio", em troca de garantir o monopólio religioso do catolicismo no Brasil a coroa portuguesa detinha amplos poderes sobre a instituição Igreja católica. Essa união, com raros momentos de conflitos, permaneceu quase que inalterada mesmo depois da independência do Brasil em relação a Portugal.

Dado o caráter positivista da 1ª Constituição Republicana de 1891, foi consagrada na Carta Magna do país a separação entre Estado e Igreja. Todos os privilégios que a Igreja detinha foram abolidos. Os padres deixavam de ser subvencionados pelo Estado, o casamento religioso perdia efeito civil, as escolas católicas perderam subsídios, os cemitérios passaram para a administração pública, entre outros.

Nestas circunstâncias havia dois caminhos diferentes que podiam ser percorridos. Um, aquele preconizado pelo padre Júlio Maria, que indicava uma aproximação da Igreja junto ao povo. Outro, aquele que, de fato, a Igreja seguiu nas décadas seguintes, qual seja, o de recuperar os privilégios que havia perdido. O artífice dessa empreitada foi reconhecidamente o Cardeal Leme.

Desde quando era bispo de Olinda e Recife, de 1916 a 1921, D. Sebastião Leme advogava a necessidade da Igreja evangelizar as elites da sociedade brasileira, no sentido de influenciar a totalidade da população brasileira, "de cima para baixo". Quando foi transferido para a arquidiocese do Rio de Janeiro, em 1921, como coadjutor do Cardeal Arcoverde, pode pôr em prática aquilo que intencionava.

A criação, em 1922, do centro D. Vital, com a finalidade de formar uma *intelligentsia* Católica; depois, na década de 30, a fundação da Liga Eleitoral Católica (LEC) e também dos Círculos Operários, em 1932, mais a promulgação dos Estatutos da Ação Católica Brasileira (ACB), em 1935, somados ao fato que, por influência direta da LEC, a Constituição de 1934 praticamente devolvia à Igreja tudo o que a mesma havia perdido por ocasião da proclamação da República, praticamente assegurava o processo de restauração católica.

Acontece que, expresso nos ideais dos representantes da Igreja, clérigos ou não, estava a idéia de se fundar no Brasil uma Universidade Católica. Preocupação que estava presente em Cândido Mendes de Almeida em 1866 (Cf. Estudos da CNBB, nº 56, p. 35) e que se renovou em discurso de D. Leme em 1916.

Efetivamente, em meio a muitas tentativas anteriores, foi só em 1940 que foi fundada a PUC do Rio de Janeiro (foi reconhecida como Universidade em 1946) e em 1946 fundada a PUC de São Paulo[2]. Não resta dúvida, portanto, que desde seu embrião a Universidade Católica está vinculada ao projeto de restauração católica, à defesa da fé cristã num mundo que se secularizava rapidamente, mas sobretudo, com a República, ganhava contornos laicizantes e anticlerical.

Na opinião do sociólogo Luiz Roberto Benedetti[3], a PUC de São Paulo se opõe ao modelo francês da Universidade de São Paulo. Enquanto esta encarnava uma proposta vanguardista (iluminista/racional) de ser meio decisivo para a transformação da sociedade, a PUC advogava um papel apologético, de defender a Igreja e a religião em meio a um campo específico (a cultura superior). Pensava-se a sociedade num modelo de civilização cristã, uma neocristandade.

Podemos afirmar que, de fato, as Universidades Católicas do Brasil começam a nascer quando o contexto sócio político econômico e eclesial que as ensejara estava começando a ruir.

O fim da 2ª guerra mundial, o processo de industrialização e a rápida urbanização das região sudeste do Brasil lançaram à Igreja novos desafios que vão marcá-la profundamente na década de 50. O avanço do protestantismo, a formação de uma classe operária mais numerosa e consistente, a multiplicação dos problemas sociais no campo e nas cidades exigirão da Igreja uma nova postura.

A respostas aos novos desafios vêm da mudança de orientação da Ação Católica (que abandona o modelo italiano e assume o belga/francês) e da fundação da CNBB em 1952 (o que dará uma unidade de ação para o episcopado brasileiro). Isso permitirá, não uma ação monolítica, mas coordenada, no sentido de responder aos problemas que a realidade colocava.

Muitas inovações pastorais foram feitas ao longo da década de 50, que não vem ao caso analisá-las agora, e podemos afirmar que tiveram uma conotação política bastante acentuada, principalmente ao que se refere às ações dos vários segmentos da Ação Católica, com destaques para JEC, JOC e JUC. Também não podemos ignorar as

(2) Para um aprofundamento neste assunto ver o excelente trabalho de CASALI, A., *Elite Intelectual e restauração da Igreja*, 1995.

(3) Cf. BENEDETTI, L. R. *Universidade Católica*, p. 6.

inovações pastorais de setores do episcopado no sentido de atenuar os problemas sociais de parcelas consideráveis da sociedade brasileira.

São essas experiências, somadas às inovações eclesiológicas e teológicas do Concílio Vaticano II, mais a assembléia do CELAM em Medellín, na Colômbia, que abriram a brecha histórica que permitiu, no Brasil e em outros países da América Latina, o nascimento de uma Igreja Popular, não desprezando aqui o fato de muitos países do continente se encontrarem, naquele momento histórico, sob ditaduras militares. Pelo contrário, isso teria ajudado a forjar uma unidade de ação da Igreja, especialmente no Brasil.

Mas, e a Universidade Católica?

Neste ponto, é interessante observarmos o que os documentos oficiais da Igreja afirmavam a respeito. Será que a alteração de contexto sócio-político-econômico e eclesial teria provocado alterações substancias com relação ao papel que ela deveria ter nesta nova conjuntura?

2. A UNIVERSIDADE CATÓLICA NOS DOCUMENTOS OFICIAIS DA IGREJA

2.1. O Concílio Vaticano II

Se o Concílio Vaticano II trouxe uma série de mudanças no sentido de adaptar a Igreja aos desafios do mundo moderno, entre as quais o diálogo respeitoso com o ateísmo, a afirmação do sacerdócio comum dos fiéis e a compreensão da Igreja como sendo todo o povo de Deus, no que se refere às universidades católicas não há aí nada que mereça ser destacado como uma novidade que se sobressai no conjunto de seus documentos.

O documento conciliar que trata o assunto é a Declaração *"Gravissimum Educationis"*. Aí, nos números de 1523 a 1530 observa-se a preocupação da Igreja em relação às mesmas. Afirma-se a necessidade da autonomia das ciências, dos métodos próprios de cada uma delas, da liberdade de pesquisa e que a fé e razão colaborem para uma só verdade (Cf. § 1523).

Fala também da necessidade de acompanhamento espiritual dos estudantes, tanto daqueles que estudam nas Universidades Católicas como nas não confessionais. Aponta ainda para a necessidade de cooperação mútua entre as várias ciências.

Na Constituição Pastoral *"Gaudium et Spes"* § 399 afirma-se: "Deve-se, portanto, tender a que os homens, cujas forças de inteligência o possibilitem, possam elevar-se aos estudos de nível superior (....)." Isso, porém, não implica nenhuma exigência específica no sentido de que a Universidade Católica tenha que colocar esse problema como sendo seu.

2.2. O Documento de Medellín

Da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada na cidade colombiana de Medellín, no ano de 1968, resultou o documento denominado *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*, mais conhecido como Documento de Medellín.

Nele, chama a atenção a denominada opção preferencial pelos pobres. Os bispos apontavam para o fenômeno da pobreza utilizando como mediação de análise as ciências do social, notadamente a sociologia e a economia. Essa novidade apontava para diferenças significativas entre a realidade dos países latino-americanos e a dos países desenvolvidos. Assessorados por teólogos progressistas, depois denominados como artífices da Teologia da libertação, os bispos apontam para as gritantes desigualdades sociais de nossa realidade. Embasados pela sociologia, com tônica na teoria da dependência, de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Falleto, os mesmos bispos mostravam que a pobreza e miséria da América Latina não eram apenas uma etapa no desenvolvimento econômico de nossos países, mas sim fruto de uma relação de interdependência de economias periféricas exploradas pelas economias centrais, produtoras de tecnologias.

Neste documento, também aparecem as chamadas Comunidades Eclesiais de Base, como sendo uma nova forma de estruturação da Igreja; mas, sobre as Universidades Católicas não encontramos nada além de referências esparsas.

No 2º capítulo, chamado PAZ, encontramos, no nº 25, a seguinte afirmação: "Procurar que em nossos colégios, seminários e

universidades se forme um sadio sentido crítico da situação social e se fomente a vocação do serviço". Apela-se, nos parágrafos anteriores, para que tenhamos consciência de que a paz brota da justiça.

No capítulo 4, dedicado à educação, encontramos mais algumas referências às Universidades Católicas. No nº 6, aponta-se para a insuficiência do diálogo entre Teologia e as outras ciências. O nº 21 lembra às Universidades Católicas que devem ser antes de tudo universidades, consagradas ao ensino e à pesquisa e que a busca da verdade deve envolver todos os alunos e professores. Já no nº 30, encontramos a afirmação de que ao invés de criar novas Universidades Católicas a Igreja deve cuidar para melhorar as já existentes.

Seguindo o que a Igreja da América Latina denomina de uma orientação pós-conciliar, os bispos afirmam, no nº 29, que no campo da educação não se pode contrapor escola confessional e não-confessional, particular e oficial, mas que deve haver colaboração de todos em "benefício da comunidade universal dos homens".

Entendemos que aqui há uma novidade, a Igreja se percebe como uma instituição no mundo e ao seu serviço. Influenciados pelas orientações do Concílio, os bispos parecem abandonar o cunho apologético da defesa da fé católica, preocupados, neste momento, mais com a problemática social.

2.3. O documento de Puebla

Depois de 11 anos, os bispos da América Latina voltam a se reunir em assembléia, nesta ocasião, na cidade de Puebla, no México. Era o ano de 1979, início do pontificado do atual Papa João Paulo II. A Igreja popular parecia consolidada. No Brasil multiplicavam-se as CEBs, a Pastoral no Mundo do Trabalho (PMT) organizava os operários para lutar pelos seus direitos, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) se fortalecia, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) conseguia suas primeiras vitórias na demarcação das terras indígenas. Apesar da combatividade dos setores mais conservadores do episcopado, poucos acreditavam que a Igreja pudesse retroceder em relação à sua postura popular e progressista (em outros trabalhos[4], mostramos em detalhes os limites da prática da Igreja Popular, seus problemas "extra" e "intra ecclesia").

(4) Cf. TANGERINO, M. R. P., *A política da Igreja no Brasil*, 1997. Idem, *Os impasses da prática política da Igreja Popular,* 1998.

Uma primeira e apressada leitura do documento intitulado "A evangelização no presente e no futuro da América Latina" (Documento de Puebla), parecia confirmar a rota indicada pela conferência de Medellín. A opção preferencial pelos pobres continuava saliente, as CEBs apareciam amplamente enfatizadas e a análise da realidade latino-americana parecia muito pertinente.

Em relação à Universidade Católica, depois de uma breve análise sobre as universidades em geral, no nº 1059 temos: "Num mundo pluralista, não é fácil para ela manter a própria identidade. Ela cumprirá sua função, enquanto católica, descobrindo 'o seu significado último e profundo em Cristo, na sua mensagem salvífica que abarca o homem em sua totalidade' (...). Enquanto universidade, procurará sobressair pela honestidade científica, pelo compromisso com a verdade, pela preparação de profissionais competentes para o mundo do trabalho e pela pesquisa de soluções para os problemas mais angustiantes da América Latina".

As idéias de honestidade e competência profissional para soluções de problemas são realçadas como fazendo parte da identidade da Universidade Católica e, no nº 1062, afirma-se que a mesma deve ter uma estrutura flexível para ofertar "cursos especializados", "educação continuada para adultos" e "extensão universitária com oferta de oportunidades e serviços para marginalizados e pobres".

Parece-me importante salientar aqui que, se a Universidade Católica não é o lugar dos pobres, pelo menos pode prestar-lhes serviços, ou ainda formar profissionais que respondam aos problemas "mais angustiantes da América Latina", o que seria igual a dizer, e acredito que não estou forçando uma interpretação própria pelo inteiro teor do documento, problemas ligados à miséria no continente.

2.4. O Documento de Santo Domingo: 1992

Aqui uma nova mudança de conjuntura havia se delineado. As ditaduras militares da América Latina foram caindo paulatinamente ao longo da década de 80. No Brasil, a sociedade civil organizada havia conseguido, ainda no regime militar, que estes fizessem concessões na linha de maior participação democrática.

Em meados dessa década, conseguimos a restauração do Estado de direito. As forças organizadas da sociedade haviam ampliado enormemente o campo de participação das classes populares na condução

dos destinos do país. Novos partidos políticos, criação de Centrais Sindicais, a campanha pelas eleições diretas para presidente da República, eleições constituintes, enfim, os movimentos sociais conseguiram vitórias importantes nesta conjuntura.

No campo econômico, os Estados Unidos e Inglaterra começavam impor ao mundo a vertente neoliberal. Opção que o Brasil só viria a fazer a partir dos anos 90, mas que já havia sido feita por outros países de nosso continente. Isso fez acentuar ainda mais, no âmbito mundial, a distância entre países pobres e ricos. Por outro lado, o fim do socialismo real trazia consigo a falsa idéia de onipotência do capitalismo e realçava a vocação dos Estados Unidos em se imiscuir em problemas internos de outras nações, principalmente quando entendia que seus interesses estavam em jogo. Isso também desestabilizou os partidos de esquerda que, sem um horizonte histórico palpável, faziam concessões diversas para continuarem sobrevivendo.

Internamente, na Igreja, foi se consolidando um modelo mais centralizador. A política do papa João Paulo II colocava limites à ação da chamada Igreja Popular, freava a Teologia da Libertação, adotava novos critérios para a escolha de bispos, alterava a natureza das Conferências Episcopais, cessava as novas experiências de formação dos seminaristas, instituía o Novo Código de Direito Canônico e fazia publicar o Novo Catecismo da Igreja católica, entre outras coisas.

