

QUE CRISTIANISMO?

F. A. Pastor

Sendo o cristianismo uma realidade, além de mistérica, também histórica, somente poderá ser compreendido, quando contemplado entre seu imediato passado e seu próximo futuro. Se considerarmos seu passado recente, o cristianismo latino-americano, particularmente no Brasil, emerge como a grande comunidade da ortopraxis. Se considerarmos seu próximo futuro na América Latina, o cristianismo aparece empenhado na resposta ao grande desafio da nova Evangelização. Propõe-se assim a questão de saber sob quais condições a comunidade da ortopraxis poderia responder ao presente desafio. Neste sentido, a questão: "*Que cristianismo?*" significaria perguntar-se como poderia a comunidade eclesial da América Latina responder ao presente *kairós*. A resposta a tal problema teológico e pastoral, somente será achada, na fidelidade à herança do passado, e na atenção às exigências do imediato futuro¹.

I. Herança eclesial do passado

A fidelidade à herança eclesial do passado exige conservar algumas características típicas do cristianismo latino-americano e brasileiro, enquanto comunidade eclesial da ortopraxis.

a. Um cristianismo de comunhão

A primeira nota a ser mantida, se considerarmos a recente realidade eclesial brasileira, é sem dúvida constituída do motivo da comu-

¹G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, 1982; F. A. PASTOR, *O Reino e a História*, São Paulo, 1982; A. BARREIRO, *Os pobres e o Reino*, São Paulo, 1983; J. B. LIBANIO, *Teologia da Libertação*, São Paulo, 1987.

nhão eclesial. Com efeito, a eclesiologia latino-americana é sobretudo uma eclesiologia da "comunhão e participação", onde a dinâmica da renovação eclesial é vivida simultaneamente como empenho de educação da fé e de "mystagogia" da práxis cristã na partilha da palavra nos círculos bíblicos e na preocupação de relacionar sempre vida e fé, na animação das pequenas comunidades eclesiais de base e na promoção de novos ministérios laicais, para viver sempre mais a *koinonia* eclesial. Tal comunhão encontra sua expressão privilegiada e profética no *populus Dei* dos pobres do Senhor, assumindo a opção divina pelos pobres como modo eclesial de exprimir o *sacramentum salutis*, na luta constante pela libertação integral de todos e particularmente dos empobrecidos e carentes, dos indigentes e marginalizados pela sociedade do consumo. Lutando pelos valores utópicos do reino de Deus, a comunidade da ortopraxis tem procurado uma sempre mais perfeita comunhão histórica na fraternidade e solidariedade, na paz e na maior igualdade, na justiça e na tutela dos direitos dos pobres, mesmo sabendo que a grande comunhão escatológica constitui o centro da promessa messiânica, que só parcial e imperfeitamente será antecipada na procura de uma "nova sociedade", pelo empenho civil e político do laicato cristão, bem como no imperativo missionário de uma "nova evangelização" do continente católico².

A doutrina eclesiológica do Concílio Vaticano II achou na comunidade eclesial latino-americana, e particularmente na Igreja do Brasil, atenção, interesse e entusiasmo. Com efeito, na Igreja da América Latina cresceu uma consciência mais aprimorada da realidade eclesial entendida, não só como *societas perfecta*, mas principalmente como *communio*; não só como *mysticum corpus*, mas também como *populus Dei*; não só como *templum Spiritus*, mas igualmente como *sacramentum salutis*. Por outras palavras, a Igreja foi entendida não só como realidade sacramental e mística, mas também como realidade ética e histórica, incumbida da missão de tornar visível o projeto divino de libertação humana. Na perspectiva do paradigma divino de um cristocentrismo encarnatório e divinizante, a Igreja procura uma inculturação da fé, que seja integralmente libertadora do cristão, conciliando ortodoxia e ortopraxis na regra apostólica da *koinonia*, na fé e na caridade, no evangelho e nos bens, na fraternidade e na esperança (At 2,42)³.

² J. C. SCANNONE, La teología de la liberación: características, corrientes, etapas, *Stromata* XXXVIII (1982), 3-40; F. A. PASTOR, Deus e a práxis: Perspectiva Teológica XVII (1985) 179-200; C. I. GONZÁLEZ, La teología de la liberación a la luz del magisterio de Juan Pablo II en América Latina, *Gregorianum* LXVII (1986) 5-46.