Em 1992, em Santo Domingo, se realiza a 4ª Conferência Episcopal Latino- Americana. O documento emanado desta assembléia tem por título "Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã" e tem como eixo fundamental, a nortear suas propostas, uma preocupação em definir uma identidade de Igreja para o século vindouro. Desloca-se a ênfase das questões sociais para a questão da cultura. Não que as questões sócio-econômicas deixem de ser abordadas, aliás o documento contempla uma boa análise do neoliberalismo, mas a tônica está em uma "nova evangelização", em acentuar e fazer encarnar os valores cristãos na cultura.

Em relação à Universidade Católica um único parágrafo a contempla, o de nº 268. Este afirma que seu papel é o de "realizar um projeto cristão de homem" e de estar em diálogo "com o Humanismo e com a cultura técnica". *"Só assim poderá apontar soluções para os complexos problemas não resolvidos da cultura emergente e para as novas estruturações sociais, como a dignidade da pessoa humana, os direitos invioláveis da vida, a liberdade religiosa, a família como primeiro*

espaço para o compromisso social, a solidariedade nos seus distintos níveis, o compromisso próprio de uma sociedade democrática, a complexa problemática econômico-social, o fenômeno das seitas, a velocidade da mudança cultural".

Como se observa, a exemplo dos documentos de Medellín e de Puebla, explicitam-se ainda as questões econômicas e sociais mas a ênfase está na cultura que é citada duas vezes: "cultura emergente" e "mudança cultural". Interessante também, neste parágrafo, é a presença do "fenômeno das seitas" aparecer como um "complexo problema". Problema para quem? Para a Igreja? Para a Universidade católica?

Enfim, no documento de Santo Domingo se denota claramente a crise de identidade que vive a Igreja Católica (crise que na verdade atinge todas as instituições sociais na chamada pós-modernidade), e a tentativa de se forjar uma nova identidade.

Lendo os documentos do Concílio e os documentos do CELAM nos números em que se referem às Universidades Católicas, acima explicitados, percebe-se que nem sempre há uma sincronia imediata entre as situações estruturais, ligadas à economia, sociedade e cultura, com as preocupações eclesiais emanadas pela leitura que os bispos faziam daquelas realidades históricas. Sobretudo se analisarmos com cautela os documentos de Medellín e Puebla, pois ali, onde se enfatizava mais as questões sócio-político e econômicas, e a pobreza e miséria recebiam especial atenção, a questão das Universidades Católicas parece bastante marginal. Isso, talvez pela consciência de que as mesmas universidades estavam muito longe de se preocuparem com esta realidade ou ainda, somado a isto, pelo fato de que as universidades, sejam elas públicas ou particulares, confessionais ou não, não são lugares das classes populares.

3. O DOCUMENTO DE BUGA E A CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA *EX CORDE ECCLESIAE*

Optamos por deixar estes documentos para o fim para não ficarmos presos apenas a uma ordem cronológica, e por terem, ambos, se tornado marcos referenciais sobre o papel da Universidade Católica. Aqui, trata-se de dois contextos eclesiais muito diferentes, mas não só isso. São dois contextos sócio-políticos e econômicos diferentes e duas realidades geográficas também diferentes. Ainda que se considere que

as relações entre Vaticano e conselhos episcopais sejam harmoniosas, ou, pelo menos, consonantes com relação ao papel que a Igreja deve desempenhar em distintas realidades e/ou momentos históricos, é de se supor que, pelo menos no âmbito dos pronunciamentos oficiais, documentos de Conferências Episcopais, de Sínodos (pelo espírito de hierarquia e disciplina interna), haja uma unidade doutrinal profunda.

Sendo assim, o documento de Buga deve ser localizado naquele contexto que descrevemos anteriormente, no imediato pós-concílio e às vésperas da conferência de Medellín. O espírito de renovação inquietava o mundo e a Igreja. As novidades introduzidas pelo Concílio (já mencionadas acima) e os desafios da realidade latino-americana pediam uma ação mais eficiente da Igreja nesta realidade.

3.1. O Documento de Buga

Em fevereiro de 1967, na cidade colombiana de Buga, tem lugar o seminário convocado pelo Departamento de Educação do CELAM, de onde se originou o documento em questão. Aí se explicita uma visão cristã de cultura, a necessidade do diálogo interdisciplinar, a missão da Igreja na Universidade e, depois, nos capítulos 3 e 4, se debruça sobre o tema das Universidades Católicas e sobre suas responsabilidades naquele contexto.

Assim, o documento afirma que uma universidade para ser Católica deve, antes de tudo, ser uma universidade e, para tanto, faz a seguinte afirmação: *"Uma universidade que pretende sê-lo de fato não pode reduzir-se a formar profissionais. Condenar-se-ia, cedo ou tarde, a um imediatismo pragmático e medíocre. A universidade deve ser, necessariamente, cultivo sério e desinteressado da ciência"* (Cf. cap. 3, nº 2, letra a). Ainda, nesta mesma passagem, se afirma que a mesma "deve responder às interrogações e angústias mais profundas do homem e da sociedade".

A seguir, fala do diálogo entre as ciências, do qual redundará uma cultura autêntica, e propõe, internamente, um diálogo institucionalizado. *"Este diálogo não seja apenas teórico, mas encarnado nas estruturas concretas da Universidade"*. O diálogo horizontal garantirá o contato entre as várias ciências, institutos, faculdades, professores e alunos. Em relação ao diálogo vertical o documento afirma: *"Célula viva da Universidade é o professor-aluno. É fundamental que esta célula tenha a devida representação nos organismos que orientam a marcha da*

Universidade. Concretamente, isto supõe que não poucas universidades devam mudar sua estrutura de poder. Todo monarquismo estatal, eclesiástico ou de qualquer outro gênero, contradiz a essência da Universidade. As autoridades universitárias devem representar verdadeiramente as referidas células vivas. Por isso mesmo estas devem eleger aquelas" (Cap. 3, nº 2, letra c).

Como se observa, a Igreja colocava exigências para si mesma no tocante à estruturação de suas Universidades. A ausência de democracia em muitas instituições da sociedade civil e de muitos Estados da América Latina parecia fazer aparecer esta exigência nas instituições universitárias ligadas à Igreja, já que a mesma lutava por isto em outros âmbitos.

Em seguida o documento aponta para o vínculo que a universidade tem que manter com a sociedade onde está inserida sob pena de desumanização da ciência e da técnica. *"Diante dos graves problemas do mundo e, de modo especial, dos trágicos problemas sociais da América Latina, a universidade não pode permanecer marginalizada. Tem a obrigação de conhecer e diagnosticar a realidade social em que se move e a que pertence"* (cap.3, nº 2, letra d).

Com relação ao caráter "católico" da universidade, diz o documento que ele deve ser *a inspiração, a alma* da própria universidade (Cf. cap.3, nº 3, letra b), e por isso deve se entender "o diálogo institucionalizado entre a ciência, a técnica e as artes, de um lado, e de outro, a filosofia e a teologia" (Ib.).

A preocupação com a qualidade de suas atividades também se faz presente quando se afirma: *"É fundamental que as Universidades Católicas se destaquem, não só pelo nível científico e teológico, mas também pelo espírito de diálogo, liberdade, respeito à pessoa, e compromisso claramente assumido em favor da sociedade: numa palavra, destaquem-se pelo espírito autenticamente universitário"* (cap. 3, nº 4, letra a).

A riqueza deste documento não se esgota aí. No capítulo 5, que trata de indicações práticas, na letra C, faz recomendações para melhorar as Universidades Católicas existentes. Entre estas recomendações podemos destacar a que sugere que a maior parte dos professores seja contratada por tempo integral; a que estabelece áreas de prioridade de formação de acordo com a realidade local, dando ênfase às ciências sociais, matemáticas e educacionais; a que reconhece os

direitos dos sistemas organizativos e de representações dos membros da comunidade universitária; a que propõe rever a estrutura de poder da Universidade, entre outros.

O documento de Buga era, com certeza, aquele que melhor espelhava a realidade das Universidades Católicas da América Latina. Era a referência necessária para todos que queriam entender o que pretendia a Igreja com suas universidades e também o horizonte onde estas deveriam se espelhar, no sentido de cumprirem sua finalidade.

3.2. A Constituição Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*

Este documento do Papa João Paulo II tem se tornado uma referência fundamental para se compreender as mudanças pelas quais as Universidades Católicas vêm passando. Não é de desconhecimento de ninguém que as universidades da Igreja estão passando por profundas transformações. Muitas delas exigidas pela nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação, mas aproveitando carona nestas exigências, muitas universidades confessionais católicas estão tratando de fazer uma "adequação" a este documento pontifício.

No geral, o documento do Papa é bastante aberto e, em alguns pontos, não foge das posturas mais avançadas dos documentos regionais da Igreja que analisamos acima. Há referências precisas sobre a autonomia da cultura humana e das ciências, como também ênfase na liberdade para a pesquisa acadêmica (nº 29), explicita a preocupação para que haja empenho para um profundo diálogo entre fé e razão (nº 17), coloca em relevo a necessidade da interdisciplinaridade (nº 20). Inserida na sociedade ela terá a responsabilidade de estudar e equacionar seus principais problemas, que vão da política até a uma repartição mais equânime das riquezas do mundo (cf. nº 32).

Além de fomentar a busca pela justiça social o documento desafia as universidades católicas a buscarem meios para *"tornar a educação universitária acessível a todos aqueles que dela possam tirar proveito, especialmente os pobres ou os membros dos grupos minoritários, que dela foram tradicionalmente privados"* (nº 34).

O conjunto do documento parece ser de continuidade a uma reflexão que fora sistematizada no documento de Buga, percebe as

contradições sociais onde as universidades estão inseridas e parece estar mais a serviço da sociedade do que preocupado com a reprodução dos interesses institucionais. Mas o fato de ser uma Constituição Apostólica, e na II parte apresentar normas gerais que deverão disciplinar a vida de todas as Universidades Católicas, remete a uma prática centralizadora que contraria frontalmente o "espírito" do Documento de Buga.

Sim, a realidade é outra. A Igreja que, depois do Concílio, sob o papado de Paulo VI, descentralizava para governar, dando ampla autonomia para as Conferências Episcopais do mundo todo, passa a se reorganizar num modelo centrípeto. Afirmando que as disposições normativas do documento estão baseadas no Código de Direito Canônico, a Santa Sé declara seu direito de intervir em qualquer universidade, instituto ou escolas católicas do mundo todo (cf. artigo 1, § 1, das normas gerais do documento).

Neste sentido o documento *Ex Corde Ecclesiae*, deve ser lido não só por aquilo que está explicitado mas também pelo contexto eclesial que lhe deu origem (que já analisamos aqui quando situamos o documento de Santo Domingo). Observe, por exemplo, o § 4 do artigo nº 4, no qual se afirma que *"(...) para não pôr em perigo tal identidade católica da universidade ou do instituto superior, evite-se que os professores não católicos venham a constituir a maioria, dentro da instituição, a qual é e deve permanecer católica*".

Ora, o próprio parágrafo citado diz que os não católicos, sejam eles professores ou alunos, de outros credos religiosos ou sem profissão de fé, "devem reconhecer e respeitar o caráter católico da universidade". Este critério por si só já não seria capaz de garantir a identidade católica da universidade?

É claro que esta parte normativa, por conseqüência, pode ofuscar o conteúdo da primeira parte do documento, que é muito atualizado e com uma reflexão instigante. A força da lei pode fazer que o "católico" da universidade se sobressaia não pela preocupação com o saber, com os problemas sociais, com o diálogo institucional, tão salientados por este documento, bem como pelos outros documentos aqui estudados, mas pela caça aos culpados por quaisquer problemas que possam afetar as universidades católicas.

CONCLUSÃO

São muitos os problemas que a Universidade Católica enfrenta nos dias atuais. Muitos deles estão ligados à própria natureza daquilo que denominamos Universidade, enquanto instituição, num país chamado Brasil. Deste lado da questão, a Universidade tem sofrido diretamente a ingerência do Ministério da Educação, uma remodelação seguindo os critérios da Lei de Diretrizes e Bases da Educação e, de forma mais abrangente, sofrido com o modelo econômico posto em prática pelo atual presidente Fernando Henrique Cardoso.

De outro lado, a natureza Católica da Universidade padece de uma ausência de identidade que possa distingui-la de outras Universidades particulares. A autodenominação "comunitária", que permite à mesma pleitear recursos públicos junto às agências de fomento à pesquisa, ou ao MEC, não a tem livrado de contradições entre aquilo que diz pretender e as práticas cotidianas, bastante similares a outras instituições particulares. No limite, as referências constantes às "exigências do mercado" permitem pelo menos levantar a suposição de que, como empresa, não haveria grandes diferenças entre as universidades particulares, confessionais ou comunitárias.

É notório que as PUCs têm conseguido certo destaque nas avaliações efetuadas pelo MEC e outras instituições, em relação à qualidade de ensino. Em alguns cursos, algumas dessas Universidades empatam, em nível de excelência, com as melhores universidades públicas do país. Já outros cursos e/ou Universidades Católicas se comparam com o que têm de pior. Portanto, não dá para fazer generalizações.

Depois de concluído este artigo ainda resta um desafio. O de descobrir na estruturação das Universidades Católicas aquilo que são exigências da legislação em vigor, colocadas pelo MEC, e aquilo que as instituições decidem de forma autônoma, de acordo com seus interesses.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, M. M., *A Igreja e a Política no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1979.

BENEDETTI, L. R., *Universidade Católica*, em *Revista da APROPUCC* nº 2, junho/200, pp. 6-9.

BEOZZO, J. O., *Cristãos na Universidade e na Política*, Petrópolis, Vozes, 1984.

BRUNEAU, T. C., *O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*, São Paulo, Loyola, 1974.