³ F. A. PASTOR, Evangelización y comunidades de base, in *La formazione del missionario oggi*, Roma, 1978, 187-202; F. L. COUTO TEIXEIRA, *A Fé na Vida*, São Paulo, 1987.

b. Um cristianismo de renovação

A tradição eclesiológica derivada do Concílio Vaticano II marcou a Igreja na América Latina, e particularmente no Brasil, segundo três orientações determinantes. Primeiramente, emergiu a consciência da "igreja local" e da realidade carismática da comunidade eclesial, dado que nela "Cristo se faz presente" e, pela sua graça, a igreja torna-se "una, santa, católica, apostólica"⁴. Ainda mais, o Espírito Santo "distribui seus carismas" entre todo tipo de fiéis, preparando-os para assumirem as diversas diaconias exigidas pela edificação da comunidade eclesial⁵. A seguir, recebeu destaque a teologia do ministério episcopal e da participação ativa dos leigos. Com efeito, os Bispos assumem o serviço de uma comunidade eclesial particular, com ajuda de presbíteros e diáconos⁶. Mas também, os Bispos são exortados a deixar amplo espaço para os ministérios laicais, *in servitium ecclesiae*⁷. Finalmente, apareceu uma teologia da celebração da palavra de Deus e da renovação pastoral à luz do princípio comunitário. O Concílio Vaticano II recomendou a "celebração da Palavra", no Advento e na Quaresma, no Natal e na Páscoa, no "Dia do Senhor" e nas Festas do Ano litúrgico, mesmo em lugares privados de presbíteros; sendo presidida tal celebração por diáconos ou por "delegados da Palavra"⁸. O Concílio ensinou também a necessidade eclesial de outros ministérios, como o serviço eclesial de diáconos e catequistas populares⁹.

Em ordem a favorecer a renovação eclesial, com a programação pastoral e o dinamismo das igrejas locais, tiveram grande relevância as orientações dos Bispos de Roma, mesmo antes e especialmente depois do Concílio Vaticano II. Merecem destaque três aspectos particulares. Primeiramente, a exortação papal à programação pastoral como método de renovação dinâmica das Conferências Episcopais, perante os grandes desafios religiosos e eclesiais, culturais e sociais. Pio XII e João XXIII exortaram o Episcopado latino-americano à programação pastoral para um melhor serviço eclesial, na educação da fé e na pastoral litúrgica, na comunhão da caridade e na práxis da justiça, em ordem a uma presença mais premente do cristianismo entre todos os homens e particularmente entre os mais pobres¹⁰. Tal tendência à programação pastoral e à corresponsabilidade episcopal foi

⁴ Const. dogm. *Lumen gentium*, c. III, n. 26.

⁵ Ibidem, c. II, n. 12.

⁶ Ibidem, c. III, n. 20.

⁷ Ibidem, c. IV, n. 36.

⁸ Const. dogm. *Sacrosanctum Concilium*, c. I, n. 35, ad 4.

⁹ Decr. *Ad gentes*, c. II, a. 3, n. 15.

¹⁰ João XXIII, Alloc. Ringraziamo di vero cuore, AAS L (1958) 997-1005; Ep. Ad dilectos Americae Latinae populos. AAS LIV (1962) 28-31; Const. dogm. *Lumen gentium*, c. I, n. 8.

favorecida pela renovação da teologia do episcopado¹¹. A seguir, deve ser salientada a renovação eclesiológica, no que se refere à teologia do laicato e dos ministérios instituídos, especialmente durante o pontificado de Paulo VI, com a promulgação das normas referentes à restauração do diaconato permanente e à instituição dos ministérios leigos da palavra e da eucaristia¹². Finalmente, não pode ser esquecido o reconhecimento papal das pequenas comunidades eclesiais "de base" e do conceito teológico da "igreja dos pobres". Com efeito, João XXIII tinha falado da Igreja de todos e particularmente da "igreja dos pobres"¹³. No Sínodo episcopal sobre a Evangelização, realizado em Roma em 1974, houve um debate interessante sobre as notas e condições das pequenas comunidades eclesiais, nascidas por toda a parte com o intuito de renovar a pastoral eclesial e de lutar pacificamente pela justiça. Posteriormente a exortação *Evangelii nuntiandi* acenaria ao cristocentrismo evangélico e à comunhão eclesial como notas indispensáveis das comunidades de base na visão católica, a subsistirem sempre no seio das comunidades maiores, como as dioceses e as paróquias¹⁴. Tal visão seria mais tarde confirmada por João Paulo II na sua "Mensagem aos líderes das comunidades eclesiais de base" (Manaus 1980). O mesmo Papa reconheceu a legitimidade eclesial de uma igreja particular, que queira identificar-se na "igreja dos pobres", porque também a Igreja universal deve ser pensada como *ecclesia pauperum*¹⁵.

c. Um cristianismo de participação

As Conferências Episcopais da América Latina, segundo as orientações do Bispo de Roma e a doutrina conciliar, projetaram a renovação eclesial das igrejas particulares programando a Pastoral de conjunto e a participação laical na paróquia, nas diversas diaconias e serviços, como a pastoral da comunidade e dos ministérios, da evangelização e da catequese, da liturgia e dos sacramentos, da solidariedade fraterna e da presença social e cultural, do diálogo inter-religioso e ecumênico. Pois bem, em ordem à renovação eclesial, as comunidades de base foram consideradas, por relevantes instâncias teológicas e eclesiais, "opção pastoral decisiva", inclusive pelas enormes dimen-

¹¹ Especialmente na Const. dogm. *Lumen gentium* (c. iii) e no Decr. *Christus Dominus*.

¹² Paulo VI, Ep. Ministeria quaedam, AAS LXIV (1972) 529-534; Ep. Ad pascendum, *Ibidem*, 534-540; Instr. Immensae caritatis, AAS LXV (1973) 264-271.

¹³ "In faccia ai paesi sottosviluppati la chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la chiesa di tutti, e particolarmente la chiesa dei poveri" (AAS LIV 1962, 682).

¹⁴ Adh. ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 58. Ver F. A. PASTOR, Paróquia e comunidades de base: uma questão eclesiológica, *Sintese* IV (1977) 47-72.

¹⁵ Mensagem aos Líderes das Comunidades de Base (Manaus 10. VII. 1980) n. 3-4; Visita à Favela do Vidigal (Rio de Janeiro, 2. VII. 1980) n. 3, 13, 16, 19; Enc. *Laborem exercens*, c. II, n. 8.

sões e pelas prementes exigências das paróquias latino-americanas. Prefiguradas por diversas experiências catequéticas e pastorais, no período pré-conciliar, as pequenas comunidades eclesiais foram assumidas pela Conferência Episcopal brasileira nos seus primeiros planos de pastoral de conjunto. Posteriormente a Conferência de Medellín lançaria a nível continental a proposta das comunidades de base, que seriam ulteriormente confirmadas pelo Sínodo sobre a Evangelização e pela exortação *Evangelii nuntiandi*, bem como pelo Documento conclusivo da Conferência de Puebla¹⁶. A Conferência Episcopal de Medellín tinha definido as comunidades eclesiais de base como “células primeiras da estrutura eclesial”, a se tornarem centros de evangelização e promoção humana, de libertação e luta pela justiça¹⁷. Igualmente, no Sínodo romano sobre a Evangelização, os Bispos da América Latina elogiaram as comunidades eclesiais de base, como sendo centros de animação comunitária, de proclamação e reflexão sobre a palavra de Deus, bem como lugares de vivência da fraternidade cristã e da luta pela maior solidariedade social, segundo as exigências evangélicas da opção preferencial pelos pobres¹⁸. O mesmo Paulo VI recomendou fortemente às comunidades eclesiais de base a concentração evangélica e cristocêntrica e a comunhão singela com a Igreja local concreta, superando toda tentativa de sectarismo ideológico ou religioso¹⁹.

No interior das dioceses e paróquias, e particularmente em relação ao dinamismo dos grupos cristãos e das comunidades de base, floresceram nas Igrejas da América Latina novos ministérios leigos, a contribuir para a construção da comunidade. Entre tais serviços devem ser enumerados os catequistas populares e os delegados da palavra, os camponeses missionários e os pastores católicos, os líderes de comunidades e animadores da pastoral evangelizadora, os ministros da palavra e da eucaristia, os serviços de preparação para os sacramentos, as diaconias da solidariedade, justiça e caridade, os ministros ordinários de diaconias permanentes, que configuraram uma comunidade eclesial em comunhão e renovação constante e em participação viva, no serviço do Evangelho e do corpo eclesial²⁰. Nas pequenas comunidades de base, nos círculos bíblicos e nos encontros de

¹⁶ J. MARINS, Comunidades eclesiais de base na América Latina, *Concilium* n. 104 (1975) 20-29; A. BARREIRO, Eclesialidade e consciência eclesial das CEBs, *Perspectiva Teológica* XIV (1982) 301-326; F. A. PASTOR, *Intra communitates ab Ecclesia constitutas*, *Periodica* LXV (1976) 479-506.

¹⁷ Documento conclusivo, IX, c. III, n. 1.

¹⁸ F. A. PASTOR, El problema teológico de la Evangelización actual según el Episcopado latino-americano, in *Evangelizzazione e Culture*, Roma, 1976, t. III, 331-342.

¹⁹ Adh. ap. *Evangelii nuntiandi*, c. V, n. 58: AAS LXVIII (1975) 46ss.

²⁰ A. J. de ALMEIDA, *Os Ministérios não-ordenados na Igreja latino-americana*, São Paulo, 1990; F. A. PASTOR, Ministerios laicales e comunidades de base, *Gregorianum* LXVIII (1987) 267-305.

oração, o momento determinante é constituído pela proclamação da palavra de Deus, procurando relacionar a vida e a fé, a existência e o Evangelho. Surge assim uma espécie de processo catecumenal, de tipo mistagógico, onde a religiosidade popular se purifica, no encontro com o Cristo pascal, e na vida é contemplado o caminho humilde do Jesus da história, servo do Altíssimo e filho predileto do Pai divino²¹. O cristianismo latino-americano descobriu nos últimos tempos os valores da religiosidade popular — a fé na providência divina, o sentido religioso da vida, a vivência penitencial, a piedade cristã e mariana — procurando também purificá-la pedagogicamente de algumas expressões de superstição e fatalismo, justamente encontrando, na palavra proclamada, o próprio Cristo do evangelho²².