_____ , *Religião e Politização no Brasil - A Igreja e o Regime Autoritário*, São Paulo, Loyola, 1979.

CASALI, A., *Elite Intelectual e restauração da Igreja*, Petrópolis, Vozes, 1995.

DELLA CAVA, R., *Igreja e Estado no Brasil do século XX: Sete Monografias Recentes sobre o Catolicismo Brasileiro*, em *Estudos CEBRAP*, nº 12, 1975, pp. 5 - 52.

HOORNAERT, E. et alii, *História da Igreja no Brasil – primeira época*, Petrópolis, Vozes, 1979.

MAINWARING, S., *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)*, São Paulo, Brasiliense, 1989.

PAIVA, V., *A Igreja Moderna no Brasil*, em *Igreja e Questão Agrária*, São Paulo, Loyola, 1985.

SOUZA, L. A. G. de, *A JUC: Os Estudantes Católicos e a Política*, Petrópolis, Vozes, 1984.

_____ , *Classes Populares e Igreja nos Caminhos da História*, Petrópolis, Vozes, 1982.

TANGERINO, M. R. P., *A política na Igreja do Brasil*, Campinas, Editora Alínea, 1997.

_____ , *Os Impasses da prática política da Igreja Popular*, Campinas, Editora Alínea, 1998.

Documentos Oficiais da Igreja Católica

CELAM, *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio – Conclusões de Medellín*, Petrópolis, Vozes, 1977.

_____ , *A Evangelização no presente e no futuro da América Latina – Conclusões de Puebla*, São Paulo, Loyola, 1979.

CELAM, *Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã*. Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano – Santo Domingo, São Paulo, Paulinas, 1992.

CNBB, *Evangelização e Pastoral da Universidade* – Estudos da CNBB, nº 56, São Paulo, Paulinas, 1988.

Compêndio do Vaticano II, Petrópolis Vozes, 1978.

João Paulo II, *Constituição Apostólica - Universidades Católicas*, São Paulo, Paulinas, 1990.

O Prof. Márcio Roberto Pereira Tangerino é Licenciado em Filosofia e Bacharel em Teologia pela PUC-Campinas, Mestre em Sociologia pela USP e Doutorando em Educação pela UNICAMP. Professor no ITCR da PUC-Campinas. E-mail: mrptangerino@uol.com.br

RESENHAS

GRABBE, Lester L. (ed.), *Leading Captivity Captive. 'The Exile' as History and Ideology*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, 161 pp.

Lester L. Grabbe é Professor de Bíblia Hebraica e Judaísmo Antigo na Universidade de Hull, Reino Unido. Este livro, ***Conduzindo um Cativo ao Cativeiro. 'O Exílio' como História e Ideologia*** foi publicado em 1998, como resultado do *2º Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica*, realizado em Lausanne, Suíça, de 27 a 30 de julho de 1997, do qual participaram cerca de metade dos 21 pesquisadores de 9 países europeus e de 18 Universidades que fazem parte do grupo.

Para a constituição e história do *Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica*, peço ao leitor que confira a resenha de GRABBE, L. L. (ed.), *Can a 'History of Israel' Be Written?* Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, em *Cadernos de Teologia n. 7*, maio de 2000, pp. 81-90.

O livro tem 9 capítulos, uma introdução feita por Lester Grabbe e, no final, um índice de citações bíblicas e de autores antigos e um índice dos autores modernos mencionados no livro. Não há uma bibliografia final, mas sim numerosas notas de rodapé. O assunto está dividido em **três partes**: *cinco artigos* (de Rainer Albertz, Bob Becking, Robert P. Carroll, Lester L. Grabbe e Thomas L. Thompson), *três réplicas* (de Hans M. Barstad, Philip R. Davies e Knud Jeppesen) e as *conclusões* do debate, elaboradas por Lester Grabbe.

Por Que Debater 'O Exílio'?

Na *Introdução*, pp. 11-19, Lester Grabbe explica: porque o exílio é um forte símbolo na Bíblia e na pesquisa vétero-testamentária. Quando história de Israel e literatura bíblica são discutidas, as coisas

costumam ser classificadas em *pré-exílicas* e *pós-exílicas*. O conceito de *culpa-exílio (castigo)-restauração* teve grande impacto tanto no Antigo Testamento quanto na discussão teológica sobre o Antigo Testamento. Sem dúvida, 'o exílio' é um divisor de águas nas discussões sobre o Antigo Testamento, tendo como rivais apenas os esquemas de pré-monárquico/monárquico ou pré-estabelecimento/estabelecimento na terra.

Recentemente, dúvidas sobre o exílio foram levantadas. Estamos lidando com um evento histórico ou não? Os judaítas foram de fato para a Babilônia no século VI AEC e voltaram (seus descendentes) para reconstruir o Templo e o país? Ou não estaríamos nós lidando com um conceito teológico e literário que serviu muito bem às necessidades dos judeus oprimidos, dos líderes religiosos, pregadores, teólogos e escritores, mas que teria sido totalmente inventado? Estas são algumas das perguntas que motivaram a escolha deste tema para o *2º Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica*, cujas intervenções passo agora a comentar.

Rainer Albertz, *A Época do Exílio como Questão Crítica para uma Reconstrução Histórica sem Textos Bíblicos: As Inscrições Reais Neo-Babilônicas como 'Fontes Primárias'*

Rainer Albertz, Professor de Antigo Testamento na Westfälische Wilhelms-Universität de Münster, examina, neste seu artigo escrito em alemão, nas pp. 22-39, inscrições reais neobabilônicas, do século VI AEC – portanto contemporâneas do exílio - explicando como estas fontes têm seu próprio viés (*Tendenz*), à semelhança das fontes bíblicas.

O que pretende Rainer Albertz? Mostrar que fontes consideradas 'primárias' pelos pesquisadores bíblicos não são assim tão isentas quanto acreditam, como mostra o "mito de fundação" (*Gründungsmythos*) da Babilônia em uma estela da época de Nabônides, que reinterpreta texto anterior (*ANET*, 308-311). E também que não se pode descartar uma fonte bíblica, como o Deuteronomista ou o Dêutero-Isaías, simplesmente porque exibe uma tendência teológica, do mesmo modo como não são descartadas as inscrições de Nabônides que, apesar de sua forte carga ideológica, descrevem eventos históricos.

Mas R. Albertz reconhece a enorme dificuldade que existe quando se tenta reconstruir historicamente o exílio judaíta: "Die Exilzeit

stellt in der biblischen Geschichtesdarstellung ein finsteres Loch dar" ("*A época do exílio representa um buraco negro na narrativa histórica bíblica*"), admite o autor, usando imagem cosmológica, na primeira frase de seu artigo, na p. 22.

Bob Becking, *A Re-edição do Exílio por Esdras*

Bob Becking, Professor de Estudos do Antigo Testamento na Universidade de Utrecht, Países Baixos, nas pp. 40-61, vai falar de *re-edição do exílio por Esdras* a partir da hermenêutica da história de Collingwood, segundo o qual, diante de um passado inacessível, o que o historiador faz é re-editar o passado em sua mente, o mais das vezes na forma de uma narrativa. Narrativa que não é a mesma coisa que ficção: *narrativa* é uma idéia meta-sintática através da qual os textos podem ser classificados, enquanto *ficção* tem a ver com a distância em que o texto se coloca em relação com a realidade.

Bob Becking, ao trabalhar *a questão histórica do exílio,* vê aí vários problemas: o ano em que o exílio babilônico começa não é certo (587 ou 586 AEC?), a data do final do exílio é problemática, não é claro se houve continuidade étnica entre os exilados e os que voltaram e, finalmente, não está claro o que aconteceu em Judá e Jerusalém na época em questão (cf. pp. 42-46).

Por outro lado, *o livro de Esdras* é problemático quando se tenta classificar a sua narrativa, levando Becking à suposição de que o livro de Esdras não deve ser visto como uma fonte primária sobre a volta ou uma evidência desta volta, mas como uma narração competindo com outras histórias sobre o mesmo período. Além do que, mantém-se aberta a discussão sobre a pertença de Esdras à Obra do Cronista e sua ligação com o livro de Neemias, duas relações que Becking exclui, preferindo falar do livro como uma composição autônoma (cf. pp. 47-55).

Bob Becking observa que o livro de Esdras, ao re-editar o exílio, o faz em *três narrativas*: Esd 1-2: o retorno dos exilados judeus; Esd 3-6: a abolição da não-celebração da Páscoa e Esd 7-10: a estória das ações de Esdras em Jerusalém. As duas primeiras são apresentadas como 'volta do exílio', mas não a terceira, além de outras diferenças, e não está claro para o autor o que fazer com elas. [Estas diferenças] "parecem abrir a possibilidade de que as diferentes ondas vindas da Mesopotâmia tinham raízes étnicas ou religiosas diferentes, algumas no

Judá pré-exílico e algumas, talvez, mesmo na Samaria pré-exílica", sugere o autor na p. 60.

Bob Becking termina seu artigo com a questão: "Pode o livro de Esdras ser usado para a reconstrução da história da assim chamada época do exílio?" E conclui: "Minha resposta deveria ser a de que o livro de Esdras pode ser usado para *uma* reconstrução ou para *várias* reconstruções daquele período. Se eu fosse escrever esta história, eu a faria em uma forma narrativa, dizendo ao leitor que minha estória é apenas uma tentativa, que é freqüentemente hipotética e que muitos vazios são preenchidos pela imaginação. Entretanto, o livro de Esdras, ou melhor, alguns elementos de suas narrativas, teriam uma função em minha re-edição do exílio" (p. 61).

Robert P. Carroll, *Exílio! Que Exílio? Deportação e os Discursos de Diáspora*

Robert P. Carroll, Professor de Antigo Testamento na Universidade de Glasgow, Reino Unido, apresenta um polêmico panfleto, nas pp. 62-79, contra o uso da categoria 'exílio', fruto de uma ideologia centrada em Jerusalém, que deveria ser abandonada em favor da categoria 'diáspora', muito mais representativa da realidade do judaísmo ao longo dos séculos. Neste sentido, ele diz que escreveria em letras garrafais as palavras ainda não suficientemente ouvidas de Charles Cutler Torrey, que, no início do século XX (*Ezra Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1910, p. 289), já dizia: "Os termos 'exílico', 'pré-exílico' e 'pós-exílico' deveriam ser banidos para sempre, porque eles nada mais são que descaminhos e não correspondem a nada do que é real na vida e na literatura hebraicas" (citado por Carroll na p. 77).

Para Carroll o exílio é um símbolo literário bíblico e, embora possa ser tratado como evento no mundo histórico-social, ele deve ser abordado mesmo é como um elemento fundamental da poética cultural dos discursos bíblicos. O exílio pode até ter referentes históricos, mas é como metáfora que ele mais contribui para a narrativa bíblica.

Para Robert Carroll *exílio e êxodo* são duas faces do mesmo mito que caracteriza o subtexto das narrativas e a retórica da Bíblia Hebraica. Entre estes dois 'topoi' (e sua noção mediadora da terra vazia) é desenhada e construída a estória essencial da Bíblia Hebraica. Eles refletem uma profunda estrutura narratológica e uma preocupação constante com jornadas para dentro e para fora de territórios, diz na p. 63.

Foi o Cronista - e a literatura associada a ele (Esdras-Neemias) – que tratou o exílio como um *prolongado sabbath* da terra. "Esta *sabatização* da deportação transformou-a efetivamente em um exílio e produziu o correspondente mito da terra vazia, através do qual a pátria palestina *esvaziada* espera a volta dos deportados", diz Robert Carroll na p. 65. Isto faz desta versão de Jerusalém uma tentativa de silenciar as outras deportações, os exílios permanentes, os muitos exílios sem volta.

É por isso que, frente a tais representações, o autor questiona no título: "Exílio! Que Exílio?" E daí surgem muitas questões. "*Questões sem fim*. Questões sem respostas definitivas, também porque elas são muito difíceis de serem respondidas com a pouca informação disponível no texto bíblico. Mas estas são as verdadeiras questões que precisam ser levantadas por este Seminário de historiografia", provoca Robert P. Carroll na p. 66.

Lester L. Grabbe, *'O Exílio' sob o Teodolito: Historiografia como Triangulação*

Lester L. Grabbe, Professor de Bíblia Hebraica e Judaísmo Antigo na Universidade de Hull, Reino Unido, no seu artigo, nas pp. 80-100, começa levantando alguns problemas que o 'exílio' suscita, como: por ser um poderoso símbolo no Antigo Testamento e na pesquisa bíblica – como já dissera na *Introdução* ao livro – o 'exílio' fica ainda mais difícil de ser historicamente construído; não temos uma descrição do exílio, apenas o que o precede (em 2 Reis e 2 Crônicas) e o que o finaliza (Esdras); nenhum texto descreve o transporte dos judaítas para a Babilônia ou o que aconteceu com eles desde então...

Frente a isso ele se propõe analisar três questões: 1. Comunidades exiladas perderam suas identidades e jamais voltaram para suas terras de origem ou não? 2. O que as fontes extrabíblicas podem confirmar sobre os eventos descritos no texto bíblico? 3. Como ficaria uma história construída a partir desse estudo?

Grabbe vai concluir, de sua análise de textos bíblicos e extrabíblicos, que houve uma volta de exilados judaítas, e apresenta seis argumentos favoráveis à sua tese nas pp. 95-96. Tira, em seguida, quatro 'conclusões metodológicas' do estudo anterior, *conclusões* que me parecem mais *pressupostos* do que qualquer outra coisa! Entre elas (ou eles!), a óbvia de quem é o mediador do Seminário: "Eu rejeitarei

qualquer posição que se recuse a usar o texto bíblico na reconstrução histórica do exílio ou que se mantenha numa atitude puramente agnóstica, assim como eu também rejeitarei qualquer posição que aceite sem mais o texto bíblico a não ser que ele possa ser refutado" (p. 98).