d. Um cristianismo de libertação

Neste encontro entre vida e fé, inserem-se também os novos acentos da consciência da identidade eclesial do cristianismo latino-americano, no seu modo de receber e assimilar a doutrina do concílio Vaticano II. Nesta trilha caminham os documentos conclusivos das Conferências Episcopais de Medellín, de Puebla e de Santo Domingo: Uma Igreja que escuta o anúncio da palavra de Deus e dos valores utópicos do evangelho do reino divino, proclamado por Jesus, profeta da libertação dos pobres e da salvação dos pecadores, e realizado no mistério da cruz; uma Igreja em processo de renovação na fé, na vivência da comunhão e na procura da maior participação, na mistagogia e na diaconia, na fraternidade e na solidariedade, na justiça do “homem novo” e da “nova sociedade”. Como premente desafio para a consciência humana e cristã, aparece o drama da situação daquela pobreza, que a moral clássica chama de “extrema” e a sociologia qualifica de “absoluta”: uma realidade de carência e empobrecimento, de indigência e miséria, de marginalidade e aflição constante, onde não simplesmente falta o supérfluo da vida, mas o totalmente necessário para a sobrevivência pessoal e familiar, na alimentação e saúde, no trabalho e moradia, na educação de base e na tutela do direito. Situação esta de grande sofrimento para tantas famílias latino-americanas, entre a população camponesa e entre o proletariado suburbano, particularmente entre a população ameríndia e afro-americana, oprimida pela fome e

²¹ D. REGAN, *The Mystagogy of Basic Ecclesial Communities in Brazil* (Diss. PUG), Roma, 1991.

²² S. GALILEA, *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid, 1980; K. RAHNER, Zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion, in *Schriften zur Theologie* XVI (1984) 185-195; F. A. PASTOR, Religión (v) Religión popular, in R. LATOURELLE & al., (ed.), *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid, 1992, 1169ss.

pela doença, pela marginalização social e cultural, pela desproteção jurídica e pelo fatalismo religioso²³.

A questão dos pobres tornou-se sempre mais presente na consciência eclesial. Primeiramente, na época conciliar, foi altamente significativo o apelo do papa João XXIII ao declarar que a igreja, permanecendo como "igreja de todos", desejava ser especialmente "igreja dos pobres". Relevante foi o debate conciliar sobre a Igreja e os pobres, que levou à afirmação da estreita vinculação entre os pobres e a comunidade eclesial, sendo eles contemplados como espelho do Fundador divino, "pobre e humilde", procurando com solicitude aliviar-lhes os sofrimentos e carências, como "serviço do Cristo"²⁴. Os apelos da comunidade eclesial em favor de uma atenção para o drama do empobrecimento tem continuado insistentemente. Paulo VI, dirigindo-se aos camponeses na Colômbia, falou do pobre como "sacramento do Cristo" e a Conferência Episcopal de Medellín convidou as Igrejas latino-americanas a escutar o "clamor dos pobres", proclamando um cristianismo feito de "denúncia" da situação desumana de injusta miséria, bem como também de "anúncio" da novidade da pobreza evangélica como libertação espiritual e de "empenho" na luta pacífica pela causa dos empobrecidos e marginalizados. Também o Sínodo romano da Evangelização reconheceu a ligação entre o Evangelho do Cristo e a questão da libertação dos pobres da própria miséria, mesmo como exigência da justiça humana e da caridade evangélica²⁵. Confirmada pelas orientações de João Paulo II, também a Conferência Episcopal de Puebla lembrou, aos cristãos da América Latina, seus deveres perante aquela situação, qualificada de "flagelo humilhante", de miséria e indigência, produzida por mecanismos perversos a fazerem ricos "sempre mais ricos" às custas de pobres "sempre mais pobres". Durante a primeira viagem ao Brasil, João Paulo II pediu uma mais justa distribuição dos bens da terra, segundo a ética do cristianismo, entendendo a "luta de classes" como empenho social em favor da justiça (*nobilis pro iustitia pugna*)²⁶.

²³ O. A. ROMERO, *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, San Salvador, 1978; I. NEUTZLING, *O Reino de Deus e os pobres*, São Paulo, 1986; F. A. PASTOR, *Libertação e Solidariedade. Considerações teológicas sobre o futuro da Opção Eclesial pelos pobres*, in F. IVERN & M. C. L. BINGEMER (ed.), *Doutrina social da Igreja e Teologia da Libertação*, São Paulo, 1994, 275-295.

²⁴ Const. dogm. *Lumen gentium*, c. I, n. 8; cf. AAS LIV (1962) 682.

²⁵ PAULO VI, Discurso a los campesinos, AAS LX (1968) 619ss; Documento: Pobreza en la Iglesia, in *La Iglesia en la actual transformación de América Latina*, Bogotá, 1970; PAULO VI, Adh. ap. *Evangelii nuntiandi*, c. III, n. 38: AAS LXVIII (1973) 30.