Finalmente, Lester Grabbe apresenta, em grandes linhas, o que seria a sua história do exílio, para concluir seu texto com o seguinte parágrafo: "O conceito bíblico de exílio e volta estava, por conseguinte, baseado em eventos reais. Embora exílio e volta representem um tema teológico significativo no texto bíblico, eles não foram construídos apenas com objetivos teológicos. Neste caso específico, a teologia representa uma reinterpretação e reutilização de eventos históricos" (pp. 99-100).

Thomas L. Thompson, *O Exílio na História e no Mito: Uma Resposta a Hans Barstad*

Thomas L. Thompson, Professor de Antigo Testamento no Instituto de Exegese Bíblica da Universidade de Copenhagem, Dinamarca, no seu artigo, nas pp. 101-118, se propõe dar uma resposta – mais do que fazer uma crítica – à monografia de Hans Barstad, *The Myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah during the 'Exilic' Period*, Oslo, Scandinavian University Press, 1996 [*O Mito da Terra Vazia: Um Estudo* da *História e da Arqueologia de Judá durante o Período 'Exílico'*]. Obra, aliás, muito citada pelos participantes do Seminário.

Thompson começa falando das práticas orientais de transferência de populações como uma política de 'pacificação', mas que, na verdade, era um verdadeiro crime de guerra. Mostra como a Pérsia, de Ciro em diante, modificou esta prática, combinando, de modo mais eficaz, propaganda com terror para controlar os vencidos.

Em seguida, aborda o assunto das deportações de Israel e Judá, onde elenca cerca de uma dúzia, colocando entre elas as transferências de populações para Judá na época persa, aquelas que a Bíblia chama de 'volta do exílio'. Aliás, Thompson nega que tenha ocorrido qualquer 'volta' de judeus do 'exílio'.

Debate, em seguida, a possível identidade dos deportados, para mostrar que no processo de integração dos refugiados em Jerusalém e Samaria com as populações aí residentes, vários efeitos de longo prazo caracterizaram essa sociedade, como o uso da língua aramaica, o desenvolvimento de tradições comuns acerca das origens, o isolamento de Samaria e os conflitos de legitimidade 'judaica' entre os vários grupos.

Finalmente, sob o título "O Mito do Exílio", Thompson trabalha o exílio como metáfora e mito na Bíblia, passando por Jeremias, Lamentações, Dêutero-Isaías, Zacarias... O 'exílio' é a devastação moral de Jerusalém, o vazio da alma sem Deus: não é historiografia, mas pietismo!

Hans M. Barstad, *O Estranho Medo da Bíblia: Algumas Reflexões sobre a 'Bibliofobia' na Recente Historiografia Israelita Antiga*

Hans M. Barstad, Professor de Estudos Bíblicos na Universidade de Oslo, Noruega, começa observando, nas pp. 120-127, que "freqüentes vezes, durante as discussões sobre o 'antigo Israel' em Dublin e Lausanne, objeções foram levantadas por alguns membros de nosso Seminário quando eram feitas tentativas de se referir a informações históricas tiradas da Bíblia Hebraica" (p. 120). Dizendo que sempre achou esta atitude um tanto estranha para quem reivindica ser um historiador da Palestina da Idade do Ferro, ele decidiu fazer, após a realização do Seminário, algumas observações a respeito desta 'bibliofobia'.

Ele sublinha que sua posição é a seguinte: não podemos tratar a Bíblia de modo diferente de outras fontes históricas ou literárias antigas, como as da Grécia antiga ou da antiga historiografia mesopotâmica. Para exemplificar que problemas existem em todas as fontes antigas, e que isto não é exclusividade da Bíblia, Hans Barstad passa, em seguida, a mostrar os problemas de credibilidade histórica, hoje em debate, em Heródoto e na "Lista dos Reis Sumérios".

Barstad defende também, como já fizera no 1º Seminário, a substituição da busca de uma "verdade histórica factual" por uma "verdade histórica narrativa" (p. 126) e termina o seu texto dizendo enfaticamente: "Como uma fonte histórica, a Bíblia Hebraica é da 'mesma' natureza e qualidade dos outros textos literários do Antigo Oriente Médio (....) Nós devemos aceitar, para o bem ou para o mal, a Bíblia Hebraica não só como necessária, mas também, de longe, como a mais importante fonte para nosso conhecimento *da história* da Palestina da Idade do Ferro. Negar isto é não apenas ser injustificadamente hipercrítico, mas é também se fundamentar em uma visão positivista de história que hoje está irremediavelmente ultrapassada" (p. 127).

Philip R. Davies, *Exílio? Que Exílio? Qual Exílio?*

Philip R. Davies, Professor de Estudos Bíblicos na Universidade de Sheffield, Reino Unido, nas pp. 128-138, vai mostrar em seu texto que a noção de 'exílio' opera em três níveis: canônico, literário e historiográfico.

No nível canônico, o 'exílio' encerra os Profetas Anteriores e o período de desobediência e ira divina; no nível literário, o 'exílio' faz paralelismo com os arquétipos de criação e expulsão do paraíso e realiza a mediação da punição e salvação; e, no nível historiográfico bíblico, marca as épocas do 'pré-exílio' e do 'pós-exílio'.

Trabalha, sem seguida, vários conceitos relativos ao 'exílio', visto como legitimação ideológica dos grupos que foram transferidos para Judá – Davies nega qualquer 'volta' – e que, ao construir e impor a sua identidade de 'judeus' e 'Israel' silenciam os outros grupos que reclamam o direito de viverem nesta terra.

O autor, curiosamente, denomina a sua abordagem de 'materialista' – sem nenhuma referência a qualquer marxismo – por considerar que, em suas palavras, na nota 12 da p. 132, "as configurações históricas e culturais de alguma maneira esclarecem os produtos ideológicos"... No meu entender, há aqui algum equívoco epistemológico!

Knud Jeppesen, *Exílio, uma Época – Exílio, um Mito*

Knud Jeppesen, Professor de Antigo Testamento na Universidade de Aarhus, Dinamarca, escreve nas pp. 139-144 de nosso livro, avaliando as contribuições de alguns participantes do Seminário, que ele classifica em *dois grupos*: as contribuições de Rainer Albertz, Bob Becking e Lester L. Grabbe, que lidam com o problema de se e de que maneira nós podemos reconstruir a história da época do exílio e as contribuições de Thomas L. Thompson e Robert P. Carroll que, de outro lado, procuram explorar o exílio mais como mito e metáfora.

Knud Jeppesen mostra a dificuldade do tema nas posições dos debatedores citados. Rainer Albertz, por exemplo, que de modo algum pretende ser um minimalista, acaba admitindo que o exílio é "um buraco negro" na narrativa histórica bíblica ou uma "caixa preta", na qual os pesquisadores colocam tudo o que não cabe no período pré-exílico. Já Bob Becking, discutindo o livro de Esdras está convencido de que

processos como 'exílio' e 'volta' ocorreram, mas conclui que sabemos muito pouco sobre isso. Grabbe é quem parece não ter muitas dúvidas!

Ele diz que, em princípio, concorda com Albertz, Becking e Grabbe e acha que nós ainda podemos contar alguma estória sobre o 'exílio' de 587-586 AEC. Mas ele vê também que o exílio é interpretado pela Bíblia como um mito universal, e, por isso, aprecia as colocações de Thompson e Carroll, quando trabalham o exílio como mito, metáfora e símbolo.

E conclui: "Eu ainda acredito que deve haver alguma forma de conexão entre o exílio na história e o exílio na narrativa mítica (....) A ideologia – o mito - e a narrativa – a 'história' – são duas diferentes maneiras de conhecimento que nós devemos manter distintas. Os pesquisadores freqüentemente as misturam e, por isso, é difícil para o mito e a história conviverem em paz. Nós precisamos dos dois, mas nós devemos traçar uma linha divisória entre eles (...) Para os pesquisadores bíblicos, uma escolha entre mito e história é equivalente a uma escolha entre a história e a Bíblia. E se houvesse a possibilidade de escolha, eu iria sempre preferir a Bíblia – ela é muito mais excitante do que a história".

Lester L. Grabbe, *Reflexões sobre a Discussão*

Finalmente, nas pp. 146-156, Lester L. Grabbe faz uma reflexão e síntese deste denso e proveitoso Seminário sobre o Exílio.

Dois pontos em que todos concordaram: 1. aconteceram uma ou mais deportações dos reinos de Israel e Judá; 2. o termo 'exílio' é fortemente marcado por significados teológicos e ideológicos e não é, de modo algum, um termo neutro para se referir a uma época ou a um episódio históricos.

Uma das principais questões debatidas no Seminário foi se o uso do termo 'exílio' deveria ser banido ou não do meio acadêmico, já que sua carga teológica e ideológica é um problema para o estudo deste fenômeno ou época. Dois grupos se formaram: Lemche, Thompson e Davies consideraram seu uso problemático e prefeririam seu banimento; Knauf, Barstad, Becking e Albertz, por outro lado, consideraram o seu uso adequado. Alguns sugeriram 'deportação' no lugar de 'exílio', alegando ser este um termo neutro (Davies), enquanto outros, como Lemche, discordaram também deste termo porque isto seria assumir ainda uma agenda bíblica e não histórica. Não houve consenso quanto a este ponto.

Outro ponto de desacordo foi a questão da 'volta' do exílio. Alguns acham que não houve continuidade entre os deportados da época babilônica e os que se estabeleceram na Judéia na época persa. Outros acham que se pode falar de uma 'volta do exílio'. E aí no meio se discutiu o que significa 'continuidade', que não precisa ser necessariamente biológica, pode ser cultural. Discutiu-se aí o significado de etnia. Mas e se foi outro(s) povo(s) que veio para Judá na época persa, deportado, por sua vez, de sua terra natal? Ainda: se nem todos os judaítas foram exilados – apesar do mito da 'terra vazia' –, por que falar de 'restauração', outro conceito extremamente problemático?

Outro problema discutido: não existe descrição do 'exílio' e parece que os judeus da época do Segundo Templo não se viam como exilados, como concordaram Carroll, Grabbe e Davies. Por isso, alguns sugeriram falar de 'diáspora' ao invés de 'exílio'. Mas qual é a diferença real entre 'diáspora' e 'exílio' se o hebraico usa a mesma palavra (*gôlâ*) tanto para 'exílio' quanto para 'diáspora' e 'deportação'?

Forte discussão e grande desacordo, assim como no primeiro Seminário, ocorreram quando se tratou do uso das fontes, especialmente do texto bíblico. E aí, naturalmente, a disputa sobre a validade histórica de Esdras esteve em primeiro plano.

Finalmente, Lester L. Grabbe traz, nas pp. 154-156, as respostas dos participantes do Seminário às duas seguintes questões: *Pode uma história do 'exílio' ser escrita? Se pode, como ela seria?*

Rainer Albertz disse que, apesar de termos alguns dados, não podemos narrar uma história do exílio. *Bob Becking* acha que pode, só que seria uma história/estória à base de tentativas e aberta ao debate. *Hans M. Barstad* disse que uma pequena história pode ser escrita, enquanto *Robert P. Carroll* acredita que seria uma história ideológica, uma 'história', entre aspas. Já *Philip R. Davies* propõe a escrita de duas histórias: uma seria sobre a idéia de exílio e sua emergência no judaísmo e na literatura judaica que venha até o século XIX, enquanto a outra seria sobre os movimentos populacionais na área, onde, de modo especulativo, até que poderia ser usada a literatura bíblica. *Lester L. Grabbe* acredita que uma história do exílio pode ser escrita, o mesmo acontecendo com *Knud Jeppesen* que propõe uma versão mais curta com os fatos históricos conhecidos e uma versão mais longa que preencheria os vazios entre os fatos com outras fontes, como o mito do exílio. *Ernst Axel Knauf* escreveria uma história entre 20 e 200 páginas, enquanto *Niels Peter Lemche* escreveria duas histórias, como Philip Davies, e, finalmente, *Thomas L.*

Thompson escreveria uma história de umas 300 páginas baseada somente na arqueologia...

De modo geral, o tema do exílio foi tratado em suas múltiplas características com categoria e profundidade e, o mais importante, este 'divisor de águas' na História de Israel foi trazido para o primeiro plano do debate sobre a metodologia histórica. O Seminário manteve o nível do anterior e a leitura deste livro é altamente recomendável para todos os estudantes de História de Israel.

O Prof. Airton José da Silva é Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e Professor de Antigo Testamento no ITCR da PUC-Campinas e no CEARP de Ribeirão Preto, SP.

E-mail: airtonjo@netsite.com.br

Home Page: http://www.geocities.com/airtonjo/

CHARLESWORTH, James H., & JOHNS, Loren L. (eds.), *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis, Fortress Press, 1997, XXXI + 486 pp.

Creio ser bem oportuna a apresentação do conteúdo deste livro para os leitores de língua portuguesa. Principalmente por dois motivos. O primeiro pela importância que têm estes dòis personagens do Segundo Templo na Palestina, cujo conhecimento nos chega através da transmissão da sua memória, mais próxima em Jesus, mas distante em Hillel e, sobretudo, e este é o segundo motivo, pela cada vez mais dominante tendência a entender tanto Jesus como os principais personagens dos inícios do movimento cristão como membros e intérpretes de um judaísmo que se oferece ao consumo público no meio de outros "judaísmos".

Tanto Jesus como Hillel são dois personagens reais da história judaica do Segundo Templo. Tanto de Jesus como de Hillel não poderemos escrever propriamente uma biografia. Tanto sobre Jesus como sobre Hillel, a ação dos seguidores, narrando a sua memória, criando em cima dela, os constituíram em duas figuras importantes para as duas religiões, o cristianismo e o judaísmo rabínico, as quais embora saindo da mesma mãe, trilharam caminhos bem diferentes, cuja história muitas vezes esqueceu sua origem fraterna.

A certeza de que tanto Jesus como Paulo só podem ser compreendidos dentro do seu povo nos obriga a buscar a sua originalidade no contexto do seu tempo. E por isso o conhecimento desse tempo é imprescindível para uma justa interpretação deles e do cristianismo que deles partiu.

Uma comparação entre Hillel e Jesus se apresenta como problemática e cheia de desconfianças pelo tom apologético tantas vezes usado na comparação. Mas, conscientes desse perigo, os autores desta obra apostam na importância desta comparação para compreende-los melhor e buscar novas luzes para o esclarecimento do judaísmo do Segundo Templo ao qual eles pertenceram.

A obra é extensa. Quase 500 páginas e os autores todos de qualidade e provada ciência bíblica.

Ela é dividida em **três partes**, por causa, inclusive, da complexidade do tema. **A primeira** é uma introdução as questões centrais do livro e aos desafios metodológicos do mesmo. *Quatro capítulos formam esta primeira parte.*

Charlesworth aposta na comparação destes dois personagens, superando os preconceitos do passado e oferecendo indicações metodológicas que ajudam uma comparação correta.

Goshen-Gottstein, mais cuidadoso, levanta suspeitas e, desconfiado do passado, oferece suas dúvidas sobre a comparação.

Weinfeld oferece uma visão do passado presente ainda hoje, segundo a qual, para louvar Jesus e o cristianismo era necessário deformar o judaísmo, esquecendo que as críticas são mais debates internos ao judaísmo do que rejeição do próprio judaísmo.

Flusser compara Hillel e Jesus no que se refere à sua autocompreensão. Os dois têm uma consciência clara do seu lugar no judaísmo. Jesus como Messias, Hillel como um representante da humanidade.

A segunda parte se preocupa com questões sociais e históricas que podem nos ajudar a elucidar bem o contexto de Hillel e Jesus.

Levine investiga a importância da arqueologia para esclarecer a Palestina anterior aos anos 70. A centralidade do Templo e da classe sacerdotal no pré-70 é um resultado importante, da mesma maneira que a arqueologia nos obriga a ser cautelosos quando comparamos a sinagoga na época anterior a 70 com a sinagoga que surge após a guerra judaica.

Robinson analisa o apocalipsismo do judaísmo do Segundo Templo para enfatizar a influência apocalíptica em Jesus e a ausência da mesma na tarefa de acomodar o judaísmo a certas formas de helenismo. Assim Hillel contribuiu para a sobrevivência do judaísmo.

Sievers examina a questão hoje tão importante: quem são os fariseus? Para nos deixar com um recado realista de que sabemos menos do farisaísmo do que pensamos.

Dunn recolhe dois pontos que são cada vez mais consenso entre os autores: o judaísmo é um fenômeno plural no começo do século I depois de Cristo e Jesus deve ser compreendido dentro deste judaísmo

diversificado e plural. Tenta avançar nesta diversidade analisando o tema dos pecadores.

Aune aponta a temática da raiz cultural na qual deve ser colocada a figura de Jesus. Devemos olhar mais para as tradições sapienciais judaicas e helenísticas do que para o apocalipsismo judaico na hora de compreender Jesus? Um filósofo cínico?

Pixner amplamente desenvolve o tema das relações entre o movimento cristão e o movimento essênio, partindo da descoberta da porta dos essênios em Jerusalém, aproximando fatos e personagens das origens cristãs com a comunidade essênia do bairro de Jerusalém.

Fiensy analisa a situação socioeconômica da Palestina herodiana no tempo de Jesus, para nos dizer que Jesus está longe das elites, mas também está longe dos idealismos proletários do passado.

E termina esta segunda parte com o artigo de *Arnold* sobre a questão da continuidade ou descontinuidade entre Jesus e Paulo, optando pela continuidade, contra a opinião tão divulgada no passado sobre a contradição entre ambos.

Assim chegamos à **terceira e última parte**, que é dedicada totalmente ao tema da comparação entre Hillel e Jesus.

Strange aposta na importância da arqueologia para o conhecimento deste tema.

C. Safrai examina a natureza e a função dos ditos e lendas na tradição de Hillel.

S. Safrai se preocupa com os ditos de Hillel tal como foram transmitidos e entendidos pelas gerações posteriores. Como foram reinterpretados e adaptados às novas situações.

Schwartz analisa o uso da Escritura em Hillel, para nos surpreender com a tese de que Hillel está mais interessado na lei oral e na interpretação dos mestres do que na interpretação da Escritura. Para Hillel, a opinião precede a exegese e o Hillel como interprete da Escritura dos sábios posteriores não corresponde ao Hillel real interessado principalmente na lei oral.

Alexander dedica-se ao estudo da regra de ouro, tal como é conhecida na tradição de Jesus e na tradição de Hillel. Embora seja uma regra bem anterior aos dois, ela pode iluminar as tradições que seguem os dois.

Lichtenberger lembra que, contra todos, Delizsch viu Hillel com bons olhos, embora fosse para enfatizar a figura de Jesus.

Evans sugere que as tradições sobre Jesus devem ser bem compreendidas no seu ambiente original. Ele esclarece importantes aspectos das mesmas.

Viviano analisa a oração em Hillel e em Jesus, resumindo, ao dizer que a oração de Hillel está mais centrada na pespectiva creacional e sapiencial e a de Jesus na urgência apocalíptica.

A obra termina com a avaliação feita por *Charlesworth*. Apesar de Jesus não ser um hillelita, a comparação, se levada a sério, é proveitosa.

Por esta breve apresentação, pode o leitor concluir da importância desta obra.

O Pe. Herminio Andrés Torices é Mestre em Ciências e Línguas Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma e Professor de Novo Testamento e Línguas Bíblicas no ITCR da PUC-Campinas e no ITESP – São Paulo.
E-mail:andres@nodel.com.br

SALDARINI, J. Anthony, *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus,* tradução de Bárbara Theoto Lambert, São Paulo, Paulinas, 2000, 360 pp.

No calor das mais recentes discussões sobre o Evangelho de Mateus chega-nos às mãos esta obra de Anthony Saldarini, professor de Teologia e especialista em História Antiga e Estudos Bíblicos do Boston College (EUA), que muito tem a nos oferecer e esclarecer sobre o estado atual das discussões sobre a compreensão e a intenção primordial do texto mateano.

O autor pauta-se pelas mais recentes pesquisas do período do chamado Segundo Templo e do pós–guerra de 70 para elaborar sua interpretação do escrito mateano. Da atribuição de conteúdo mais anti-semítico que o evangelho de Mateus recebeu durante longo período da exegese moderna, a atual compreensão dá como que uma virada e começa a mostrar exatamente o oposto: o texto de Mateus é mais judaico do que imaginamos; é expressão de um grupo dissidente judaico que tenta, no contexto pluralista judaico do Segundo Templo e do pós–guerra de 70, impor sua visão e interpretação da vértebra do judaísmo deste período: a Torá e as tradições judaicas. O movimento de Jesus é um movimento intrajudaico: esta é a tese do autor. Este é um trabalho que começou a colocar fundamentos mais concisos e precisos a esta tese, seguido de outros autores que desenvolvem pesquisas paralelas na mesma área; entre eles J. Andrew Overman (Cf. OVERMAN, J. A., *Igreja e comunidade em crise: o evangelho segundo Mateus,* São Paulo, Paulinas, 1999, 471 pp.).

A obra está dividida em **oito partes** que entre si guardam certa autonomia, mas que conservam a linha de pensamento, nas quais o autor trabalha desde o lugar social do grupo e da obra mateana no judaísmo do século I, passando pela análise dos aspectos mais proeminentes que o texto aponta e que, provavelmente, constituíam o foco de atenção do autor mateano, até uma análise mais acurada do "personagem" principal do texto, Jesus, chegando às conseqüências que

esta exegese provoca em uma leitura de Mateus que a leve em consideração.

Não é porque considera o texto de Mateus um texto judaico que a cristologia do autor fica comprometida. Mateus e seu grupo são judeus que acreditam em Jesus como Messias e Filho de Deus. Segundo o autor o problema surge quando se considera Mateus a partir de uma leitura cristã tardia do texto e não dentro de seu contexto judaico do final do século I. Os grandes referenciais de leitura e interpretação dos textos evangélicos são do segundo ou do terceiro séculos da era cristã. Neste período o cristianismo já havia se distanciado bastante do judaísmo e qualquer análise que considere as informações deste período na compreensão do texto bíblico é anacrônica. O texto de Mateus é um texto judaico que tem um programa normativo para uma comunidade judaica e quer ver este programa triunfar sobre o de seus rivais. O autor considera ter a verdadeira interpretação da Torá, o que ele faz mediante a tradição de Jesus, que ele declara ser o Messias e Filho de Deus.

No primeiro capítulo - *Mateus no judaísmo do século I* - o autor faz uma análise do judaísmo do século I, anterior e posterior à destruição do Templo, e situa o evangelho de Mateus no contexto de diversidade do judaísmo deste período. "O judaísmo do século I e do século II era menos um produto acabado ou uma comunidade e tradição coerentes e mais um grupo de comunidades dentro de uma tradição variada e inconstante que se desenvolvia em direção ao sistema talmúdico abrangente, unificado e relativamente estável dos séculos mais tardios" (p.30). O grupo de Mateus fazia parte desta tradição maior e com ela se inteirava. O autor faz uma acareação do texto mateano com várias tradições e informes judaicos do período para reforçar sua tese. Não é possível definir fronteiras claras entre a comunidade judaica pós-destruição do Templo e o grupo judaico-cristão de Mateus.

Em um segundo momento - *O povo de Mateus: Israel* - continua a abordagem fazendo uma acurada análise da constituição do grupo mateano e dos que o cercavam. Especial atenção merecem as categorias *Israel, Povo, Judeus e Multidões*. O grupo mateano é visto como um grupo judaico que se relaciona vivamente com a comunidade judaica, mas tem uma visão diferenciada das tradições comuns.

A terceira unidade - *Os adversários de Mateus: os líderes de Israel* - apresenta a polêmica na qual o grupo mateano estava envolvido. A presença do conflito com os *líderes de Israel* é o atestado de que Mateus pertencia à tradição judaica maior. Seus ataques são dirigidos

aos líderes da comunidade judaica e aos que seguem esses líderes rejeitando o ensinamento de Mateus. Os ataques, do ponto de vista sociológico, são uma forma de fragmentar as bases da crença do adversário e convencê-lo mediante uma nova construção interpretativa. Fica clara a posição do autor de que Mateus não dirige seus ataques ao *Povo de Israel* como um todo, mas aos seus líderes, que estão em controvérsia com o grupo mateano. No dizer de Saldarini: "Mateus reserva seu veneno para líderes judaicos hostis e, ocasionalmente, para quem segue esses líderes em uma firme rejeição de Jesus" (p.119).

No quarto capítulo - *O horizonte de Mateus: as nações* - é feita a tratação da presença dos gentios, dos não-judeus, no texto de Mateus. Embora esses apareçam sempre em segundo plano e perifericamente na obra mateana, eles têm uma relação integral com Israel. Mateus se dirige primordialmente aos judeus, mas deixa abertas as fronteiras de seu grupo para os de fora também. Presente de diversas maneiras, os gentios, fazem parte do mundo judaico de Mateus. Alguns deles desempenham papel especial, como os magos, a mulher cananéia e o centurião ao pé da cruz. Quando Mateus enfatiza a presença e a fé dos não-judeus, faz disso um artifício para que seu grupo dê uma resposta mais convincente à sua fé. Contudo, como afirmamos, Mateus, mantém abertas as fronteiras para os gentios, desde que estes estejam dispostos a se aproximarem, positivamente, de Israel e de Jesus, confirmando suas tradições e a lei.

O grupo mateano de judeus seguidores de Jesus - é o foco de atenção do quinto capítulo. Através de "categorias sociológicas modernas, especialmente as suscitadas pelo estudo de dissidência, seitas e parentesco", o autor tenta descrever o grupo de Mateus em seu lugar no judaísmo. Diretamente não nos é possível saber nada sobre quem era, qual o seu tamanho, seus antecedentes, sua organização, relações internas e externas, seu lugar ou data de origem do grupo mateano. Mas recorrendo às categorias acima mencionadas, reflexamente é possível inferir alguns dados de conhecimento do grupo mateano. Fica claro que se tratava de um grupo dissidente, que lutava para reformar a sociedade judaica de seu tempo e que se unia fortemente pelos laços de parentesco, na falta de uma estrutura institucional mais firmemente constituída.

A discussão sobre a Lei e a verdadeira interpretação é assunto do sexto capítulo - *A Torá de Mateus*. Como outros subgrupos judaicos do século I, o grupo de Mateus também criou uma interpretação

própria da lei bíblica e das tradições judaicas. O texto de Mateus "defende cuidadosamente sua *interpretação da lei e dos costumes judaicos*, instituindo Jesus como mestre verdadeiro da lei e apresentando argumentos para confirmar suas opiniões" (p.205). Especial atenção merecem as *Leis do sábado*, as *Leis de pureza e dietéticas, Dízimos e impostos,* a *Lei do Divórcio,* os *Juramentos e votos* e a *Circuncisão,* temas cruciais que estavam em debate no final do século I, como atestam outras fontes judaicas do mesmo período que tratam também do assunto. O sermão da montanha (cap. 5-7), por excelência, constitui o centro da expressão dada por Mateus à Lei e às tradições judaicas.