²⁶ JOÃO PAULO II, *En esta hora*, AAS LXXI 1979, 198ss; *La Evangelización en el presente y futuro de América Latina*, Bogotá 1979, n. 27ss; cf. AAS LXXII (1980) 853.

II. Desafios e apelos do futuro

Se os passados decênios exigiram um cristianismo de comunhão e renovação, de participação e libertação, a próxima década, conservando a herança eclesial do passado, vai precisar de um cristianismo sempre mais evangélico e querigmático, militante e dialogante, presente como fermento na sociedade e na cultura. Em síntese, um cristianismo autenticamente apostólico.

a. Um cristianismo evangélico

Perante os abusos de uma forma predatória de capitalismo oligárquico, e enfrentando uma situação social de indigência crônica, configurou-se na Igreja da América Latina um tipo de cristianismo, unindo radicalismo evangélico e universalismo católico, fraternidade solidária e luta pela justiça, utopia ética nos fins e pragmatismo ético nos meios. Paralelamente, no laicato cristão e na sociedade civil, configurou-se também, junto à utopia cristã de uma revolução personalista e comunitária, o desejo e a procura constante de uma “nova sociedade”, menos injusta e mais igualitária, almejando a reformas estruturais necessárias, para tornar humano o mundo das relações econômicas e trabalhistas, para não falar das relações sociais e culturais. Surgiu assim a figura de uma comunidade eclesial marcada pela utopia evangélica e pela ética da ortopraxis, serva do Deus da aliança e da esperança, a escutar o clamor dos oprimidos almejando o ano do grande jubileu da libertação das injustiças. O Deus do futuro, santo e justo, redentor dos escravos e libertador dos aflitos, oferece na cruz do Filho uma aliança de fraternidade, bem como o êxodo e passagem da terra mísera da escravidão à terra prometida da justiça. A Igreja da América Latina, reagindo contra os mecanismos perversos do empobrecimento e contra o próprio fatalismo popular, procurou uma alternativa social inspirada na utopia evangélica, para superar a cultura do individualismo possessivo e a exasperada tipologia da anomia social e do desgoverno político, onde as classes subalternas eram deixadas sem proteção social e jurídica²⁷. Este cristianismo da utopia evangélica, no interpretar como *signa temporum* o clamor dos povos almejando a justiça, e no ler o Evangelho da graça como *kerygma* da libertação integral e da “vida nova” em Cristo, ajudou a configurar a comunidade eclesial da América Latina como Igreja da ortopraxis, favorecendo aquele particular *insight*, a descobrir o quanto seja insustentável a situação que aflige a tantos dos nossos irmãos, favorecendo também uma práxis de pastoral popular libertadora. Deste modo, a fórmula de Agostinho, *Christus liberator scilicet noster*²⁸, foi capaz de exprimir uma nova

²⁷ Instr. *Libertatis nuntius*, c. VII, n. 12; Instr. *Libertatis conscientia*, c. IV, n. 66ss.

²⁸ AUGUSTINUS, *De fide et symbolo*, c. II, n. 3.

inteligência da *salus christiana*, entendida como libertação integral: do pecado e das seqüelas do pecado, no plano pessoal e comunitário. A graça do Cristo Libertador, liberando nosso coração do erro e do egoísmo, liberou também em nós uma nova disponibilidade para a práxis da justiça, tornando-nos agentes empenhados na verdadeira libertação²⁹.

Analisando a fenomenologia eclesial da comunidade da ortopraxis, foram vistas as notas mais típicas da Igreja da América Latina, como cristianismo de comunhão e participação, em renovação constante sob o impulso da graça do Evangelho divino, cristianismo de *koinonia* diaconal e carismática, a um tempo mistagógico e utópico. Descrevendo o passado do nosso presente, foi lembrada a herança recebida; tentando perceber as exigências do imediato futuro, somos confrontados com os apelos e sinais dos tempos novos neste momento, que constitui o presente de nosso futuro. No horizonte eclesial surge com força o imperativo cristão, sempre antigo e sempre novo, de viver e proclamar o Evangelho, no nosso tempo atribulado. Quais as exigências mais marcantes desta Evangelização nova e futura? Como responder aos apelos deste *kairós*? Que cristianismo exige um tal desafio? Eis as questões que atendem ulterior resposta.

b. Um cristianismo querigmático

Se o cristianismo só subsiste, segundo o testemunho joanino, como entrosamento místico do cristão com o Cristo, *vitis vera* (Jo 15,1ss), escutando interiormente, no único rebanho, a voz do único pastor (Jo 10,16), só em Cristo *ecclesia stat*: quer como comunhão na doutrina e na oração, na eucaristia e na partilha (At 2,42); quer como realidade carismática e diaconal (1Cor 12,4-6); quer como introdução mistagógica à vocação da imitação da perfeição e misericórdia do Pai divino (Mt 5,48; Lc 6,36; cf. Lv 19,2); quer como utopia do reino e da ortopraxis da caridade perfeita (1Cor 13,13). Somente procedendo no seguimento do Cristo, pode a comunidade dos discípulos anunciar também o ano do grande jubileu da libertação dos aflitos (Lc 4,18-19; cf. Is 61,1ss). Dado que, para a comunidade, o Cristo é "autor e consumidor da fé" (Hb 12,2), começo e fim da história da salvação (Ap 21,6), caminho, verdade e vida, para a comunidade e para o mundo (Jo 14,6). Só unida a Cristo, o primeiro e maior anunciador do *evangelium regni*, a comunidade eclesial é capaz de responder ao presente *kairós*³⁰. Do Cristo glorioso recebe a comunidade dos discípulos constantemente, a consolação na verdade da nossa fé e na certeza da nossa esperança (Lc 24,13ss), o mandamento da missão e a potência de anunciar o plano

²⁹ F. A. PASTOR, *Ortopraxis e Ortodoxia*, *Gregorianum* LXX (1989) 689-739.

³⁰ PAULO VI, *Adh. ap. Evangelii nuntiandi*, n. 7.

divino (Mc 16,15; Gl 1,16). O Cristo participa da nossa humanidade (Hb 2,17); como caminho para o reino, Jesus revela-nos o Pai misericordioso³¹.

Porque teocêntrico, ou seja, centrado no plano divino da *deificatio*, segundo o testemunho paulino, o cristianismo tem de ser *querigmático*, centrado no anúncio e na vivência do Cristo redentor, recebido na fé pessoal e comunitária, e presente como fermento de transformação, na nossa sociedade e na nossa cultura. Tal programa pode ser documentado com as conclusões da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Santo Domingo (outubro de 1992), na qual foi traçado o *identikit* da chamada “nova Evangelização”, ou falando com Paulo VI, do “tempo novo” para anunciarmos o mistério do Cristo³². Se não quisermos imitar os “insensatos gálatas” (Gl 3,1), não deveremos tanto procurar qualquer evangelho “diferente” ou malmente “atualizado”, segundo o gosto da moda e os ditados do nosso tempo. Para o cristianismo, o homem é sim o destinatário do plano divino de divinização e salvação, mas a medida não é o velho Adão, mas o homem novo, o Cristo, de cujo mistério a fé haure sempre novos tesouros e riquezas (Ef 3,8), *proposta e resposta* constante para os enigmas da existência histórica. Segundo o ensinamento da comunidade apostólica, o Evangelho do reino divino, que Jesus anunciou, é associado indissolivelmente ao *kerygma*, em que o Cristo do mistério pascal é proclamado *nostra salus*³³. Sempre em contato com o *Christus praesens*, a comunidade eclesial se renova constantemente alimentando-se do pão divino da palavra de Deus e do pão da eucaristia no *sacramentum unitatis et caritatis*³⁴. Unida a Cristo, também a comunidade eclesial dos nossos tempos deve achar um modo novo, na força da linguagem e na convicção da fé, para proclamar com liberdade e sem temor a verdade do cristianismo, centrada no Cristo e nos valores eternos do *regnum Christi* (At 5,28ss), particularmente falando às novas gerações ou a quantos estão longe da verdade divina³⁵.

c. Um cristianismo militante

Porque o cristianismo é teocêntrico é também querigmático e cristocêntrico, e deve ser igualmente antropocêntrico e militante, dado que o homem é o destinatário do plano divino de comunhão e redenção em Cristo³⁶. Consequentemente, não pode haver proclamação do

³¹ JOÃO PAULO II, Enc. *Redemptoris missio*, c. I, n. 5.

³² Adh. ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 2.

³³ Adh. ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 22; Enc. *Redemptoris missio*, c. I, n. 4ss.

³⁴ CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Dei verbum*, c. II, n. 12; Const. dogm. *Lumen gentium*, c. I, n. 7.

³⁵ JOÃO PAULO II, Enc. *Redemptoris missio*, c. V, n. 44-45.

³⁶ JOÃO PAULO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 14.

Evangelho desligada dos problemas e ansiedades da condição humana, quer na ordem espiritual, quer na ordem temporal, dado que a comunidade eclesial não pode deixar de ser a Igreja do “bom samaritano”, que não nega o necessário aos aflitos e empobrecidos (Lc 10,25ss; Mt 25,31ss; Tg 2,15s). Por isso, também a promoção humana se relaciona intimamente com a proclamação do Evangelho da salvação, do pecado e das suas conseqüências individuais e sociais³⁷. Um cristianismo militante não pode deixar de lutar pela justiça, para ela se tornar presente na sociedade. Tal empenho faz parte da missão do cristão como servo do Evangelho do reino divino³⁸. Numerosos fatores tornam angustiante a situação de tantos povos e de tantas famílias: A inflação descontrolada e o desemprego, a recessão econômica e a dívida externa, a falta de solidariedade entre nações ricas e pobres e, no plano nacional, o descaso pelo bem comum³⁹. Cresce sempre mais a divisão e separação existente entre ricos e pobres, sendo que as condições de vida das famílias carentes, são de todos conhecidas, quanto a sofrimento derivado da fome e da doença, da indigência no plano da assistência sanitária e social, da moradia insuficiente e do despreparo cultural, até constituir uma condição de *estável desordem*, do ponto de vista ético e, em conseqüência, estar a exigir mudanças na mentalidade de muitos, bem como nas condições de vida e de trabalho de tantos irmãos⁴⁰.