O sétimo capítulo da obra - *Jesus, Messias e Filho de Deus* - faz uma abordagem do entendimento de Mateus sobre Jesus e sua importância no contexto do judaísmo no fim do século I. Não há ali uma cristologia estrita, no sentido que mais tarde aparece nos Concílios da Igreja. O que Mateus apresenta é a compreensão que ele e seu grupo tiveram da relação que Jesus tinha com o seu Deus. Entender Jesus é propriamente fazer teologia, ou seja, entender Deus através de Jesus de Nazaré. A experiência de Jesus, bem como do grupo mateano, é uma experiência mística compreendida no contexto do judaísmo do período, com suas tradições e diversidade. O autor relaciona Jesus com a tradição de seu povo e as expectativas do mesmo. A compreensão de Jesus nas categorias *filho de David, filho de Abraão, filho de Deus, mestre, Senhor, filho de(do) Homem,* são inteligíveis no contexto judaico do século I. Nada de extraordinário significa isto dentro das expectativas contextuadas deste período. Menção especial recebe a relação de Jesus a *Moisés*, à *Sabedoria* e ao título de *Profeta*, muito presentes no texto de Mateus. "Todas as descrições e títulos que Mateus usa para explicar Jesus originavam-se do judaísmo no século I e eram imediatamente compreensíveis para sua comunidade judaica" (p. 312). Mateus professa Jesus o filho de Deus e sua messianidade perfeitamente dentro dos limites de compreensão do judaísmo do século I, e sem sair de sua órbita.

A última unidade é feita a modo de *Conclusão*. Aqui o autor faz uma avaliação da argumentação de que se valeu na construção de seu texto, para afirmar a origem judaica do texto de Mateus e sua contextualização dentro de uma tradição ampla de controvérsias e busca da verdadeira identidade de Israel. De modo cabal afirma o autor: "Este estudo conclui que o evangelho de Mateus dirige-se a um grupo dissidente na comunidade judaica da grande Síria, uma seita reformista que procura influência e poder (relativamente sem sucesso) na comunidade judaica

como um todo" (p. 320). Alhures, ainda, esta perspectiva da compreensão do texto de Mateus é positiva tanto para cristãos como para judeus, pois permite, juntamente com outros documentos similares do mesmo período, uma melhor compreensão da matriz criativa da qual originou tanto o cristianismo como o judaísmo rabínico subseqüente.

A comunidade judaico–cristã de Mateus é uma boa oportunidade de introdução e compreensão mais ampla a esta nova interpretação que se desenvolve do evangelho de Mateus. É uma leitura imprescindível para quem quer se aventurar pelo mundo da exegese mateana em seu contexto plural e multifacetado.

Carlos Alberto Rodrigues Jorge cursa o 3º ano de Teologia no ITCR da PUC-Campinas.

COMBLIN, José, *O Espírito Santo e a libertação,* Petrópolis, Vozes, 1988², 232 pp.

Temos a alegria e o prazer de poder apresentar mais esta obra preciosa que Pe. Comblin nos brinda. O autor é belga de nascimento, mas trabalha na América Latina desde 1958. Já ocupou cadeiras acadêmicas no Brasil, Chile e Equador, bem como ministra cursos na Europa. O seu comprometimento com a causa dos mais pobres lhe custou a expulsão do país em 1972. Obteve autorização para retornar em 1980, passando a viver no meio de um grupo de agricultores no interior da Paraíba. A obra, aqui apresentada, é um esforço de entendimento e reflexão da ação do Espírito Santo na Igreja e no mundo, sobretudo a partir da experiência dos mais pobres e rejeitados da sociedade atual. É uma obra que pelo conteúdo de reflexão não está fadada ao limo da história tão cedo; tem garantida a sua atualidade enquanto o mundo existir e a esperança utópica, de libertação dos oprimidos, tiver necessidade de ser suscitada, pela negligência nossa em não assumir verdadeiramente o *Espírito* e a sua ação e a prática do Evangelho.

É a partir da experiência do Espírito Santo vivida pelas comunidades latino-americanas que o autor se embrenha a refletir sobre este "grande desconhecido" nosso: o Espírito Santo. O que se percebe hoje, é uma redescoberta do acesso a Deus na experiência pneumatológica, sobretudo no pós-concílio Vaticano II. O objetivo não é apenas verificar e refletir sobre as experiências mais ou menos formais do Espírito Santo que se tem observado nas igrejas, mas também refletir sobre experiências que não são nomeadas, e, que, no entanto, são autênticas experiências do Espírito Santo. O fim objetivado é a teologização destas experiências, sobretudo, daquelas experiências acontecidas nas comunidades dos pobres: *"Na América Latina dá-se a experiência do Espírito muitas vezes sem o nome. Ora, um dos papéis da teologia consiste em dar os nomes às realidades. Daí este livro, cuja finalidade consistirá em provocar uma aproximação entre as experiências vividas e a teologia do Espírito Santo" (p.12).*

Para desenvolver a sua reflexão o autor desenvolveu sua obra num plano de **seis capítulos**, organizados em uma dinâmica

ascendente - da experiência à conceituação; da vida à teologia - que respeita a própria dinâmica pedagógica do ser humano, pela qual se constrói a partir do material experiencial que vai sendo adquirido e elaborado durante a vida.

Desta maneira não poderia deixar de ser o primeiro capítulo dedicado à *Experiência do Espírito Santo*. Experiência que se caracteriza pelo imprevisto; como foi o nascimento do cristianismo. Este é marcado por dois fatos centrais da experiência do Espírito: a unção (pelo Espírito) de Jesus, que o impulsiona a missão e, ao mesmo tempo direciona esta missão; o Pentecostes, que é uma ação do Espírito que impulsiona a *Igreja* a continuar a missão "espiritual" de seu mestre, ou seja, reproduzir na história a memória de Jesus. Esta memória é a renovação permanente da ação do Espírito, ou seja, sempre um novo Pentecostes.

Embora a Igreja cristã do Ocidente pareça ter esquecido o fato Pentecostes - ela se centrou mais na experiência Pascal - hoje se nota um *revival* da forte experiência do Espírito Santo dos tempos primigênios. O Vaticano II é num certo sentido quem aponta o rumo para uma Igreja mais voltada para a experiência, como forma de expressar e vivenciar a fé. Isto é perceptível tanto nas práticas litúrgicas e de vida religiosa de uma "igreja nova" que surge, como no trabalho teológico. Só o racional não convence mais. É preciso a experiência vivenciada: *"A nova época da Igreja estará sob o signo do Espírito Santo e terá um aspecto de experiência muito mais acentuado do que tudo o que existiu desde o século II" (pp. 36-37).*

Esta experiência será explicitada por meio de cinco linhas fundamentais: *Experiência de Ação* (no fato novo, concreto); *Experiência de Liberdade* (na práxis libertadora); *Experiência da Palavra* (todos podem falar); *Experiência de comunidade* (na partilha); *Experiência de Vida* (uma vida nova). Cinco linhas que formam uma única experiência no Espírito.

Quando o Espírito ou a experiência do Espírito é manipulada e controlada ou institucionalizada, o próprio Espírito suscita movimentos de revitalização. Assim aconteceu na Idade Média, quando o Espírito Santo ficou institucionalizado nos sacramentos e os movimentos de revitalização espiritual surgiram com força.

Tudo o que foi feito em termos de reforma, sobretudo do Concílio Vaticano II para cá, não chegou a tocar a fundo ainda a questão.

A experiência do Espírito que hoje observamos é apenas um primeiro passo na abertura do caminho de um cristianismo do futuro.

A experiência do Espírito revela o *Espírito Santo no mundo*. Este é o tema do segundo capítulo da obra. O Espírito Santo é enviado ao mundo para realizar uma nova criação.

Na Bíblia, o Espírito Santo aparece conexo a seis temáticas: Em vista da *ressurreição*; como atualizador do *Reino de Deus* no mundo, sinaliza para a realização do Reino no mundo; como criador, renovador constante da *Criação*; no soerguimento do *Novo Homem*, como nova criatura que nasce para Deus; no *meio das nações*, chamando-as a viver uma nova humanidade; como expressão do lado *materno* de Deus.

Historicamente, o Espírito Santo surge ao lado de quatro temas fundamentais: os *pobres*; o *messianismo político*; na *dialética histórica*; nas *Reformas*. Neste processo o Espírito sempre age "de baixo para cima", ascendentemente. Primeiramente, porque escolhe os pobres, os mais fracos da história para manifestar mais plenamente o seu poder. A Igreja nem sempre entendeu está dinâmica, ou não quis entender por causa das conseqüências políticas que uma postura deste tipo comporta. O Reino de Deus é uma realidade que acontece já neste mundo, pela ação do Espírito que provoca o conflito com as forças que querem impedi-lo de acontecer. Só haverá *homem novo* na superação do conflito e na *reconciliação* provocada pelo Espírito; para que isto aconteça algumas coisas perdem seu lugar e coisas novas surgem. Como diz Mc 2, 22c: "Vinho novo se põe em odres novos".

A ação do Espírito Santo no mundo é entendida a partir de cinco conceitos-chave: a *liberdade;* a *palavra*; a *ação*; o *povo*; e a *vida*.

A liberdade é a capacidade de agir no plano do homem novo. Principalmente liberdade das amarras de si próprio. O Espírito Santo é Senhor da liberdade (2Cor 3,17). Seu dom é vocação para a liberdade. Sempre que a liberdade não foi respeitada o Espírito a suscitou como bandeira de protesto, tanto na Igreja como no mundo. Para percebermos se é de fato, verdadeiramente, ação do Espírito, devemos considerar de onde vem esta palavra e este grito de liberdade: os pobres são verdadeiramente o lugar fundamental onde o Espírito suscita ação. Os profetas foram os grandes codificadores desta tradição da ação do Espírito. Ação que é força construtora, criadora de novas relações - solidariedade ativa - e de novas formas de vida, seja corporal, seja em termos de vida eterna. Mesmo no sofrimento, quem experimenta o agir do Espírito se fausta na alegria.

A terceira unidade do livro trabalha o *Espírito Santo na Igreja*. Ela existe porque o Espírito Santo lhe foi enviado. Por ele é conduzida e guiada.

Num certo sentido a Igreja e a teologia Ocidental ignoraram a presença do Espírito Santo. Toda prática e reflexão teológica desenvolvida no Ocidente prescindem do Espírito Santo: *"O Espírito Santo vem para autentificar, santificar, sacralizar, dar força e autoridade ao que faz a Igreja. Mas tudo sucede como se não existisse"* (p.105).

O Espírito Santo foi entendido, desde as primeiras comunidades, como enviado à Igreja, como promessa à Igreja. Seus dons são para a construção desta. Na Patrística o Espírito Santo e a Igreja já eram entendidos como realidades unidas. No decorrer da história o Espírito foi sendo entendido cada vez mais como aquele que confirmava a Igreja, conseqüentemente, confirmava suas atitudes e ações. Quem dá os primeiros passos da virada no entendimento do papel do Espírito na Igreja é o Concílio Vaticano II. O Espírito começa a ser compreendido, novamente, em seu papel de suscitador de seguimento e construção da Igreja e não mais como instrumento à disposição da Igreja para confirmá-la em suas ações.

A ação criadora do Espírito provoca o nascimento da Igreja também de dentro para fora. Suscita nas mais diversas tradições religiosas da humanidade uma continuidade que culmina em comunhão. É este aspecto de Igreja como vivência de experiência do Espírito que nós precisamos recuperar no Ocidente. Uma experiência geradora de comunhão e formadora de comunidade. É nos mais pobres, nos miseráveis deste mundo, quando expressam laços de solidariedade, formando comunidades autênticas, que verdadeiramente se manifesta a ação do Espírito na construção de Igreja.

Sem a presença autêntica do Espírito a Igreja não forma a unidade necessária que expressa sua catolicidade, santidade e apostolicidade.

Em tudo o que a Igreja faz, seja no anúncio da palavra, na liturgia, ou na sua organização institucional, se ela não estiver aberta ao Espírito se torna caduca ao seu tempo. Não há palavra, e, lembramos, toda palavra vem codificada em linguajar humano, contextualizado, que não seja eficaz se não for inspirada pelo Espírito, tanto no seu anúncio como na sua recepção. Se os sacramentos fazem do Espírito um instrumento para sua eficácia, perdem a abertura para o verdadeiro

nascimento do *homem novo*. Os sacramentos é que são instrumentos do Espírito. Sendo assim, a Igreja tem de redescobrir os carismas, como iniciou o Vaticano II. Estes são os verdadeiros serviços autênticos provocados pelo Espírito na diversidade. A expressão dos carismas acontece nos *Ministérios* em geral. É o Espírito que confere autoridade a estes serviços, que deve ser exercida com humildade e abnegação.

O quarto capítulo trata da relação do Espírito Santo na Igreja com seus membros. Melhor explicitando, trata do *Espírito Santo nas Pessoas*. No Ocidente houve uma falha: teologia e espiritualidade ficaram separadas. Os movimentos de renovação no Espírito abriram as portas recentemente para o Espírito na espiritualidade ocidental, mas, convenhamos, é uma porta por demais estreita. Não conseguiram ainda ligar profundamente, e com conseqüência, o Espírito à prática.

Tanto os modelos Oriental como Ocidental de espiritualidade parecem estar em crise. O primeiro visa pelo Espírito a deificação do homem, o segundo vê o homem como essencialmente pecado. Só a graça de Deus pode libertar o homem. Um novo modelo de espiritualidade deve constar de algumas características fundamentais se quer ser válido para o homem de hoje. Tem de produzir libertação integral da pessoa. Mas não pode ser uma libertação que leve a cair na modernidade e no secularismo. Para se atingir esta nova espiritualidade os privilegiados têm de se despojar dos seus privilégios em favor da solidariedade e partilha com os pobres. Não se pode mais sustentar uma religiosidade tradicional no meio dos pobres, estes também têm de estar livres para uma nova espiritualidade. Devemos estar abertos ao imprevisível e ao incerto do Espírito. Por Ele retornamos às fontes originárias de nossa fé e saberemos que mesmo em meio às lutas já vivemos a libertação.

Esta nova espiritualidade se desenvolve na contemplação do "mistério" de Deus na pessoa do pobre, eles são os escolhidos para o início de um mundo novo. Através de uma ascese que tem por fim a liberdade plena. Ascese vivida na forma de despojamento e convivência com os pobres. Isto deve estar refletido em uma oração que brote da realidade da vida: da insegurança na vida e da confiança no Pai. Só assim, no meio de tantos sofrimentos, acontece aquela alegria que o Espírito produz, que vem da certeza da vitória futura.