Um cristianismo socialmente presente e eticamente militante não pode deixar de levantar a bandeira da justiça e da solidariedade, entre os homens e entre os povos, conforme o ideal da fraternidade⁴¹. Um cristianismo militante não se pode omitir na luta por um sistema de maior participação econômica entre as classes e de maior integração entre os povos e nações do continente e do mundo. Um cristianismo socialmente militante não pode deixar de ser fiel ao apelo do Episcopado Latino-americano em favor da “opção preferencial pelos pobres”, tantas vezes repetido e tantas vezes também confirmado pela autoridade papal⁴². Um cristianismo eticamente militante não pode deixar de ver a aflição dos irmãos ameríndios e afro-americanos, lutando em favor de quanto possa tornar mais digna sua vida e mais justas suas condições de existência e de sobrevivência, mais segura a subsistência

³⁷ PAULO VI, Adh. ap. Evangelii nuntiandi, c. III, n. 38, AAS LVIII (1976) 30.

³⁸ Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 41; Enc. *Centesimus annus*, n. 5.

³⁹ Enc. *Laborem exercens*, n. 18; Const. dogm. *Gaudium et spes*, n. 26.

⁴⁰ Enc. *Centesimus annus*, n. 60.

⁴¹ Enc. *Laborem exercens*, n. 16.

⁴² JOÃO PAULO II, Discurso inaugural da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (SANTO DOMINGO, 12. X.1992), n. 16: “Em continuidade com as Conferências de Medellín e de Puebla, a Igreja reafirma a opção preferencial pelos pobres. Uma opção não exclusiva nem excludente, pois a mensagem da salvação é destinada a todos”. Uma opção “baseada essencialmente na Palavra de Deus”; uma opção “firme e irrevogável” (Ibidem).

das famílias e a assistência às crianças e aos mais jovens e mais desprotegidos⁴³. Um cristianismo social e culturalmente presente e eticamente empenhado, em favor do bem e da justiça, tem perante os olhos da esperança um amplo campo de luta e militância: em favor dos direitos humanos desrespeitados e da solidariedade com os marginalizados; no melhoramento das condições de vida e de trabalho; na luta pela terra e pela conservação dos ecossistemas; na promoção de um sistema democrático participativo e igualitário; na procura de um sistema de relações mais aberto ao progresso de todos; na defesa de uma cultura da vida, que possa vencer os muitos ídolos da morte e da violência⁴⁴.

d. Um cristianismo dialogante

Um cristianismo militante, presente e visível na sociedade como fermento do Evangelho, não pode esquecer que a forma mais profunda de evangelizar uma sociedade consiste na evangelização de sua cultura, de sua ética e de seus valores comunitários, de seus ideais de justiça e verdade, solidariedade e igualdade, reconciliação e fraternidade, promoção e dignidade religiosa e cultural, social e política⁴⁵. O programa de uma “nova evangelização”, como projeto eclesial, deve visar o encontro e o diálogo com as culturas antigas e com as culturas emergentes, dado que o Evangelho tem como destinatário o homem social e culturalmente situado, mesmo quando imerso em uma crise profunda, nos próprios ideais e valores, no plano religioso e humano. Surge assim como desafio o projeto de Evangelização da cultura e de “inculturação” da fé⁴⁶. Tarefa difícil e longa, que requer um trabalho diuturno e secular, até integrar valores culturais e ideais religiosos, de modo que o cristianismo ofereça a perspectiva profunda e a cultura doe a riqueza do reino das formas mais expressivas, para viver a liberdade e a verdade, a justiça e o bem, a fraternidade e o respeito, o culto e a fé, o pensamento e a arte, a convivência e a amizade, traduzindo de forma mais perfeita o Evangelho na vida e na sociedade⁴⁷.

O cristianismo enfrenta o duplo desafio de animar a cultura popular e evangelizar novamente a cultura secular. Falando teologicamente, o homem secular não se encontra mais longe da salvação e da fé, que o homem de outras épocas; mas hoje o cristianismo constata que o imperativo de proclamar o evangelho tem um destinatário cultu-

⁴³ Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 11; Enc. *Centesimus annus*, n. 39.

⁴⁴ SANTO DOMINGO. Conclusões, n. 157ss.

⁴⁵ JOÃO PAULO II, Discurso inaugural da Conferência de Santo Domingo (12. X. 1992), n. 20.

⁴⁶ Enc. *Redemptoris missio*, c. v, n. 52.

⁴⁷ Adh. ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 63-64; Enc. *Redemptoris missio*, c. v., n. 53-54.

ralmente diferente⁴⁸. O homem da modernidade, o *homo saecularis*, que coincide freqüentemente com o *homo urbanus*, vive intensamente seu sentimento de autonomia, derivado da consciência criatural, típica do homem religioso. A consciência da criaturalidade despoja o mundo da auréola divina, bem como o anúncio do Deus libertador da história da salvação e da vivência da religião da aliança dão ao homem um projeto vital e um senso de responsabilidade comunitária. Deste modo, a teologia da criação, do êxodo e da aliança, dessacraliza o mundo arcaico, facilitando o nascimento da consciência cósmica e histórica⁴⁹. Enquanto experiência incondicionada do sagrado, o cristianismo como *vera religio*, tanto na contemplação mística como na opção ética, oferece à cultura humana a dimensão de profundidade. Em nome dos grandes valores da religião, a fé pode e deve exercitar, junto à função configurante, também uma função crítica, denunciando as formas de alienação presentes na vida humana, como expressão da iniquidade ética ou da injustiça social. Não é possível concordar com a hipótese da oposição irreconciliável entre secularidade e religiosidade. O homem ateu, às vezes, nega uma falsa imagem de Deus, que também o cristão não pode aceitar, por não coincidir com o "*deus evangelii*"⁵⁰. A antipatia da cultura secular em relação às formas deficientes de viver a religião, pode coincidir com a afirmação apaixonada da verdade, em polêmica com o fanatismo ou a superstição, exercendo deste modo uma função corretiva da falsa religiosidade e constituindo um momento de purificação "profética" da mesma religião. Esta tese do valor "religioso" da secularidade deve ser compensada com a tese do valor "secular" da religião, como afirmação exata da polaridade do divino e do humano, fugindo do esquema de rivalidade entre liberdade humana e liberdade divina: o cristianismo como religião garante a autêntica secularidade, como procura autônoma da justiça, da verdade e da felicidade⁵¹.

Conclusão

Por um cristianismo apostólico

O projeto da "nova Evangelização" não exige menor tensão eclesial, no enfrentar os desafios dos tempos novos: partindo do fundamento da nossa comum fé no Cristo, a comunidade é convidada a assumir, na força do Espírito, o ônus de levar a mensagem do decreto

⁴⁸ F. A. PASTOR, *Secularización y secularismo*, in R. LATOURELLE & al., *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid, 1992, 1335ss.

⁴⁹ H. E. COX, *La ciudad secular*, Barcelona, 1973.

⁵⁰ Const. dogm. *Gaudium et spes*, n. 19.

⁵¹ F. A. PASTOR, *Deus e a felicidade: filosofia e religião em Agostinho de Hipona*, *Sintese XX* (1993) 617-637.

divino da salvação universal ao homem de hoje, vivendo na sociedade atribulada do nosso tempo, no meio da crise religiosa e cultural de valores e de ideais, característica dos nossos dias. O cumprimento de tal missão exige, não menos que nas passadas décadas, um cristianismo de comunhão, na fé das promessas divinas e na esperança do auxílio da graça vitoriosa, bem como um cristianismo que viva o dinamismo da renovação eclesial na força da eleição e da caridade divina. Um cristianismo apostólico deve viver intensamente a força da apostolicidade da *ecclesia de trinitate*, que recebe do Pai misericordioso o primeiro dom, o Filho redentor e libertador, e o segundo dom, o Espírito Santo, para podermos viver como filhos de Deus e discípulos de Jesus crucificado e ressuscitado, no meio deste mundo de morte e tribulação, procurando traduzir nas realidades sociais e culturais a mensagem evangélica. Um cristianismo apostólico não pode deixar de participar intensamente da fé apostólica, que chega até nós na tradição católica, mas principalmente deseja viver a *vita apostolica*, testemunhada no cristianismo primitivo, como vida de partilha e oração, de comunhão e louvor (At 2,42). Um cristianismo apostólico não pode esmorecer no dinamismo da renovação, no ministério apostólico e na vida carismática, nas comunidades eclesiais a serviço da missão e nos ministérios leigos a serviço do Evangelho⁵². Um cristianismo apostólico se renova sempre, na fé e nos sacramentos da fé, na vivência católica da unidade e da santidade, exprimindo no testemunho e na presença, no serviço e na imitação da perfeição divina, a potência da misericórdia do Cristo e da paciência universal do Pai eterno (Mt 5,48)⁵³.

Félix Alexandre Pastor, S.J. é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, professor titular de Teologia sistemática na mesma universidade, Diretor de Estudos no Pontifício Colégio Pio Brasileiro de Roma, professor visitante na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
Endereço: Via Aurélia 527 — 00165 Roma - Itália

⁵² Adh. ap. *Christifideles laici*, n. 64; Enc. *Redemptoris missio*, c. V, n. 51.

⁵³ Enc. *Redemptoris missio*, c. VIII, n. 87ss.