O Verbo e o Espírito formam, analogicamente, *As duas mãos de Deus*. Esta é a temática da quinta unidade da obra. Não há separação na ação do Verbo e do Espírito Santo. Ambos agem em conjunto. Tão importante como a missão do Filho é a missão do Espírito Santo. O

mesmo Espírito que foi enviado a Jesus é o que é enviado à humanidade para formar em Cristo a unidade.

O Espírito é o que impulsiona Jesus em sua missão messiânica. É Ele que faz de Jesus Messias-libertador.

O agir do Filho é o agir do Espírito. A palavra proferida é palavra no Espírito. A palavra por si só não é suficiente se o Espírito não lhe conferir eficácia. O ministério profético da palavra ficou esquecido na tradição da Igreja. É preciso resgatar este ministério para que o equilíbrio saudável da ação do Espírito se faça presente. O profeta é necessário uma vez que ele é fiel à palavra daquele que o enviou a falar.

Hoje há uma preocupação em voltar à concepção bíblica de palavra. Na Bíblia à palavra segue-se o agir. Agir que é libertação. É o Espírito que cria a *práxis* libertadora, orientando a criação de uma nova linguagem, de um novo discurso.

Na Igreja é que fica mais patente o acontecer da ação divina. Cristo e Espírito não se opõem. Pelo contrário um e outro se integram de tal modo que faz possível a vida da própria Igreja. A Igreja é obra de Cristo e do Espírito Santo. Ela tem vida porque o Espírito suscita os carismas, que por sua vez, fazem com que a Igreja vá ao reencontro do que Jesus disse e fez. A missionariedade da Igreja só acontece quando ela se abre para a ação do Espírito. É Ele que faz nascer a Igreja no meio das nações. É uma ação imprevisível. Isto só acontece mediante uma *práxis libertadora* que demonstre confiança na ação do Espírito.

O último bloco da obra articula *Espírito e Trindade* como aquele que é "Deus perto de nós". *"Tudo na missão do Espírito Santo tende a manifestar a sua relação com o Pai e o Filho" (p. 204).* Pai, Filho e Espírito são consubstanciais. Portanto, o Espírito Santo é Deus.

O Novo Testamento nunca diz que o Espírito Santo é Deus. Quem proclama a igualdade deste com o Pai e o Filho é a Tradição da Igreja, com base em dois argumentos: a fórmula batismal, que proclama a Trindade pela experiência; e o que ficou explícito pela "economia da salvação". É o Espírito Santo que nos reúne em Cristo que é um com o Pai. Assim, o Espírito Santo é Deus próximo a nós.

Se há divergência na interpretação da Trindade imanente isto não nos deve perturbar tanto. A Tradição tanto do Ocidente como do Oriente guardam a mesma fé no Espírito Santo. Divergem apenas no modo de entender a ação do Espírito a partir do Pai, *com o Filho* ou *pelo Filho*. A Trindade é um mistério que ultrapassa todo o entendimento

humano e a nós resta, no final de tudo, como diz Leonardo Boff, curvarmo-nos em adoração.

Pe. Comblin ofereceu, mais uma vez, para nós, uma obra com temática pertinente e atual, e que deve ser sempre retomada ao ponderar sobre ação divina no mundo, na Igreja, no ser humano. Os argumentos são claros e precisos. Demonstram, lógica e coerentemente, uma compreensão da ação de Deus pelo mais pobre e no mais pobre. A verdadeira face divina está manifesta naqueles que não têm condição humana alguma de defender-se. Se o Espírito é Deus perto de nós, é no rosto do pobre que encontraremos a face de Deus.

Buscamos muitas vezes a ação do Espírito no triunfalismo, imaginamos que para Deus se manifestar necessita de trombetas que o anunciem e de ações que provoquem estardalhaço. Quando, discretamente, ele se faz em nosso meio, seu Espírito suscita e promove a vida onde nós menos imaginamos: nas relações solidárias dos miseráveis. Marca muito e provoca, tomar consciência a partir desta leitura, saber que *"(...) os marginalizados, os que não contam por nada, os Lázaros, os aleijados, os cegos, os mendigos, os ladrões são os privilegiados (...) Não participam em nenhuma atividade formal, ignoram os dogmas da fé, não recebem os sacramentos e vivem fora de qualquer laço com a paróquia e até com as comunidades nucleares. O Espírito, porém, está neles e os reúne no Povo de Deus (...) os miseráveis ajudam-se na caminhada, encontram-se e formam sinais de comunidade muitas vezes mais autênticos do que os sinais das comunidades formalmente constituídas" (pp.125-126).*

Carlos Alberto Rodrigues Jorge cursa o 3º ano de Teologia no ITCR da PUC-Campinas.

BOFF, Leonardo, *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres,* São Paulo, Ática, 1999[3], 341 pp.

Leonardo Boff é um renomado teólogo brasileiro, considerado um dos principais formuladores da Teologia da Libertação. Atualmente é professor de Ética e Filosofia da Religião na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). É autor de uma vasta lista bibliográfica em obras publicadas.

Sua obra, *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres,* mereceu o prêmio de Melhor Ensaio Social de 1995, conferido pelo Departamento Nacional do Livro, do Ministério da Cultura. O livro está estruturado metodologicamente em **11 capítulos, introdução e conclusão.**

O mérito do autor está em sua fundamentação sistemática atual, articulada e clara com os dados de outras áreas das ciências, o que permite sustentar sua principal tese que norteia toda a sua reflexão: *o paradigma ecológico.*

O autor parte do problema da crise ecológica concretizada em duas dimensões que ele considera como realidades agredidas e ameaçadas, que são a vida dos pobres e a vida do planeta. Diante dessas realidades, sua reflexão toma a questão ecológica como um novo paradigma, o que ele denomina como sendo aquele conjunto de saberes teóricos e práticos, que possibilitam uma nova forma de organizar a totalidade de relações dos seres humanos entre si, com a natureza e com o seu sentido no universo.

Uma das possibilidades de se viabilizar essas novas exigências passa também pela questão teológica. Nesse sentido, L. Boff articula a problemática ecológica com a perspectiva da Teologia da Libertação, visto que o pobre é o ser mais ameaçado, e que mais sofre as conseqüências da crise ecológica. Suas causas estão no modelo de desenvolvimento civilizacional, neoliberal, ilimitado, linear e excludente, que se mostra, por todos os lados, insustentável. Ou salvamos a Terra ou todos perecemos. Para isso necessitamos apreender a nova cosmologia que já demonstra sua emergência em inúmeras vertentes.

Seguindo o esquema do livro, procuramos, minimamente, dar conta daquelas idéias desenvolvidas pelo autor em cada capítulo, nesta sua belíssima obra.

Cap. I: A era ecológica: a volta à Terra como pátria/mátria comum

O capítulo inicia com a demonstração de dados que revelam a grave crise que atinge a vida do planeta: a) a imensa massa de pobres e excluídos, que é de um bilhão de pessoas. A fome é a maior causa da morte (60 milhões anualmente; 15 milhões abaixo de 15 anos); b) a crise ecológica que manifesta na extinção das espécies de vida e em desastres ecológicos. São dados que refletem a falência na forma como o modelo de desenvolvimento está estruturado e organizado, pondo em crise todo o planeta.

Diante desse quadro, o autor procura aprofundar um novo caminho que possibilite a construção alternativa de outro modo de sociedade. Para isso ele apresenta o conceito de ecologia.

Há muitas maneiras de conceituar a ecologia. Mas, o melhor modelo ecológico, é aquele que estabelece uma nova forma de dialogação com a totalidade dos seres e de suas relações, que se estende numa dimensão planetária e cósmica, considerando, sobretudo, os pobres.

O autor fundamenta sua argumentação utilizando-se dos dados das ciências como a astrofísica, a física quântica, a biologia...., que possibilitam formular a definição da concepção de cosmogênese. Através dos dados empíricos dessas ciências, tem-se a constatação da interrelacionalidade de todas as coisas numa cadeia em processo de evolução cósmica.

A velha lógica da razão instrumental deve ceder lugar à lógica da identidade, da diferença, da dialética, da complementaridade-reciprocidade e dialógica.

Do ponto de vista humano, o antropocentrismo deve ser redimensionado numa perspectiva de comunhão na totalidade de inter-retro-relacionamentos com o todo. Nesta ótica, o autor coloca a valorização do ecofeminismo. Ele vem reparar aquela supremacia imposta pelo antropocentrismo androcêntrico machista e pragmático-utilitarista. O homem e a mulher não perdem seu lugar no conjunto da criação, mas devem rever seu modo de relacionar-se nele.

O paradigma ecológico é essa tentativa integradora e totalizante de volta à Terra como pátria/mátria comum onde todos se sintam filhas e filhos da grande Mãe-Terra.

Cap. II: Uma cosmovisão ecológica: a narrativa atual

Neste capítulo o autor tem como finalidade fundamentar e desenvolver a compreensão que sustenta a nova cosmovisão ecológica. Para sua formulação, ele parte da perspectiva holística do universo. Seus dados mais relevantes vêm das formulações da nova física quântica, da astrofísica e da biologia. A partir dessas novas abordagens empíricas, chega-se a uma nova compreensão da formação do universo. Estabelece a teoria do processo evolutivo. Disso o autor desenvolve os termos de cosmogênese, biogênese e antropogênese, que vêm ao encontro de uma melhor compreensão da cosmologia moderna, que tem, como base, uma cosmovisão holística da realidade.

Na perspectiva do autor, o paradigma ecológico é a possibilidade de englobar e articular os saberes atuais na elaboração da nova cosmovisão. Esta surge em contraposição àquela cosmologia clássica, oriunda da física e da matemática, que definia o universo como algo estático, onde cada coisa está desligada da outra e do conjunto do todo.

A Terra não é apenas um lugar que possui formas de vida. Ela é vida (gaia) que vem de um longo processo de evolução.

Nessa nova compreensão da cosmologia ecológica, a vida ganha profundidade e interioridade, que é fruto de um longo processo de auto-organização, autonomia, adaptabilidade, produção e autotranscendência (conscientização).

Cap. III: A crise ecológica: a perda da re-ligação

A crise se reflete nos casos de violência contra a vida, dos pequenos, dos pobres e da natureza. A grande ferida que sangra é resultado de um longo processo de desenvolvimento civilizacional (econômico-político) de modo ilimitado e linear. Nas atuais circunstâncias este modelo vem se revelando contraditório e ultrapassado. É um modelo fortemente sustentado pela cosmovisão dualista. "*Separou-se capital do trabalho, trabalho do lazer, pessoa da natureza, homem da*

mulher, corpo do espírito, sexo da ternura, eficiência da poesia, admiração da organização, Deus do mundo. E um dos pólos passou a dominar o outro. Assim surgiu o antropocentrismo, o capitalismo, o materialismo, o patriarcalismo, o machismo, o performancismo (fordismo, taylorismo),o secularismo e o monoteísmo monárquico e atrinitário" (p. 109).

Diante desse imperialismo genocida, o autor propõe o caminho da efetiva re-ligação do conjunto dos relacionamentos humanos. Isso se daria na realização de uma experiência fundacional que possibilite um novo modo de ser, ou seja, uma nova espiritualidade, que é aquela dimensão profunda que sintetize a re-ligação de todas as dimensões com as mais diversas instâncias da realidade planetária, cósmica, histórica, psíquica e transcendental. Isso levaria a uma transformação subjetiva e objetiva das realidades que edificam o conjunto dos relacionamentos humanos (religião, ciência, economia, política...).

Cap.IV: Todos os pecados capitais antiecológicos: a Amazônia

Neste capítulo, L. Boff critica as práticas irracionais e hediondas que o modelo de progresso engendrou, especificamente, na região da Amazônia. Ela tem sido alvo da mais demente ação destruidora pela intervenção do homem branco que ai chegou com sua prepotência capitalista. *"Aí emerge sem rebuços o gigantismo do espírito da modernidade, o racionalizado do irracional e a lógica cristalina do sistema. Aí se mostra também a clara contradição entre capitalismo e ecologia. Acrescentar a sigla eco ao capitalismo ou ao tipo de desenvolvimento por ele projetado – ecocapitalismo e ecodesenvolvimento – apenas mascara a perversidade intrínseca do capitalismo e de seu paradigma de desenvolvimento"* (p. 135).

O desastre (crime) é ainda maior e irreparável pelo genocídio de culturas e povos indígenas, que aí viviam em harmonia com a natureza desde muito tempo. *"Na região amazônica pré-colombiana viviam cerca de 2 milhões de indígenas (segundo o historiador Pierre Chaunu havia por volta de 80-100 milhões de habitantes em toda a América do Sul e 5 milhões no Brasil*). (...) *No Brasil Pré-Cabralino (antes de 1500 com a chegada/invasão de Cabral) havia cerca de 1400 tribos, 60% delas na parte amazônica"* (pp.138-139).

A região amazônica é um dos exemplos de refutação do modelo de desenvolvimento da modernidade, que, por sua lógica

neoliberal, destrói e mata os modos de vida que não se enquadram em sua forma de organização.

Cap. V: Teologia da Libertação e Ecologia: alternativa, confrontação ou complementaridade?

Neste capítulo, L. Boff procura relacionar o discurso ecológico com a perspectiva fundante da teologia da libertação.

Sua definição é a de que, tanto um como o outro, são complementares. Esta complementaridade se efetua por assumirem algo intrinsecamente correlatos entre si. Ambos partem de uma causa em comum, a vida ameaçada dos pobres e do planeta. Tanto a situação de vida dos pobres como a do planeta gritam por libertação integral.

O discurso ecológico oferece um horizonte de libertação mais amplo, que precisa ser considerado pela teologia, e que se relaciona com o método teológico da teologia da libertação. O discurso ecológico reforça amplamente a crítica social, que vai ao encontro de uma das bases da reflexão da teologia da libertação. Também na perspectiva ecológica o pobre é o sujeito de libertação, por ser ele o ser mais ameaçado da natureza com a crise atual.

Para o autor, *"a teologia da libertação deve assumir do discurso ecológico a nova cosmologia, quer dizer, a visão que entende a Terra como um superorganismo vivo articulado com o inteiro universo em cosmogênese"* (p. 175).

L. Boff coloca duas questões consideradas fundamentais na atual conjuntura: a) *"que futuro terá o planeta Terra e a humanidade que é sua expressão?* b) *em que medida o Ocidente com sua tecnociência e sua cultura, em que medida o cristianismo com sua bagagem espiritual garantem esse futuro coletivo"*? (p.176).

Frente a essa realidade, o autor fala da necessidade de aproximação entre Norte e Sul, no sentido de superação das desigualdades, em nome da salvação do planeta.

Teologicamente, abre-se o desafio de efetuar, verdadeiramente, um macro ecumenismo.

Cap. VI: O resgate da dignidade da Terra

L. Boff propõe como condição para se efetuar um verdadeiro resgate da dignidade da Terra, a necessidade de se construir uma nova

civilização que seja planetária e cósmica. Isso implicaria uma série de transformações fundamentais, o que ele entende como sendo transformações *"nas mentes das pessoas e nos padrões de relação para com o inteiro universo. Para um novo paradigma, pede-se uma nova linguagem, um novo imaginário, uma nova política, uma nova pedagogia, uma nova ética, uma nova descoberta do sagrado e um novo processo de individuação (espiritualidade)"* (p.179). É um processo de dentro para fora e de fora para dentro, que possibilitaria a efetivação da verdadeira cosmologia ecológica e civilizacional.

Ao longo deste capítulo o autor desenvolve o que se compreende por estas transformações fundamentais.

A importância do resgate do sagrado, no seu sentido mais amplo, é condição para inaugurar uma nova aliança de respeito com a dignidade da Terra. O sagrado remeteria àquela experiência fundadora de totalidade, de alteridade e de respeitabilidade, oferecida pela qualidade mesma do conjunto de todas as coisas, que nos devolveria um reencantamento do universo.

Necessidade de efetuar uma pedagogia para a globalização que corresponda a uma nova cosmologia. Isso implica numa nova subjetividade que perpassa cada um e todas as instâncias sociais. Para isso, o autor elenca 7 procedimentos que possibilitariam uma nova educação pedagógica, comportamental e civilizacional.

Uma volta à permanente mensagem dos povos originais. A crise do nosso modelo civilizacional revela nossos próprios limites. Para os povos originais, a terra não é um simples meio de produção. É um prolongamento da vida e do corpo, a grande mãe, que tudo gera, alimenta e acolhe. Com eles aprendemos o verdadeiro sentido e valor do Sagrado, que tudo envolve e preenche. Vale dizer que aquilo que sempre foi considerado pelo homem branco como arcaico se revela, hoje, como profundamente moderno e em sintonia com as novas exigências da cosmologia atual.

A nova ordem ecológica mundial e seus cenários implicam uma intrínseca ligação entre justiça/injustiça social com justiça/injustiça ecológica. Nisto está fundamentalmente o reordenamento dos mecanismos políticos e econômicos mundiais.

Marcar a vida a partir da ilimitada compaixão e da co-responsabilidade. A moral convencional é utilitarista e antropocêntrica. Para a sustentação do paradigma ecológico, passam a contar como

valores o princípio responsabilidade e o princípio compaixão na defesa e na promoção da vida a partir daqueles mais ameaçados.

A força curativa da ecologia interior. Aqui entra a dimensão da espiritualidade e da mística, entendidas, não no sentido estritamente religioso, mas como aquela dimensão que nos re-liga com a totalidade. Assim, a política e a técnica estão submetidas à ética, e a ética, por sua vez, demanda uma espiritualidade e uma mística.

Cap. VII: Tudo em Deus, Deus em tudo: A Teosfera

Como fica a compreensão de Deus nesta nova cosmologia? Para L. Boff, a experiência de Deus deve ser entendida como sendo uma realidade aí presente e que envolve a totalidade de todas as coisas, o que ele vai denominar de panenteísmo. Deus deve emergir naturalmente de dentro da experiência global e holística que temos do universo e de nós mesmos dentro dele. Sua fundamentação vai ao encontro daquelas contribuições que partem da realidade quântica, do processo revolucionário cósmico, do caráter processual e escatológico da natureza, da sacramentalidade de todas as coisas e do panenteísmo, que configuram e sustentam a narrativa cosmológica contemporânea.

Nesse sentido, a imanência e a transcendência do ser de Deus não são algo vindo de fora, mas se encontra na transparência de todas as coisas e que está envolvido no próprio princípio cosmogênico do universo. *"Deus não se identifica com o processo cósmico (um não é simplesmente o outro: permanece a alteridade relacionada) mas se identifica no processo cósmico (ganha concreção, revela-se e dá a conhecer a sua alteridade relacionada). Igualmente devemos dizer: o universo não se identifica com Deus (um não é o outro) mas se identifica em Deus (ganha nele seu verdadeiro ser e sentido")* (p. 227).

Na mesma lógica, o autor fala do Cristo e do Espírito como realidades cósmicas que vão lentamente emergindo até ganhar concreção.

A própria realidade da Trindade fica mais bem compreendida dentro da nova cosmologia, onde tudo está interligado numa teia de interdependência e inclusões. A Trindade emerge como uma das representações mais adequadas do mistério do universo. Tanto um como o outro se explicam mutuamente. A matéria e o Espírito se fundem numa única realidade. Deus em tudo, tudo em Deus, a Teosfera.

Cap. VIII: "O Espírito dorme na pedra..." : habita o cosmos

Neste capítulo o autor situa o espírito, em suas várias modalidades, como uma realidade dinâmica do próprio movimento do universo. Entender o cosmo como cosmogênese, nos permite compreender a realidade como campos energéticos e teia intrincada de relações, é situar-se dentro daquela experiência que fez surgir, em todas as tradições culturais da humanidade, a categoria espírito.

L. Boff retoma aquela compreensão bíblica de espírito (*ruach*) no sentido de força cósmica originária que tudo pervade.

No ser humano, espírito define aquela totalidade, na medida em que expressa um modo de ser vivo e consciente, capaz de uma totalidade, de comunicação, de inteligência, de sensibilidade e de liberdade. Aquilo que define (essência e ethos) do ser e do agir humano.

Nessa perspectiva, o Espírito Divino é a expressão infinita do modo mesmo de ser do humano (feitos à sua imagem e semelhança Gn 1,26). Deus emerge como Espírito Divino, na e com a criação.

O autor toma o cuidado de não diluir nesse processo a Trindade. Ela é comunhão (pericorese) das três pessoas: Pai/Mãe, Filho e Espírito. Toda a criação vem marcada pela presença trinitária. Deus em Espírito trinitário perpassa e envolve toda a criação como *Espiritus Creator.*

"*Não somente o masculino através do homem-Jesus foi assumido por Deus mediante o Filho e assim foi divinizado, mas também o feminino através da mulher-Maria foi assumido por Deus mediante o Espírito e foi também divinizado. Masculino e feminino, juntos à imagem creacional de Deus no universo (cf. Gen 1,16), chegam à sua destinação suprema: sujeitos aos quais Deus se autocomunica totalmente e por onde a história humana começa a pertencer, definitivamente, à história de Deus*" (p.263).

Cap. IX: "Rache a lenha... eu estou dentro dela": O Cristo Cósmico

Da mesma forma que o Espírito, o Cristo foi emergindo de dentro da criação até ganhar rosto concreto em Jesus de Nazaré, e aquele em Maria. O princípio crístico e espiritual são realidades integrantes da criação.

Essas novas categorias exigem uma superação do antropocentrismo reducionista comum nas cristologias.

Falar do Cristo Cósmico é uma exigência de adequação à nova era cosmológica. Isso porque *"uma das conquistas empíricas mais seguras da moderna cosmologia é entender o cosmo como cosmogênese e a antropologia como antropogênese. Tudo se encontra num processo de gênese e gestação"* (p.270). Neste movimento, a cristologia se situa em cristogênese (princípio crístico). É sempre uma dialética. O crístico se coaduna no cristológico, por causa da encarnação do Filho. Da mesma forma, ocorre a passagem da cristogênese para o Cristo da fé, e daí ao Jesus histórico, que por sua vez está ligado à história do universo. L. Boff situa a encarnação como um processo ainda em curso, até verbificar o inteiro universo e introduzi-lo no Reino da Trindade.

O autor salienta que não se pode falar do Cristo Cósmico sem relacioná-lo com o Cristo crucificado. Da mesma forma que a ressurreição deve ser compreendida *"como aquela realidade que deslanchou todo o processo de descoberta do significado cósmico, histórico e antropológico de Cristo. Mas a ressurreição só entrega sua capacidade iluminadora quando entendida no transfundo da cruz e da paixão de Cristo. Se a ressurreição não for a ressurreição do Crucificado e com ele de todos os crucificados da história cosmogênica (seres humanos e todos os demais), será um mito a mais de exaltação vitalista da vida e não resposta ao drama deixado pela evolução"* (p.277).

Cap. X: Eco-espiritualidade: sentir, amar e pensar como Terra

Neste capítulo, o autor destaca a importância de uma eco-espiritualidade que consiga re-ligar todas as nossas experiências e nos ajude a firmar uma nova aliança com o criado e com o Criador. Esta espiritualidade, segundo L. Boff, deve passar por uma experiência global de re-ligação de todas as buscas, dos encontros e das experiências de sentido. Seu valor, na delineação da cosmologia ecológica, se dá na medida em que a espiritualidade comporta um *"verdadeiro projeto que se confronta com a lógica de morte presente no processo atual de acumulação e do mercado total, expressões organizadas e supremas de assalto à natureza e à comunidade planetária. São excludentes e produtores de um sem-número de vítimas. Hoje esta espiritualidade descobre as dimensões ecológicas e nossa espiritualidade pela paz, pela justiça e pela integridade de todo o criado. Optar pela vida implica optar pelo*

planeta Terra como um todo organizado, agredido e ferido (genocídio), para que possa continuar a existir no valor autônomo e relacionado de todos os seres existentes nele" (p.291-2).

Nosso tempo urge que uma espiritualidade ecologicamente sustentável tem a ver com um novo estilo de vida que se baseia em relações de cooperação em todas as atividades, no modo de sentir, amar e pensar como Terra.

Cap. XI: Todas as virtudes cardeais ecológicas: São Francisco de Assis

L. Boff vai buscar no modo de ser de São Francisco, um autêntico paradigma que corresponda às exigências impostas pela realidade atual.

Francisco, que nasceu em 1181, em Assis, foi capaz de inaugurar, a seu tempo, um novo paradigma de vivência da utopia cristã. Sua vida foi alimentada por uma espiritualidade marcada pelo resgate dos direitos do coração, na centralidade do sentimento, na importância da ternura nas relações humanas e cósmicas. São exemplos para se pensar uma fraternidade a partir dos últimos, na construção de uma democracia cósmica.

Seu estilo de vida é, para hoje, uma imagem do ser humano moderno. Ele soube integrar a síntese entre a ecologia exterior e a ecologia interior. Eros e Ágape.

Na sua conclusão, o autor confronta os dois paradigmas: aquele que coloca o ser humano sobre a natureza como senhor e o outro que o coloca com a natureza na relação de comunhão. Para ilustrar esses dois modelos, ele apresenta o belíssimo relato do cacique Seattle da tribo dos Duwamish, proferido diante de Isaac Stevens, então governador do território de Washington em 1856.

A obra é bastante interessante pela pertinente abordagem atual que traz, pela forma metodológica discursiva de análise, de confrontos e de delineações prospectivas que traça e de como ela é apresentada sistematicamente. O autor consegue com muita propriedade manter uma unidade epistemológica ao tratar das questões que ele aí desenvolve.

Ao partir de dados bem concretos como a crise ecológica que atinge a vida dos pobres e do planeta, o autor desenvolve toda uma

reflexão bastante abrangente que lança perspectivas muito interessantes e pertinentes, como caminhos para a superação da atual crise civilizacional que enfrentamos e sentimos. Seu livro é uma magnífica obra que consegue, com muita perspicácia e sensibilidade, traduzir os "gritos" daquelas realidades mortalmente ameaçadas, e que poucos hoje reconhecem a gravidade que nos envolve a todos.

Pode-se dizer que é uma obra paradigmática, pois atinge todas aquelas instâncias dos conhecimentos e dos níveis de comportamento humano.

Outro dado que torna a obra de insigne valor, está na sua argumentação proveniente das contribuições das ciências como a física quântica, a biologia, a astrofísica, que dão empiricidade à abordagem que o autor desenvolve, naquilo que ele defende como sendo a nova cosmologia moderna e, à sua tese central, sobre a qual desenvolve sua teoria do paradigma ecológico. Seu otimismo é perceptível ao ver com esperança o despontar de uma nova era civilizacional planetária e ecológica que marcará os novos rumos da humanidade.

O novo modelo cosmológico que se apresenta, também chama a atenção da reflexão teológica. O autor trabalha várias categorias teológicas redimensionadas a partir dessa nova narrativa: resgate do sagrado, nova imagem de Deus, uma compreensão ampliada e cósmica do mistério cristão e uma nova espiritualidade, tão bem desenvolvidas por sua constante sensibilidade teológica.

O livro traz muitas informações relevantes que precisam ser bem compreendidas para darmos conta da profundidade epistemológica e relevância social que elas apresentam. Vale a pena conferir!

Amarildo Marçoli cursa o 4º ano de Teologia no ITCR da PUC-Campinas.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GRÃO-CHANCELER
Dom Gilberto Pereira Lopes

MAGNÍFICO REITOR
Prof. Pe. José Benedito de Almeida David

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ADMINISTRATIVOS
Prof. José Francisco B. Veiga Silva

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS
Prof. Carlos de Aquino Pereira

DIRETOR DO INSTITUTO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS RELIGIOSAS
Prof. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves