Persp. Teol. 24 (1992): 147-192

Panorama da teologia da América Latina nos últimos 20 anos

J. B. Libanio

Apresentar de maneira sucinta um panorama da teologia praticada na América Latina nesses últimos 20 anos é uma empresa difícil por muitos lados. Há dificuldade de acesso a muito material produzido. Ao lado de publicações mais altissonantes nas grandes casas editoriais, há enorme produção de "pequena literatura" de natureza popular e de marcada relevância que foge facilmente da coleta dos pesquisadores.

Sendo a América Latina um continente pobre, a comunicação entre seus países é precária em todos os níveis, inclusive teológico. Há também uma diversidade de tipo de teologia. Há também uma produção abundante que desafia um único leitor. Impôs-se desde o início um método de trabalho, que respondesse a esta realidade objetiva.

De dentro desse panorama parece emergir uma tese central, que presidirá a este trabalho. A TdL nasce no continente por volta de 1968 abrindo um caminho em busca de sua identidade em confronto com as teologias tradicional e neoliberal européia, comumente apresentada sob o nome do Concílio Vaticano II. Depois ocupa lentamente o centro teológico do Continente. Nesse momento, as outras teologias assumem em relação à TdL, aquela posição de oposição que ela tinha assumido em seus primórdios a respeito delas. Por isso o quadro teológico da América Latina hoje só se entende a partir da TdL. Todo outro movimento teológico se refere a ela. Assim nesse texto trataremos fundamentalmente da TdL e em seguida veremos, de maneira muito mais rápida, como as outras correntes teológicas se situam frente a ela.

I. Periodicização da Teologia da Libertação a partir de 1972

Em 1972, houve o encontro de El Escorial, no qual a TdL foi lançada praticamente no mundo europeu. Ela já tinha vivido uma fase de gestação (1962-1968), seguida de um período de gênese (1968-1972). O ano de 1971 foi marco fundamental com a publicação do livro de Gustavo Gutiérrez[1].

Período de crescimento: 1972-1979

Nessa exposição cabe estudar os períodos seguintes, quer da TdL, quer da teologia como tal na América Latina. Depois do lançamento programático do livro de G. Gutiérrez, a TdL vive um período de rápido crescimento até 1979[2]. É o período que antecede a Assembléia dos Bispos Latino-americanos em Puebla. Este crescimento não foi sem certa turbulência. As reações fizeram sentir-se imediatamente, sobretudo nos órgãos ligados ao CELAM. A revista *Tierra Nueva*[3], da Colômbia, vai ser o veículo intelectual permanente dessa reação. A revista *Medellín* também orquestra um movimento teológico diferente em matizada oposição à TdL[4].

Nessa fase de crescimento, cabe assinalar alguns fatos sociais, eclesiais e teológicos de relevância. A repercussão político-social no início aconteceu junto aos órgãos de informação e repressão, que imediatamente detectaram na TdL um inimigo do regime capitalista. No Brasil e nos países sob regime de segurança nacional os teólogos da libertação e todos os setores ligados a eles estiveram sob suspeita, foram perseguidos, caluniados e alguns foram torturados e assassinados. Nesse momento, alguns teólogos interessam-se por estudar a Doutrina da Segurança Nacional[5].

---

[1] G. GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*. Perspectivas, Petrópolis, Vozes, ²1976 (original: *Teología de la liberación*, Lima, CEP, 1971).

[2] Para esta periodicização seguimos o trabalho de: R. OLIVEROS, "Teología de la liberación: su génesis, crecimiento y consolidación (1968-1988)", VV. AA., *Teología y liberación*. Perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez, Tomo I, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas/CEP, 1989, 89-107. Ver também o balanço feito por CI. BOFF, "Retrato de 15 anos da teologia da libertação", *REB* 46 (1986) 263-271.

[3] *Tierra Nueva* (*TN*) é uma revista dirigida pelo CEDIAL (Centro de Estudios para el desarrollo e integración de América Latina), fundada em 1971. Contou desde o início com importantes colaboradores europeus: Card. Höffner, Card. Hengsbach, G. Cottier, R. Vekemans e outros de nosso continente como o Card. López Trujillo.

[4] A revista *Medellín* foi fundada pelo Instituto Pastoral do Celam. Esteve na sua direção desde a fundação em 1975 até 1982 o Frei Boaventura Kloppenburg, então nomeado bispo auxiliar de Salvador, Bahia. A lista de colaboradores revela uma linha editorial que, posto predominantemente conservadora, sempre esteve aberta a alguns teólogos da libertação. Fez, porém, certo contrapeso à TdL nas suas formas mais expressivas e militantes, sobretudo na sua rejeição contundente aos elementos marxistas, à concepção de libertação julgada demasiadamente politizada, à hermenêutica secularizada do Reino, às fricções entre a Igreja institucional e popular: O. RUIZ, "La teología de la liberación y su método", *Medellín* 14 (1988) 41-64 (especialmente 62).

[5] J. COMBLIN, "La doctrina de la Seguridad Nacional", *Mensaje* 25 (1976) 96-104. ID., *Le pouvoir militaire en Amérique Latine*. L'idéologie de la Sécurité Nationale, Paris, J.-P. Delarge, 1977.

A própria política exterior americana preocupa-se com a teologia da libertação. Desde o relatório de N. Rockfeller, a administração americana vem seguindo de perto os movimentos da Igreja católica mais comprometida com os pobres e com o processo de transformação da realidade[6]. Transformação da realidade na linguagem do capital é subversão, oposição ao regime e portanto a seus interesses. E a TdL, ao ser percebida como incentivadora e fautora da transformação da realidade, é combatida como inimiga do capitalismo. Em anos depois, o Comitê de Santa Fé refere-se diretamente à TdL como relevante e perigosa para a política externa americana[7].

Em termos eclesiais, a TdL está no foco das atenções. Além dos encontros no México (1975)[8], Detroit (1975), Dar es Salaam (1976)[9], a discussão se travou em ordem à preparação a Puebla[10]. O movimento oposto à TdL em nível de instituição eclesiástica cresceu e prevaleceu nesse período, alijando da preparação oficial da Conferência Episcopal de Puebla todos os teólogos da libertação. Assim, nenhum desses teólogos, mesmo indicados por suas conferências episcopais, participou como assessor oficial. Estiveram a título de convite pessoal de determinados bispos. O próprio documento de Puebla reflete muito bem esta situação. De um lado, ele está profundamente influenciado em suas opções principais por essa corrente teológica. De outro lado, ele não menciona a palavra teologia da libertação. Queria-se, em certos círculos poderosos, sua condenação. E o consenso no caso foi o silêncio. A parte estritamente teológica do documento reflete antes uma teologia tradicional que à da Libertação. Esta pesou na parte pastoral e nas opções de fundo. O texto reflete essa cisura interna: conservador na parte dogmática, libertador na parte da análise da realidade, opções e pistas pastorais[11].

Outro fato eclesial significante é a crescente influência da TdL sobre os documentos oficiais de muitas igrejas locais do continente. Apesar de a maioria do episcopado brasileiro e ainda mais claramente de outros países da América Latina não ser de mentalidade e horizonte socialmente abertos, os documentos, que eles têm produzido, começando por Puebla e por outros inúmeros até nossos dias, revelam uma aguda percepção da conflitividade de nossa situação.

---

[6] *The Rockfeller Report on the Americas* (Quadrangle Books), Chicago, 1969. G. ARROYO, *Le monde diplomatique*, nº 257, (août 1975) p. 1. M. SCHOOYANS, *Le destin du Brésil*, Gembloux, 1973, 151-155.

[7] COMITÊ DE SANTA FÉ, "Documento secreto da política Reagan para a América Latina", *Vozes* 75 (1981) 755-756.

[8] VV. AA., *Encuentro latinoamericano de teología: Liberación y cautiverio*. Debates en torno al método de la teología en América Latina, México, s/ed., 1976.

[9] *Theology in the Americas*, USA, 1976.

[10] Exemplo da radicalização de tal debate, ver o quase panfleto: A. METHOL FERRÉ, *Puebla. Proceso y tensiones*, Bogotá, 1978.

[11] Tentei mostrar tais elementos na introdução ao documento: III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Puebla: Conclusões, São Paulo, Loyola, [10]1982, 55-79.

Além disso, tomam nítida posição em prol dos pobres. A posição teológica que secunda tais textos se inspira nitidamente na TdL[12].

Em termos teológicos, a TdL passa por uma fase de consolidação metodológica. Num primeiro momento, ela se definiu pela via da negatividade. Não é teologia da violência, nem da revolução[13], nem Doutrina Social da Igreja, nem uma forma de teologia moral, nem mera teologia fundamental, nem uma teologia de filiação marxista, nem pura pastoral prática sem verdadeira reflexão teórica[14].

Nesta fase de crescimento, os temas mais desenvolvidos são: o não-homem como interlocutor, a Bíblia relida a partir dos pobres, a história da Igreja desde o reverso da história, a força histórica dos pobres e da justiça, a práxis histórica de Cristo, uma espiritualidade e método teológico enraizados na prática libertadora de Jesus, uma eclesiologia militante[15].

Fase da consolidação: 1979-1987

Em termos político-sociais, a TdL continua ocupando um espaço ainda mais importante. A política americana, como já se viu pelos estudos do Comitê de Santa Fé, e um teólogo americano do sistema, M. Novak, dedicam-lhe maior atenção[16].

Entretanto, os fatos, que projetaram a TdL para o proscênio da opinião pública, foram os processos movidos pela Congregação para a Doutrina da Fé contra dois de seus corifeus: L. Boff e G. Gutiérrez[17]. Em torno desses casos,

---

[12] A título de exemplo, podem-se citar os documentos da CNBB: *Comunicação pastoral ao povo de Deus*, São Paulo, Paulinas, 1976, e *Exigências de uma ordem política*, São Paulo, Paulinas, 1977, que tiveram ampla repercussão no país, sem falar de documentos de episcopados regionais do Brasil, tais como *Eu ouvi os clamores do meu povo*. Documento de Bispos e superiores religiosos do Nordeste (1973) e *Marginalização de um povo*. Grito das Igrejas. Documento de bispos do Centro-Oeste (1973). Relevantes também foram as contribuições de certos episcopados latino-americanos para o sínodo sobre a Justiça no Mundo (1971) e Evangelização (1974): "La justicia en el mundo. Documento della Conferenza Episcopale del Peru per il Sinodo", *IDOC* nº 19 (1971) 22. VV. AA., *O sínodo de 1974. A evangelização no mundo de hoje*. Reflexões teológico-pastorais, São Paulo, Loyola, 1975. Todos estes documentos estão marcados pelas linhas da TdL.

[13] H. ASSMANN, *Teología desde la práxis de la liberación*. Ensayo teológico desde la América dependiente, Salamanca, Sígueme, 1973. A. GARCÕA RUBIO, *Teologia da libertação*: política e profetismo, São Paulo, Loyola, 1977, 69-75.100-103. R. OLIVEROS, *Liberación y Teología*. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977, Lima, CEP, 1977, 183-184.

[14] J. B. LIBANIO, *Teologia da libertação*. Roteiro didático para um estudo, São Paulo, Loyola, 1987, 39-48.

[15] R. OLIVEROS, "Teología de la liberación: su génesis...", 96-99.

[16] M. NOVAK, *O espírito do capitalismo democrático*, Rio, Nórdica, 1985.

[17] CENTRO DE PASTORAL VERGUEIRO, *O caso Leonardo Boff*, São Paulo, 1986. J. B. LIBANIO, "A propósito dos casos Gutiérrez e Boff", *PT* 19 (1984) 345-352. Documentos sobre o processo Boff, em *SEDOC* 18 (1985) 18-30. "Notificação romana: livro tem opções perigosas para a sã doutrina da fé", *REB* 45 (1985) 404-414. E. FERREIRA ALVES, "Notificação sobre livro perigoso para sã doutrina", *GrS* 39 (1985) 297-310. ID., "Silêncio obsequioso: teólogo deve calar-se por tempo conveniente", *GrS* 39 (1985) 455-465. J. HORTAL, "Atualidade teológica e religiosa: Tentando compreender o "caso Boff", *Teocomunicação* 15 (1985) 491-494. D. GRINGS, "O 'caso Boff'", *Comm(Br)* 4 (1985) 41-50. C. PALACIO, *Da polêmica ao debate teológico*. A propósito do livro: "Igreja: Carisma e poder", Rio, CRB, 1982.

dividiram-se mais fortemente as forças internas da Igreja. Grupos que aprovaram a medida e a julgaram necessária. Grupos que se opuseram e a consideraram resquícios de tempos da inquisição. Em todo caso, a publicidade foi enorme na Europa, Estados Unidos e em nosso continente.

Em termos eclesiais, o fato mais importante foi a tomada de posição do magistério romano, através da Congregação para a Doutrina da Fé a respeito da TdL[18]. Isso significa antes de tudo um reconhecimento de que ela se tornou uma questão da Igreja universa, e por isso o magistério romano se pronuncia. Fê-lo em dois momentos. Um mais crítico e outro mais conciliador, refletindo também as duas atitudes eclesiásticas a respeito da mesma teologia[19].

Em termos teológicos, a partir de Puebla, entram na ribalta outros temas para aprofundamento: visão e discernimento pastoral da realidade, missão evangelizadora e libertadora da Igreja, reestruturação da Igreja e da sociedade na perspectiva libertadora, evangelização libertadora e opção pelos pobres. A última fase da consolidação se deveu, quer a uma atitude de enfrentamento com as críticas, suspeitas, desconfianças e ataques, quer ao reconhecimento romano de sua relevância apesar das reticências, quer enfim ao início da publicação da coleção Teologia e Libertação[20].

Período da revisão: 1989

Em termos políticos, os acontecimentos que mais profundamente tocaram à TdL foram a derrota do sandinismo na Nicarágua e a queda do socialismo no Leste Europeu. A vitória sandinista tinha significado, de certa maneira, um traço de esperança e de concretização de muitas das reflexões que se faziam na TdL. Tinha sido uma revolução profundamente popular, libertária, em que a fé cristã desempenhara papel relevante. E tal fora possível porque já se tinha caminhado muito na reflexão teológica a respeito da relação entre fé e política, fé e compromisso, fé e revolução libertadora. Esse suporte teológico para os cristãos comprometidos com o processo nicaragüense, quer no tempo de luta revolucionária, quer no de implantação de um sistema original fora dos moldes do socialismo real, tinha sido absolutamente fundamental. A derrota dos sandinistas

---

[18] *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, São Paulo, Loyola, 1984. *Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação*, São Paulo, Loyola, 1986.

[19] O lado mais suspeitoso apareceu sobretudo na entrevista do Card. Ratzinger: Card. J. RATZINGER, "Vi spiego la Teologia", *30 Giorni* nº 3 (1982). J. RATZINGER - V. MESSORI, *A fé em crise?* O Card. Ratzinger se interroga, São Paulo, EPU, 1985. Por sua vez, o Papa, em carta aos bispos do Brasil, no meio a alguns condicionais, matiza essa posição mais negativa do Cardeal e a do primeiro documento romano que tiveram muita repercussão no Continente, afirmando que, a TdL é "não só oportuna, mas útil e necessária. Ela deve constituir uma nova etapa - em estreita conexão com as anteriores - da reflexão teológica iniciada com a Tradição apostólica...": JOÃO PAULO II, *Mensagem aos bispos do Brasil*, São Paulo, Paulinas, 1986.

[20] Outros estudos: VV. AA., *História da teologia na América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1981. L. BOFF, "Teologia da libertação: o grito articulado do oprimido", ID., *O caminhar da Igreja com os oprimidos*, Rio, 1981, 181-195.

nas eleições presidenciais levou os teólogos, sobretudo da América Central, a uma profunda revisão de suas análises e reflexões[21].

Fato de alcance evidentemente ainda muito maior foi a derrocada do socialismo. O mundo ficou estarrecido frente à rapidez como desmoronou o sistema do socialismo real. Ainda vivemos um tempo muito próximo aos acontecimentos para análises objetivas. Entretanto, este fato ocupou e está ocupando o interesse de teólogos da libertação[22].

Em termos eclesiais, estes últimos anos têm significado um duplo movimento antitético. De um lado, cresce um movimento conservador no interior da Igreja, sobretudo em nível de organização, e, de outro, as comunidades eclesiais de base, expressão maior de uma Igreja junto às bases numa linha da libertação, continuam crescendo[23].

Em termos teológicos, a teologia enfrenta uma revisão mais profunda de seu instrumental de análise. Na reunião dos teólogos da SOTER[24] em julho de 1990, os cientistas sociais defrontaram-se com o marco teórico marxista, que vinha sendo usado por muitos teólogos, ora em maior escala, ora em menor. Ficou claro que tal marco não só necessita ser ampliado como também revisto em profundidade por causa de suas insuficiências, entre elas, da hipertrofia da classe em detrimento de aspectos culturais e sexuais da realidade, da incapacidade de analisar as relações de poder na Igreja adaptando análises da macrosociedade, da carência de uma análise do Estado, do desconhecimento de muitas novas realidades surgidas nesta nova fase do capitalismo, etc. Aponta como caminhos um uso maior da antropologia social, da sociologia das instituições, de métodos quantitativos, da teoria da ação (A. Touraine), etc.[25].

Frei Betto, analisando esse momento posterior à derrocada do socialismo, indica com muita lucidez algumas balizas. A teologia precisa retomar a questão da utopia libertadora em articulação com topias possíveis e realizáveis no mun-

---

[21] Antes das eleições presidenciais de 25 de fevereiro de 1990 na Nicarágua, previa-se a vitória da Frente Sandinista. Depois da absolutamente inesperada derrota dos sandinistas, J. Hernández Pico faz uma autocrítica na linha de reconhecer a deficiência de proximidade com os pobres, a não-percepção da situação de fome por causa da deteriorização da situação e a não-valorização suficiente do fator da guerra e da obrigatoriedade do serviço militar. Tais fatos pesavam contra uma vitória sandinista. Ver: J. HERNÁNDEZ PICO, "El pueblo nicaragüense educó a los educadores. Autocriticando mi análisis de las elecciones 'ante factum'", *Amanecer* nº 66 (1990, marzo/abril) 28-33.

[22] FREI BETTO, *Fome de pão e de beleza*, São Paulo, Siciliano, 1990, principalmente em: "O socialismo morreu. Viva o socialismo!", 260ss e passim. L. BOFF, "Implosão do socialismo e teologia da libertação", *Tempo e Presença* nº 252 (1990) (Todo este número é dedicado a tal problema). L. BOFF, "Implosão do socialismo autoritário e a teologia da libertação", *REB* 50 (1990) 76-92.

[23] J. I. GONZÁLEZ FAUS, "El meollo de la involución eclesial", *RF* 220 (1989) 67-84. VV. AA., *O neoconservadorismo. Um fenômeno social e religioso, Concl(Br)* nº 161 (1981). F. CARTAXO ROLIM, "Neoconservadorismo eclesiástico e uma estratégia política", *REB* 49 (1989) 259-281. J. COMBLIN, "O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana", *REB* 50 (1990) 44-73. P. BLANQUART, "Le pape en voyage: la géopolitique de Jean-Paul II", P. LADRIÈRE - R. LUNEAU (dir.), *Le retour des certitudes*. Événements et orthodoxie depuis Vatican II, Paris, Le Centurion, 1987, 161-178.

[24] Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, que é a associação dos teólogos católicos do Brasil, com abertura ecumênica.

[25] J. B. LIBANIO, "VII assembléia anual da SOTER. Goiânia - 9 a 12 de julho de 1991", *PT* 23 (1991) 219-222.

do dos pobres. Necessita pensar o trabalho pastoral e elaborar reflexões em diálogo com os setores da classe média e com intelectuais, artistas, cientistas e formadores de opinião pública[26]. A questão ecológica merece ser levada a sério na perspectiva do Terceiro Mundo e não ser julgada unicamente como problema de país rico. No campo da moral, deve-se estender à moral pessoal a ênfase dada até então à moral social. A TdL não pode ficar prisioneira dos conceitos de classes sociais, desconhecendo realidades como mulheres, crianças, negros e indígenas[27]. A tecnologia de ponta abre novos horizontes e pressupostos à teologia até então não trabalhados suficientemente por nossos teólogos. A crise do socialismo coloca à teologia o dever ético de resgatar a esperança dos pobres e finalmente a TdL deve continuar a reflexão eclesiológica frente ao problema da restauração eurocêntrica que coincide com a vitalidade da participação comunitária dos pobres[28].

Ao lado dessa autocrítica dos teólogos da libertação, setores conservadores têm apressadamente cantado um desaparecimento de toda validade das categorias marxistas[29].

Esta nova conjuntura tem provocado um estudo mais aprofundado da Doutrina Social da Igreja (DSI) por parte dos teólogos da libertação, com grande proveito para as duas abordagens de muitos temas comuns. Ambas têm tido um diálogo fecundo[30]. A DSI tem perfilhado a defesa dos direitos humanos. Por sua vez, a TdL tem ampliado tal defesa ao enfatizar os direitos dos pobres[31].

---

[26] Nesse mesmo sentido, escreve o teólogo Cl. BOFF. "Pastoral de classe média na perspectiva da libertação", *REB* 51 (1991) 5-28.

[27] Evidentemente reconhece-se que muitos conceitos marxistas são ainda válidos sobretudo num capitalismo selvagem como o da América Latina. Aliás, autor insuspeito nesse ponto, como o P. Y. Calvez, afirma: "eu aposto, na verdade, que se beberá ainda em suas fontes no futuro". E aponta pontos da herança marxista válidos, tais como seu realismo a respeito do homem nas suas conexões entre os níveis sociais, culturais e de consciência, a atenção às estruturas, sobretudo de propriedade e à distribuição da mesma, a crítica ao capitalismo que permite de modo insubstituível compreender-lhe de modo lúcido as contradições". J.-Y. CALVEZ, "Quel avenir pour le marxisme?", *Études* 373 (1990) 475-485.

[28] FREI BETTO, "A teologia da libertação ruiu com o muro de Berlim?" *REB* 50 (1990) 922-929.

[29] Em texto provocativo, simplista e sem matiz, escrevia um dos representantes da área conservadora que era a hora de "esperar a humildade intelectual dos teólogos da libertação para reverem suas posições, hoje, por ironia da História, retrógradas; voltarem aos princípios de reflexão do ensinamento social da Igreja, somente eles capazes de orientar soluções adequadas e humanas para os nossos problemas; e buscarem, não no marxismo, mas na Doutrina Social da Igreja, os valores fundamentais inerentes à dignidade da pessoa: a verdade, a liberdade, a justiça, a solidariedade, a paz e a caridade". D. José FREIRE FALCÃO, "O marxismo em julgamento", *JB* 5 de janeiro de 1990, 1º caderno, p. 11.

[30] R. ANTONCICH, *Los cristianos ante la injusticia.* Hacia una lectura latinoamericana de la doctrina social de la Iglesia, Bogotá, Ed. Grupo Social, 1980. R. ANTONCICH - J. M. MUNARRIZ SANS, *Ensino social da Igreja.* Trabalho, capitalismo, socialismo, reforma social, discernimento, insurreição e a não-violência, Petrópolis, Vozes, 1986. R. ANTONCICH, "Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia", *MyLib* I, 145-168. J. B. LIBANIO, "Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación", VV. AA., *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia,* Madrid, Hoac, 1991, 111-128. Cl. BOFF, "Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação: práticas sociais opostas?" *Conc(Br)* nº 170 (1981) 30ss.

[31] L. BOFF, *Do lugar do pobre,* Petrópolis, Vozes, 1984, 63-77. ID., "Direitos dos pobres como direitos divinos", *SEDOC* 14 (1982) 1033-1041. Card. P. E. ARNS, *Os direitos humanos e a tarefa da Igreja,* São Paulo, 1976. *Puebla* 1217, 1119, 711, 324, 320.

II. Questões de método

Depois que G. Gutiérrez traçou as linhas mestras do método da TdL com sua obra publicada em 1971, podemos distinguir vários momentos importantes que avançam sobre esse primeiro esboço.

Posto pertençam também aos inícios da TdL, as reflexões metodológicas de J. L. Segundo foram somente mais tarde sistematizadas em artigos e livros. Pretende ele uma libertação da teologia, desideologizando-lhe os conceitos, as concepções de Deus, graça, pecado, Igreja, que desempenharam o papel de manter o povo oprimido, calado, submisso. A teologia deformara a Palavra libertadora de Deus, aprisionando-a em suas malhas conceituais. O projeto da TdL é refazer a teologia por dentro para que seja realmente libertadora. E não aconteça que se proclame libertadora, mas mantenha o povo oprimido com seus ensinamentos[32].

Para fazer este trabalho de libertação da teologia, o pobre é colocado no centro da reflexão teológica. É a preocupação principal, o movente último de toda a teologia. É, em termos epistemológicos, objeto da teologia, ora material, ora mesmo formal. Material no sentido de ser tema fundamental a ser trabalhado, discutido, elaborado. Formal, no sentido de que outros temas são vistos na perspectiva do pobre.

Uma outra vertente da TdL prefere considerar o pobre como sujeito, protagonista da história, da transformação da sociedade e da Igreja. Com sua prática, sua fé, sua experiência de Deus se faz sujeito mesmo da teologia. Neste caso, atribui-se muita importância aos movimentos populares, ao grito do povo, à reflexão orgânica das CEBs, junto dos quais o teólogo capta os temas, elabora-os, testa-os. O teólogo condiciona sua tarefa teórica à prática de fé do povo[33]. A irrupção do pobre na sociedade e na Igreja[34], a força espiritual da Igreja dos pobres[35], o poder evangelizador dos pobres[36] adquirem relevância para o fazer teologia de modo que o ponto de partida, a mística inspiradora de toda a teologia é a experiência de Deus no pobre e do pobre. O lugar do pobre é mediação privilegiada para pensar a Deus e toda a revelação[37].

Para o teólogo da libertação pôs-se então a aguda questão do lugar social a partir do qual faz sua teologia. Firmou-se a clara distinção elaborada por Cl. Boff entre lugar epistêmico e lugar social. O lugar epistêmico é o lugar das regras internas do pensar. O lugar social é o dos interesses de tal pensar. O

---

[32] J. L. SEGUNDO, *Libertação da teologia*, São Paulo, Loyola, 1978. ID., "Entrevistas sobre a Teologia da Libertação", *SEDOC* 14 (1982) 541-550. ID., "Les deux Théologies de la libération en Amérique Latine", *Études* 361 (1984) 149-161.

[33] L. BOFF, "Teologia à escuta do povo", *REB* 41 (1981) 55-118.

[34] G. GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1981.

[35] P. RICHARD, *A força espiritual da Igreja dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1989.

[36] *Puebla* 1147.

[37] BOFF, *Do lugar do pobre*. LIBANIO, *Teologia da libertação*. Roteiro..., 103-116. ID., "A Vida Religiosa no pós-Concílio: um modelo concreto na América Latina", *Convergência* 22 (1987) 40-54.

lugar social do teólogo da libertação é ser para, com e dos pobres. Colocar-se na ótica e no interesse da libertação dos pobres[38].

No Encontro latino-americano de teologia, realizado no México em 1975, debateu-se a questão do método da TdL e surgiu a primeira grande obra sobre tal assunto[39]. Duas preocupações metodológicas impuseram-se nesse congresso. De um lado, mostrou-se a importância dos condicionamentos atuais para a teologia[40], quer de natureza sócio-política[41], quer de natureza eclesial[42]. De outro, definiu-se o método das teologias a partir de suas perguntas fundamentais. Dentro da modernidade européia, surgem perguntas fundamentais pelo sentido desde a razão moderna, a subjetividade e a intersubjetividade. A teologia européia empenhou-se em responder a tais perguntas, ao querer libertar a teologia de todo dogmatismo, autoritarismo arbitrário, sectarismo, primitivismo científico, a fim de torná-la plausível à razão moderna, autônoma, esclarecida. Pretendeu libertá-la também da falta de significado, de sentido, para um homem ciente e consciente da descoberta de sua subjetividade e fortemente atento às relações interpessoais. Desafia-a, portanto, a libertação interna à própria intelecção da fé em busca de sentido e explicação coerente para a razão ilustrada, deixando intocada a realidade nas suas contradições sócio-político-econômicas.

A TdL, por sua vez, encaminha-se em outra direção. Pretende estabelecer relação diferente com a realidade através do percurso: práxis - teoria - práxis. A pergunta feita à fé, que a teologia pretende responder, vem da prática vivida num processo de opressão e libertação. Nasce da conflitividade da situação social. Em outras palavras, ela se faz a seguinte pergunta: Como crer dentro de uma situação de opressão e libertação? É uma teologia que quer participar do processo de libertação da realidade social na sua função própria de prática teórica teológica[43].

---

[38] Cf. BOFF, *Teologia e prática*. Teologia do político e suas mediações, Petrópolis, Vozes, 1978.

[39] VV. AA., *Encuentro latinoamericano, Liberación y cautiverio*, México, s/ed., 1976 (a partir de agora citado como *Liberación y cautiverio*).

[40] J. L. SEGUNDO, "Condicionamientos actuales de la reflexión teológica", *Liberación y cautiverio*, 91-101. O A. chama já atenção para um clima de Igreja preocupado com a ortodoxia e um clima político de repressão e de controle ideológico que tolhe a liberdade teológica.

[41] L. A. GÓMEZ DE SOUZA, "Los condicionamientos sociopolíticos actuales de la teología en América Latina", *Liberación y cautiverio*, 69-81. O A. elabora os condicionamentos do sistema capitalista na sua globalidade e de modo especial os de classe e políticos, quer num sentido genérico, quer nas condições específicas da América Latina, de repressão, de autoritarismo, de fracasso da experiência chilena pelo golpe do Gen. Pinochet, da presença socialista no continente e de suas possibilidades para o futuro, da crise do capitalismo mas também da capacidade de recuperação da direita.

[42] S. RUIZ, "Condicionamientos eclesiales de la reflexión teológica en América Latina", *Liberación y cautiverio*, 83-89, aponta para o choque de teologias, para a preocupação pela ortodoxia e pela unidade dentro da Igreja que gera controle teórico repressivo, teórico-reflexivo e da práxis, para as lacunas da TdL nos campos da eclesiologia e pneumatologia.

[43] J. B. LIBANIO, "Teologia no Brasil. Reflexões crítico-metodológicas", *PT* 9 (1977/nº 17) 27-79. ID., *Teologia da libertação*. Roteiro didático para um estudo, São Paulo, Loyola, 1987, 83-102. J. SOBRINO, "El conocimiento teológico en la teologia europea y latinoamericana", *Liberación y cautiverio*, 177-207. F. TABORDA, "Métodos teológicos na América Latina", *PT* 19 (1987) 293-319.

A conferência de L. Boff deu um passo à frente na metodologia. Introduziu uma distinção importante entre a dimensão analítica e sacramental. A TdL parte de uma experiência espiritual diante do pobre. Portanto, antecedem-lhe a práxis da fé e uma experiência prática de libertação. Este momento anterior, sacramental, implica quatro passos: horizonte da fé cristã, leitura da realidade conflitiva, reflexão intuitiva de fé sobre a realidade percebida e pistas de ação. Estes mesmos passos são percorridos pela TdL propriamente dita, na sua dimensão científica, só que de maneira crítica, reflexa e analítica[44].

Já nessa conferência L. Boff falava de uma teologia da libertação e do cativeiro. Mais tarde acentua tal dimensão de cativeiro em que se vive. Não se trata somente de uma teologia da e para a libertação. É uma teologia feita em situação de cativeiro[45].

Em 1976, Cl. Boff defende em Louvaina uma tese doutoral sobre a metodologia da TdL[46]. Esta obra é um marco significativo na evolução do método. Ela trabalha as três dimensões fundamentais e constitutivas da TdL: mediações sócio-analíticas, mediações hermenêuticas e mediações da práxis. Mostra como as análises sociais são mediação teórica tanto para a teoria teológica como para a prática da fé. Trabalha com o conceito de mediação como aquele conjunto de operações teóricas que a TdL deve realizar para poder constituir-se como TdL. A mediação sócio-analítica é a operação teórica de assumir os resultados das ciências sociais pela e na prática teológica. Esta mediação é responsável da constituição do objeto teórico material da TdL. A mediação hermenêutica é o modo próprio de a TdL apropriar-se de seu objeto, isto é, consiste na interpretação de seu objeto a partir das Escrituras cristãs.

Apesar do nível teórico em que o livro se coloca, foi altamente iluminador, não só para o pensar teológico, como para toda pastoral vinculada à TdL.

A TdL mereceu atenção também de agentes populares. Esses, porém, não tinham acesso ao linguajar técnico da teologia. A TdL também queria ser uma teologia que estivesse na base da pastoral e luta popular. Com uma linguagem técnica ela não podia cumprir tal missão. Por essas razões pastorais e por causa dos objetivos intrínsecos da TdL, aparecem muitas publicações, que explicitam o método da TdL. Mostra-se como, no fundo, se trata de responder a pergunta: Como ser cristão num mundo de miseráveis? E o processo termina com a proposta de uma nova humanidade a partir dos oprimidos, passando pelos três momentos fundamentais da leitura crítica da realidade social, do confronto dessa realidade assim percebida com a Escritura para terminar no momento do agir[47].

---

[44] L. BOFF, "Qué es hacer teología desde América Latina", *Liberación y cautiverio*, 129-154; reproduzido em: *REB* 35 (1975) 853-879.

[45] L. BOFF, *Teologia do cativeiro e da libertação*, Lisboa, Multinova, 1976; Petrópolis, Vozes, 1980.

[46] Cl. BOFF, *Théologie et libération*. Questions d'épistémologie. Dissertation présentée pour l'obtention du grade de Docteur en Théologie, Univ. Cathol. Louv., Faculté de Théologie, Louvain, 1976; aparece em português: *Teologia e prática* (citado acima).

[47] Cl. BOFF - L. BOFF, *Como fazer Teologia da Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1980. P. M. TONUCCI, *O que é teologia da libertação*, Petrópolis, Vozes, 1984.

Desde o início, trabalhou-se a identidade da TdL em confronto com as teologias européias vigentes, sobretudo em relação à teologia da violência[48]. Tal preocupação continuou presente em publicações ulteriores, com maior precisão, objetividade, sem o caráter polêmico e radicalizante dos inícios. As críticas vão na direção de questionar o caráter idealista, abstrato, ideologizado, alienante e legitimador duma prática de opressão da exegese bíblica, da vivência eclesial e da prática teológica européia[49]. Reconhecem-se não só as diferenças como as proximidades[50].

Em meio a essa imensa publicação sobre metodologia, que sempre presidiu o esforço teórico dos teólogos da libertação, elaborou-se um roteiro didático de orientação a modo de balizas teóricas[51]. Estudam-se o fato social e eclesial de sua existência, o complexo contexto de seu nascimento, as conexões com outras teologias, as regras que lhe comandam o discurso teórico, sua experiência fundamental, a relação com o magistério, as suas diferentes correntes e as principais objeções que se lhe fazem.

Em artigo bem recente, a TdL é apresentada em suas principais teses. Ela é uma teologia integral sob a perspectiva particular do pobre e de sua libertação, em que o pobre ocupa lugar central, de modo que o problema dos pobres se transforma num problema de Deus (teologia)[52]. Tem como ótica primeira a fé positiva e como ótica segunda a experiência do oprimido. Constitui nova e necessária etapa na história da teologia. Articula a libertação ético-política e a libertação soteriológica. Assume posição de complementariedade crítica em relação às outras teologias desde o encontro com o pobre, como sujeito histórico. Além disso, indicam-se as três formas de TdL: profissional, pastoral e popular no interior de uma reflexão única e retomam-se as três mediações constituintes da TdL[53].

A TdL desenvolve o sentido (particular) histórico-libertador do Evangelho na totalidade dos temas teológicos. Partindo de uma ótica global, desenvolve a ótica particular libertadora. Materialmente global, formalmente particular. É teologia integral com ênfase na libertação histórica[54].

A realidade salvadorenha revela com maior radicalidade as contradições do continente. E a situação extrema de assassinatos violentos, de uma guerra em andamento, tem provocado nos seus teólogos uma atitude epistemológica di-

---

[48] ASSMANN, *Teología desde la práxis de la liberación.*

[49] P. RICHARD, "Teología de la liberación latinoamericana. Un aporte crítico a la teología europea", ID., *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperança.* Apuntes teológicos para la década de los años 80, San José (Costa Rica), DEI, 1980, 17-23.

[50] J. COMBLIN, *Teologia da libertação, teologia neoconservadora e teologia liberal,* Petrópolis, Vozes, 1985. J. B. LIBANIO, "Europäische und lateinamerikanische Theologie: Unterschiedliche Perspektive", *LebZeug* 40 (1985) 40-55.

[51] LIBANIO, *Teologia da libertação.* Roteiro... S. GALILEA, *Teologia da libertação.* Ensaio de síntese, São Paulo, Paulinas, 1978.

[52] G. GUTIÉRREZ, "Pobres y opción fundamental", *MyLib* I, 303-321.

[53] Cl. BOFF, "Epistemología y método de la teología de la liberación", *MyLib* I, 79-113.

[54] Cl. BOFF, *REB* 1986, 263-271.

ferente e os tem levado à tarefa de assumir "no presente histórico... como conteúdo da teologia a atual manifestação de Deus e a atual resposta da fé". Trata-se de fazer teologia como reação da misericórdia frente a povos crucificados, concebendo assim a teologia formalmente como "intellectus amoris", tendo a opção pelos pobres como pré-compreensão da teologia e o mundo dos pobres como lugar primordial da teologia. A misericórdia é a reação adequada e necessária frente à realidade de pobreza e violência em que vivem os pobres, por isso que a teologia deve ser fundamentalmente um "intellectus amoris". Implica "uma determinada pré-compreensão subjetiva (a opção pelos pobres) e um determinado lugar objetivo (o mundo dos pobres)"[55].

Nesse panorama de metodologia, ocupa seu lugar a teologia popular, quer na sua forma oral, quer de escritos "pequenos"[56]. A "teologia pé-no-chão" é trabalhada por teólogos bem próximos ao povo e na própria linguagem popular ou pelas mesmas comunidades em folhas mimeografadas ou pequenas brochuras, sob a forma de reflexões da fé sobre o cotidiano e sobre as pequenas lutas, de novenas, de via-sacras e de celebrações litúrgicas[57]. Caracteriza-a uma visão libertadora da fé. A "Teologia da enxada", pertencente ao mesmo departamento, é uma prática teológica bem colada à experiência religiosa popular feita no interior da formação de futuros agentes e ministros rurais, orientada por teólogos do extinto Instituto Teológico do Recife: J. Comblin, S. Gameleira, I. Gebara, e outros[58].

III. Análises sócio-políticas e econômicas

Nesse campo, a TdL trabalhou em íntima conexão com os analistas sociais. Teve a agilidade de ir acompanhando suas análises. Nos seus inícios trabalhou-se com a teoria da dependência e a proposta de libertação. Esta esteve fortemente presente no Encontro de "El Escorial de 1972", sobretudo na palestra de R. Ames[59] e já tinha sido trabalhada por G. Gutiérrez na obra programática da TdL[60]. Esta teoria ofereceu os primeiros instrumentais para romper com a então teoria do desenvolvimento, que não passava de verdadeira ideologia dominante do desenvolvimento. Foi no berço da teoria da dependência que se

[55] J. SOBRINO, "Como fazer teologia. Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana (Material de trabalho)", *PT* 21 (1989) 285-303.

[56] H. BRANDT, *Onde está a teologia latino-americana?* CEI - Documento 79 (Rio de Janeiro, set. 1977).

[57] Cl. BOFF, *Teologia pé-no-chão*, Petrópolis, Vozes, 1984.

[58] J. COMBLIN, (org.), *Teologia da enxada*. Uma experiência da Igreja no Nordeste, Petrópolis, Vozes, 1977.

[59] R. AMES COBIAN, "Fatores econômicos e forças políticas no processo de libertação", INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972, Petrópolis, Vozes, 1977, 35-61: ele apresenta o esquema interpretativo da realidade econômico-social da história da América Latina em termos de "dependência-libertação" em ruptura com o esquema desenvolvimentista.

[60] GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 28-45.

forjou o termo libertação[61]. Os próprios sociólogos e teólogos foram elaborando críticas a essa teoria e mostrando sua incapacidade de dar conta de uma situação que se torna cada vez mais complexa e diferente da do final da década de 60[62].

A ideologia da segurança nacional ocupou também durante certo tempo a atenção de analistas sociais e teólogos, como uma chave de interpretação do que se passava no continente latino-americano e, portanto, de como organizar uma pastoral pertinente[63]. Esta ideologia reforçava a linha de um capitalismo selvagem e extremamente explorador. Tinha elementos que permitiam entender melhor a maneira política como o capitalismo se realizava em nosso continente. Provocou em seguida uma reação dentro dos países capitalistas centrais, ao acobertar violações graves dos direitos humanos. Então começou a ser um desserviço à causa capitalista.

Reagindo à nova conjuntura político-ideológica de defesa dos direitos humanos, a dominação se vestiu, na administração Carter, de nova roupagem e se tornou mais sofisticada. Sob a aparência da defesa dos direitos humanos, a administração americana tomou distância dos regimes militares autoritários, para armar nova aliança estratégica entre as grandes forças capitalistas.

Elabora-se a política da Comissão Trilateral[64]. Naquele momento, a TdL debruçou-se sobre ela em duas perspectivas antitéticas. De um lado, aproveitou dessa nova conjuntura no sentido de reforçar a abertura política, e, de outro, permaneceu lúcida frente à continuidade da dominação capitalista. Mais. Os teólogos desse momento denunciaram certa ambigüidade nessa política trilateral que defendia os direitos humanos individuais, esquecendo-se de defender os direitos humanos coletivos dos países oprimidos. Entretanto, os direitos individuais se baseiam em muitos casos nos direitos sociais, que, por sua vez, são negados precisamente pelos países que defendem os individuais; p. ex., o direito individual ao trabalho só é viável num país onde o produto do trabalho possa ter um justo lugar no intercâmbio nacional. Além disso, esta política da defesa dos direitos humanos deslocava toda a culpa da violação desses direitos para os regimes militares da América Latina, lavando-se as mãos. E precisamen-

---

[61] F. H. CARDOSO - E. FALETTO, *Dependência e desenvolvimento na América Latina.* Ensaio de interpretação sociológica, Rio, Zahar, 1970.

[62] F. H. CARDOSO, "Notas sobre o estado atual dos estudos sobre dependência", J. SERRA (org.), *América Latina. Ensaios de interpretação econômica,* Rio, Paz e Terra, 1976. ID., "Teoria da dependência ou análises concretas de situações de dependência", *Estudos 1,* CEBRAP, São Paulo, 1979. J. Comblin aponta as deficiências e insuficiências dessa teoria: 1) falhas próprias de toda teoria estruturalista que só explica porque o desenvolvimento não é possível, mas não como ele é possível; 2) ela falhou na explicação da realidade brasileira da década de 70; 3) o subdesenvolvimento não pode ser reduzido unicamente à economia: J. COMBLIN, *Théologie de la pratique révolutionnaire,* Paris, Ed. Universitaires, 1974, 123ss.

[63] J. COMBLIN, *A ideologia da segurança nacional.* O poder militar na América Latina, Rio, Civilização Brasileira, 1978.

[64] F. DANEL J., *América Latina en la nueva estructura capitalista internacional.* Un diagnóstico con vistas a la III Reunión general de los obispos latinoamericanos, ad instar manuscripti, México, 1977. H. ASSMANN, *Trilateral: A nova fase do capitalismo mundial,* Petrópolis, Vozes, ²1982.

te esses países da Trilateral estavam intimamente implicados nessas violações. Assim, nós, países pobres, caíamos mais uma vez "na arapuca ideológica de imaginar que, por uma tara genética dos países latino-americanos, todas as nossas autoridades são propensas à prepotência, ao sadismo, à tortura. E que os países ricos, dotados provavelmente de melhor carga genética, nos dão o exemplo de como o homem é respeitado em seus direitos. Mas não se vê que o custo por eles respeitarem tais direitos é pago por nós, com as crises econômicas e políticas provocadas pela espoliação do planeta e que obrigam nossos governos a manter um mínimo de ordem recorrendo sempre mais a métodos bárbaros e desumanos"[65].

As atuais análises vão na direção da criação dos megablocos comerciais em que o Terceiro Mundo se transforma numa "massa sobrante"[66]. Já não se trabalha com a categoria da dependência, mas da "prescindibilidade". Cada vez mais nos tornamos países "prescindidos". Mantém-se, porém, ainda um vínculo de dependência através da escorchante dívida externa[67].

Até então nessas análises do capitalismo, o horizonte crítico vinha da análise marxista. O uso dessa análise sempre foi uma das questões mais controvertidas na TdL. Nesse ponto, as posições variaram do emprego de algumas poucas categorias marxistas até a adoção da análise marxista de modo mais coerente. A luta de classes era uma das categorias que mais causava polêmica. Pois usava-se a expressão seja simplesmente para denunciar o fato como até para significar uma chave heurística e hermenêutica da história, para ler os acontecimentos passados, presentes e futuros[68]. Por isso alguns preferiram falar de conflito. Assim conseguiam mais facilmente despertar a consciência da Igreja para a dificuldade enorme que ela tem de pensar a sociedade em termos conflitivos[69]. A leitura conflitiva da sociedade tem iluminado com luzes mais fortes as pastorais especiais que lidam na sua quotidianidade com o conflito.

Mas desde o início houve entre os teólogos e sociólogos ligados à perspectiva da libertação uma reserva clara em relação às formas do socialismo real[70].

O magistério alertou os cristãos na sua reflexão e ação para o fato de que "seria ilusório e perigoso mesmo chegar ao ponto de esquecer a ligação íntima que une (os diversos marxismos) radicalmente, e de aceitar os elementos de

---

[65] J. L. SEGUNDO, "Direitos humanos, evangelização e ideologia", *REB* 37 (1977) 91-105.

[66] CNBB, *Sociedade brasileira e desafios pastorais*. Preparação das diretrizes gerais da ação pastoral 91-94, São Paulo, Paulinas, 1990, 35-55.

[67] Cl. BOFF, "Dívida externa e teologia da libertação", *REB* 49 (1989) 140-144.

[68] H. C. L. VAZ, *Análise marxista e pastoral*, mimeo, Rio, 1977.

[69] J. B. LIBANIO, *Pastoral numa sociedade de conflitos*, Petrópolis/Rio, Vozes/CRB, 1982.

[70] Na sua palestra no Encontro de EL Escorial, R. Ames dizia claramente que "o conteúdo socialista (entendido por ele) [...] não significa opção partidária específica, muito menos identificação acrítica com os regimes socialistas do Leste da Europa ou da China. É uma linha de orientação que surge da solidariedade lúcida com as classes populares da América Latina, não um modelo já feito e mecanicamente aplicado" , AMES COBIAN, "Fatores econômicos...", 54.

análise marxista sem reconhecer as suas relações com a ideologia, e ainda, de entrar na prática da luta de classes e da sua interpretação marxista, esquecendo-se de atender ao tipo de sociedade totalitária e violenta, a que conduz este processo"[71]. Este texto sibilino e cheio de cautelas permitiu duas posições bem diversas, sem falar das intermédias. De um lado, há os que afirmam que não se pode distinguir a análise marxista do materialismo dialético. Ao aceitar a primeira, termina-se assumindo os elementos materialistas e ateus da filosofia do materialismo dialético, radicalmente incompatível com a fé cristã[72].

Doutro lado, outros propugnam a possibilidade da distinção. A análise marxista pertence ao ramo da objetividade científica. Vale na medida e enquanto elucida a realidade que propõe analisar. Não implica aceitar os pressupostos filosóficos da mesma[73]. Pode-se comparar com a psicanálise, que pode ser empregada em suas técnicas analíticas sem que se aceite a filosofia atéia de Freud.

A derrocada do capitalismo, quer interpretada de modo quase determinístico e automático, quer através da organização popular revolucionária, estava no horizonte das análises com a proposta do socialismo.

O fracasso econômico e político do socialismo real coloca novos problemas para os analistas sociais. Os acontecimentos são por demais recentes para conclusões categóricas. O destino do socialismo não está jogado. Sem dúvida, abre-se nova tarefa para os analistas sociais e teólogos articulados com eles[74].

A articulação teórica dos resultados das análises sociais com a fé pela teologia foi um dos pontos centrais da obra citada de Cl. Boff[75]. Mais recentemente, uma tese doutoral trabalha amplamente tal temática[76]. Depois de uma revisão histórica do debate sobre a relação entre análise da realidade social e TdL, percebem-se pontos desiguais de consenso.

a) A TdL é não só possível mas necessária. Isso implica que o conceito "libertação" é trabalhável teologicamente. Recebe chancela teórica e autoritativa. No fundo, concorda-se, ao menos parcialmente, com o diagnóstico da realidade social elaborado pelas TdLs e com a ruptura em relação ao esquema desenvolvimentista à base de uma leitura sócio-estrutural e ética da pobreza com o conseqüente significado eclesial da libertação social. Não impede tal consenso a existência de limites a respeito de possíveis desvios e perigos em

---

[71] PAULO VI, *Octogesima Adveniens*, nº 34.

[72] P. BIGO, "Nexo entre el análisis marxista y el materialismo dialéctico?", *Medellín* 4 (1978) 481-491.

[73] L. BOFF, "Marxismo na teologia", *JB*, caderno especial, 6 de abril de 1980, p. 2. Cl. BOFF, "O uso do marxismo em teologia", *Comunicações do ISER* 3/3 (1984) 11-16. T. CAVAZZUTI, "Pastoral e análise social. A contribuição do marxismo", *Cadernos do CEAS* nº 94 (1984) 66-73.

[74] "Socialismo e socialismos", *Lua Nova* nº 22, dezembro 1990. "Debate - Adeus ao socialismo", *Novos Estudos CEBRAP* nº 30 (julho 1991) 7-42.

[75] BOFF, *Teologia e prática*.

[76] P. F. C. de ANDRADE, *Fé e eficácia*. O uso da sociologia na teologia da libertação, São Paulo, Loyola, 1991.

algumas TdLs concretas e de certa polissemia de certos termos empregados na análise da realidade.

b) Existe sentido em propor uma TdL que tematize experiências particulares. É legítima uma teologia que parta de experiências particulares usando o método indutivo. O mesmo vale para as teologias da inculturação. Assim é, desde que ela não esteja fechada ao universal católico da fé.

c) O método "ver-julgar-agir" é legítimo ao menos como método para a análise pastoral desde que não instrumentalize e ideologize a fé. É usado ou aprovado amplamente por documentos conciliares (*Gaudium et Spes*), pontifícios (João Paulo II, *Sollicitudo Rei Socialis*), de congregações romanas (*Instructio Libertatis Conscientia*, nº 70) e episcopais (Medellín, Puebla). Tal consenso implica também a aceitação da possibilidade do uso das ciências humanas e sociais na teologia com suas contribuições positivas para a compreensão das realidades terrestres (*Gaudium et Spes*, nº 52).

d) Existem algumas verdades no marxismo. A aceitação de tal consta das próprias palavras do Card. Ratzinger na apresentação da Instrução *Libertatis Conscientia*, onde afirma que não se pode excluir que no marxismo "existam alguns elementos válidos e aproveitáveis, mas isto exige uma vigilância muito forte e uma crítica muito mais consciente"[77]. As próprias encíclicas de João Paulo II (*Redemptor Hominis*, *Laborem Exercens*) empregam alguns enfoques marxistas, tais como, p. ex., alienação e práxis, para compreender a realidade do mundo contemporâneo[78].

IV. Principais eixos-teses da sistemática

Fazer uma espécie de recensão bibliográfica da mole de publicações da TdL é absolutamente impossível no espaço de linhas e de tempo desse estudo. Em vez de seguir o caminho da enumeração dos principais temas trabalhados e reproduzi-los segundo as obras dos principais autores, tentei o caminho mais arriscado de definir uns eixos-teses fundamentais da TdL e desenvolvê-los brevemente.

1. De uma cristologia do Jesus histórico na perspectiva do seguimento e da identificação com o pobre passando por uma Trindade libertadora até uma pneumatologia incipiente

A TdL está profundamente marcada pela viragem cristológica em que se atribui cada vez mais importância ao Jesus histórico. Em termos da cristologia clássica, pode-se dizer que a TdL se filia antes à corrente antioquena. Volta-se

[77] J. RATZINGER, "Instrução sobre a Teologia da Libertação. Apresentação", *REB* 44 (1984) 693-694.

[78] R. BUTTIGLIONE, "Cultura e Filosofia", F. GUIMARÃES (org.), *Antropologia e práxis no pensamento de João Paulo II*. Conferências do Congresso Internacional, Rio de Janeiro, 18 a 22 de outubro de 1984, 39-52.

fortemente para o Jesus palestinense, não como a exegese nem como a teologia liberal, à busca da imagem mais próxima do homem Jesus, que viveu nas terras da Palestina, mas em vista do seguimento[79].

Nessa linha cristológica, a TdL acentua alguns aspectos de maneira especial. L. Boff traçou desde o início o seu programa, reafirmando a primazia:

do elemento antropológico sobre o eclesiológico;
do utópico sobre o factual;
do crítico sobre o dogmático;
do social sobre o pessoal;
da ortopráxis sobre a ortodoxia[80].

E ao querer dar um nome a esta viragem cristológica da América Latina, L. Boff forja o sugestivo nome de Jesus Cristo Libertador.

Antes de tudo, a pessoa de Jesus é entendida em relação ao anúncio da novidade, radicalidade e presença do Reino[81]. A ultimidade e a transcendência de Jesus se compreendem desde o Reino de Deus. O Reino de Deus é entendido antes de tudo como anúncio da boa nova aos pobres. É a mensagem principal e urgente da vida de Jesus. Num sentido global, o Reino de Deus é o próprio poder de Deus atuando salvificamente na história, cuja realização plena se manifestará no final dos tempos pela vitória definitiva sobre o mal, o pecado, a morte.

O Reino se deixa entender a partir da práxis de Jesus[82]. A prática de Jesus é um chamado à conversão, ao "êxodo" de si para uma convivência com ele e depois para ser reenviado à dupla missão da luta contra o mal (exorcismo) e ao anúncio da boa nova[83].

Na TdL a luta contra o mal manifesta-se sobretudo no empenho pela transformação das estruturas injustas. E o anúncio da boa nova tem nos pobres seus principais protagonistas e destinatários.

Assim, o cristão é chamado hoje a uma acolhida construtiva do Reino de Deus, seguindo a Jesus, refazendo em sua vida a práxis de Jesus[84]. E a práxis de Jesus é vista na perspectiva da opção pelos pobres e da sua libertação. Nisso a TdL segue uma longa tradição da Igreja e da vida religiosa de opção pelos pobres. Procura evitar, porém, os dois extremos do reducionismo e do

---

[79] E. TROCMÉ, *Jésus de Nazareth, vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1971. G. BORNKAMM, *Qui est Jésus de Nazareth?*, Paris, Seuil, 1973.

[80] L. BOFF, *Jesus Cristo Libertador*. Ensaio de Cristologia Crítica para o nosso Tempo, Petrópolis, Vozes, [5]1976, 56-60.

[81] J. SOBRINO, "Centralidad del Reino de Dios", *MyLib* I, 467-510.

[82] H. ECHEGARAY, *A prática de Jesus*, Petrópolis, Vozes, 1982.

[83] U. VÁZQUEZ, "A vida religiosa e o desafio da missão", CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL, *Vida Religiosa: eclesialidade e missão rumo à XVI Assembléia Geral 1*, (Cadernos da CRB, 10), Rio, CRB, 1991, 17-21.

[84] I. NEUTZLING, *O Reino de Deus e os pobres*, São Paulo, Loyola, 1986.

esvaziamento da opção por um discurso em que o conceito "pobre" é submetido aos mais diversos malabarismos hermenêuticos, perdendo toda sua base material de pobreza[85].

O seguimento de Cristo impõe-se como ponto nodal da cristologia. Seguir a Jesus é refazer em cada momento da história a atitude fundamental de Jesus. E a sua atitude fundamental foi a de ler nos acontecimentos a vontade do Pai. E os acontecimentos colocavam Jesus ao lado dos mais pobres, marginalizados até a doação completa de sua vida. Jesus se insere na tradição do Antigo Testamento em que os pobres eram os destinatários privilegiados da palavra e do amor de Javé. Jesus se identifica com eles (Mt 25), fazendo deles sacramentos de Deus.

O seguimento de Jesus é a única possibilidade da vida cristã. Por isso, é o ponto de partida da cristologia. E o seguimento de Jesus se faz no encontro com a história de Jesus, a saber, com sua prática e com o fazer-se de Jesus através de sua prática. É a expressão existencial da fé em Cristo. Ilumina tanto uma cristologia práxica — que conduz ao agir do cristão — como uma cristologia teórica — que conduz à intelecção da fé.

A prática de Jesus serve para entender a práxis humana, como esta, por sua vez, permite captar melhor o significado da prática de Jesus para hoje. Estabelece-se entre ambas verdadeiro círculo hermenêutico. E nos dois casos, tanto da prática de Jesus, como da prática histórica libertadora da América Latina, os pobres ocupam o centro. Por isso, pode-se dizer, e aqui está um dos pontos mais originais e fortes da TdL, que os pobres se tornam lugar teológico da cristologia e de toda a teologia[86].

A ênfase no Jesus da história pode gerar um jesuanismo carismático que permite conduzir facilmente ao fanatismo militante. L. Boff observa que "um cristianismo fixado no Filho sem a referência ao Pai e sem a união com o Espírito Santo pode ocasionar a auto-suficiência e o autoritarismo dos líderes e dos pastores". E, por sua vez, uma sociedade organizada em volta da figura do Filho corre o risco da opressão de líderes[87]. A teologia trinitária vem completar o arco da libertação, que a figura de Jesus revela com sua pessoa, mensagem e práxis. No mistério trinitário, o enfoque central é a comunhão. A Santíssima Trindade é a melhor comunidade[88]. As contradições e os conflitos da realidade social do continente permitem viver e pensar o mistério trinitário como de comunhão entre as distintas pessoas em nítida dimensão libertadora. A partir

---

[85] J. PIXLEY - Cl. BOFF, *Opção pelos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1986. R. ALMEIDA CUNHA, *A opção pelos pobres*, Rio, CRB, 1980. A. CUSSIÁNOVICH, *Desde los pobres de la tierra*, Lima, CEP, 1975.

[86] J. SOBRINO, "Cristología sistemática. Jesucristo, el mediador absoluto del Reino de Dios", *MyLib* I, 575-599. J. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina* (Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico), Petrópolis, Vozes, 1983.

[87] L. BOFF, *A Trindade, a sociedade e a libertação*, Petrópolis, Vozes, ²1986, 28.

[88] ID., *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, São Paulo, Vozes, 1988.

duma concepção de comunhão da Trindade, os cristãos encontram fundamentação última para seu compromisso de libertação dos oprimidos em vista da construção da fraternidade possível em nossas condições[89].

Nesse processo histórico, a presença do Espírito Santo é fundamental. Medellín apenas aludiu a esse papel do Espírito Santo ao interpretar o "gigantesco esforço por uma rápida transformação e desenvolvimento como evidente sinal da presença do Espírito que conduz a história dos homens e dos povos para sua vocação"[90]. Puebla também refere-se à ação do Espírito Santo em relação à renovação dos homens e conseqüentemente da sociedade, das leis e estruturas e ao despertar do anseio de salvação libertadora no coração de nossos povos[91].

A teologia da A. Latina não desenvolveu estes germens. É antes uma virtualidade que se pode vislumbrar[92]. A teologia do Espírito Santo está muito mais ligada à experiência carismática, que não é o ponto forte da TdL. O esforço de articular tal experiência com a libertação veio antes do lado carismático[93] em busca de uma legitimação de sua experiência carismática que dos teólogos da libertação mostrando a relevância do Espírito Santo nesse processo. Num país de grave situação social, a renovação carismática necessita justificar-se frente à pecha de alienação e conivência com o sistema de opressão, cerrando fileira com o movimento de libertação.

A presença do Espírito mostra-se mais fortemente na América Latina na consciência e ação dos pobres. Até então eles eram objetos e destinatários da ação dos conquistadores, das elites e agora começam a atuar. Na força histórica dos pobres[94] manifesta-se a ação do Espírito. Este mesmo movimento dos pobres assume também a dimensão de uma experiência de liberdade. Só o Espírito pode mover quem sempre esteve oprimido a descobrir a liberdade. A Igreja da América Latina conhece também cada vez mais fortemente a experiência da descoberta da palavra de Deus pelo povo. Já não mais como simples destinatário e objeto das interpretações do clero e das elites, mas como sujeito próprio de interpretação. Tal exercício se faz sobretudo nos círculos bíblicos, que vêm sendo alimentados por enorme literatura bíblica popular[95]. Outro campo de fecunda ação do Espírito é a criação de comunidades no meio do povo e das classes letradas. A literatura teológica em torno das comunidades e da

---

[89] ID., "Trinidad", *MyLib* I, 513-530.

[90] II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Conclusões de Medellín. Petrópolis, Vozes, [4]1971, 42 (Introdução às conclusões: Presença da Igreja na atual transformação da América Latina, nº 4).

[91] III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Puebla: Conclusões, São Paulo, Loyola, [10]1982, nº 199 e 201.

[92] J. COMBLIN, "Espíritu Santo", *MyLib* I, 619s.

[93] C. M. de TILLESSE, *A teologia da libertação à luz da renovação carismática*, São Paulo, Petrópolis, 1978.

[94] GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*.

[95] C. MESTERS, *Círculos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1973. ID., *Por trás das palavras*, Petrópolis, Vozes, [4]1980. ID., *Flor sem defesa*, Petrópolis, Vozes, 1983.

ação do Espírito na Igreja se verá no eixo eclesiológico. Finalmente, o Espírito alimenta a luta pela vida[96]. Tema rico que se tratará no eixo soteriológico.

Numa leitura mais ampla, J. Comblin faz uma leitura da história à luz da ação do Espírito até os atuais desafios apontando como critério de discernimento a opção pelos pobres[97].

2. Da salvação como libertação passando por mediações na história até a criação de utopias em referência ao Reino sobretudo na luta pela vida

Desde o inicio, a TdL, como diz seu próprio nome, trabalhou a realidade da salvação no horizonte da libertação. No mundo católico, tradicional e modernizante, o imaginário religioso vem sendo dominado pela idéia da salvação individual. Na visão tradicional, o "salva a tua alma" das clássicas pregações criou raízes profundas. Na posição modernizante, a busca de experiências subjetivas de salvação também não ultrapassa o âmbito do individualismo.

Num continente carente de urgentes transformações estruturais da sociedade, a continuação com tal visão de salvação serve para manter a massa católica alheia aos movimentos sociais em surgimento e em ação.

Numa fidelidade ao método indutivo que parte da práxis da libertação, já desde o início a TdL se perguntou pela relação entre o processo de libertação do homem ao longo da história e a salvação, ou, de maneira ainda mais concreta, que significa à luz da Palavra de Deus a luta contra uma sociedade injusta, a criação de um homem novo[98].

O termo "libertação" que fora usado na década de 60 no interior da linguagem econômico-política da teoria da dependência[99], penetra o vocabulário cristão sofrendo duas modificações semânticas. Desprende-se do solo econômico e político, amplia-se para o campo da leitura interpretativa da história e da compreensão do agir humano, para servir de chave de leitura do próprio projeto de Deus. Doutro lado, arranca o conceito libertação da teologia de seu rincão puramente religioso e moralista, trazendo-o para dentro da realidade sócio-política. Numa palavra, libertação se transforma num conceito teológico com profunda articulação com a realidade social[100].

A escolha desse termo mostrou diferentes vantagens. Termo concreto, que está carregado de uma densidade social, enfatizada pela teoria da dependência. Além disso, possui profunda ressonância bíblica, precisamente num contexto eloqüente para nossos povos. Pois ele exprime a gesta libertadora de Deus em prol de um povo pobre, oprimido pelos faraós do Egito. Enfim, goza de uma cidadania na tradição da Igreja.

---

[96] J. COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, Petrópolis, Vozes, 1987, 37-63.

[97] ID., *O tempo da ação*. Ensaio sobre o Espírito e a História, Petrópolis, Vozes, 1982.

[98] GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 125. L.BOFF, "Salvação em Jesus Cristo e processo de libertação", *Concl(Br)* nº 96 (1974) 753-764. J. B. LIBANIO, "Reflexões teológicas sobre salvação, II", *Síntese* nº 2 (1974) 67ss.

[99] CARDOSO - FALETTO, *Dependência e desenvolvimento na América Latina*.

[100] GARCÍA RUBIO, *A teologia da libertação*, 204-208.

Em seguida, a TdL aprofunda a relação entre a libertação cristã (salvação) e as libertações sócio-políticas, realizadas e a serem realizadas na história humana. A sua originalidade consiste precisamente na articulação das libertações históricas em relação às estruturas opressivas em vista de uma ordem não-opressiva e a libertação salvadora de Cristo. Articulação que tem sido pensada nos quatro paradigmas: da encarnação (humanidade e divindade em Jesus Cristo), da antropologia (união da alma e corpo), da caridade (amor a Deus e ao próximo) e do sacramento (união da graça e do sinal sensível)[101].

O conceito de libertação serviu não só de chave interpretativa do passado nos três níveis sócio-político-econômico, histórico-antropológico e teológico, mas abriu também enorme espaço para utopias. A TdL procurou trabalhar a relação entre a utopia da libertação e a esperança cristã[102], utopia e Reino de Deus, utopia e força histórica dos pobres[103]. De novo, nesse ponto aparece a dupla centralidade do Reino de Deus e do pobre[104].

A utopia da libertação, antecipação e mediação do Reino, constrói-se na história. Uma única história[105], que permite assim fazer a articulação no concreto, evitando o duplo risco da espiritualização da libertação ou de sua redução ao puramente histórico[106].

Não só teólogos fora do círculo latino-americano[107], mas também pensadores da América Latina levantam questionamentos a essa articulação entre história da salvação e história secular, entre ação de Deus e libertações históricas, ao questionar o sentido e uso da expressão "sinais dos tempos"[108]. Entretanto, tais críticas não ficaram sem uma resposta, justificando a posição da TdL no uso dessa categoria e sobretudo na pretensão teológica de articular as libertações sócio-históricas com a libertação cristã[109].

Nessa perspectiva libertadora[110], e sobretudo acentuando a prática da justiça como intrínseca à graça[111], a TdL reestrutura o tratado da graça. A experiência de graça e des-graças constitui o horizonte de vida da liberdade humana.

---

[101] Cl. BOFF - L. BOFF, *Da libertação.* O teológico das libertações sócio-históricas, Petrópolis, Vozes, 1979, 58-65.

[102] J. B. LIBANIO, *Utopia e esperança cristã,* São Paulo, Loyola, 1989.

[103] GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres.*

[104] G. GUTIÉRREZ, "Pobres y opción fundamental", *MyLib* I, 303-321. J. SOBRINO, "Centralidad del Reino de Dios", *MyLib* I, 467-510.

[105] C. DUQUOC, "Une unique histoire", *RSR* 74 (1986) 201-215. GARCÍA RUBIO, *A teologia da libertação,* 160-175.

[106] J. C. SCANNONE, "O desafio atual à linguagem teológica latino-americana sobre libertação", *Síntese* nº 2 (1974) 3-20.

[107] P. VALADIER, "'Signes des temps, signes de Dieu'?" *Études* 335 (1971) 261-279.

[108] H. C. L. VAZ, *Escritos de Filosofia.* Vol.I: Problemas de fronteira, São Paulo, Loyola, 1986, 190-222.

[109] Cl. BOFF, *Sinais dos tempos,* São Paulo, Loyola, 1979.

[110] L. BOFF, *A graça libertadora no mundo,* Petrópolis, Vozes, 1976.

[111] M. de FRANÇA MIRANDA, *Libertados para a práxis da justiça.* A teologia da graça no atual contexto latino-americano, São Paulo, Loyola, 1980.

As des-graças situam-se especialmente no universo das estruturas de opressão e a graça articula-se com a libertação. A graça liberta a liberdade humana para o compromisso libertador, para a prática da justiça, para a opção pelos pobres. A concupiscência não é vista somente no nível individual, mas também como aquela realidade social que surge do pecado e conduz as pessoas ao pecado. Nesse sentido o pecado também deixa de ser considerado simplesmente na linha individualista e é trabalhado na dimensão social. Fala-se, então, de pecado social, de pecado estrutural, de injustiça estrutural e institucionalizada[112]. Pecado social é, pois, um mal humano cuja existência vai além da consciência dos indivíduos e que se impõe a ela. Ele se objetiviza nas estruturas, que, na verdade, não são coisas, mas modos de relação entre as pessoas e destas com as coisas. Em geral, ele se fixa em leis, normas, costumes, modos de ver, tradições, interesses ideológicos, etc.

O projeto utópico da libertação vem sendo trabalhado na teologia sob o binômio vida e morte. De um lado, a realidade social do continente é analisada como uma cultura da morte e a maneira mais radical de criticá-la e apor uma proposta de superação, num jogo dialético de gratuidade e justiça, é mostrar que o nosso Deus é um Deus da vida, que quer a vida exigindo de nós um compromisso com esta vida na luta pela justiça. No fundo, levanta-se a pergunta angustiante de que significa pensar e pregar o Deus da vida num continente de morte, em que esta chega "antes de tempo"[113].

3. De uma eclesiologia de experiências comunitárias a uma verdadeira eclesiogênese numa reinterpretação radical do poder e ministério na Igreja em relação com o Reino e com o mundo

Desde o início a eclesiologia da TdL deslocou o acento para o aspecto comunitário popular em contraste com a eclesiologia tradicional hierarcológica e com a eclesiologia européia baseada nas categorias de sacramento e povo de Deus.

Instituiu-se, num primeiro momento, uma revisão crítica de estruturas internas da Igreja a partir da perspectiva e da presença do pobre como sujeito ativo na comunidade.

A Igreja é chamada a uma conversão em virtude de sua opção pelo pobre e da própria existência do pobre na sociedade e em seu seio[114]. Nessa perspectiva do pobre trabalhou-se o poder na Igreja. Surge um novo modelo de Igreja

---

[112] C. A. LIBANIO CHRISTO (Frei Betto), "Dimensão social do pecado", *GrS* 29 (1975) 491-502. J. B. LIBANIO, "Dimensão social do pecado e sua relação com estruturas existentes", ID., *Pecado e opção fundamental*, Petrópolis, Vozes, 100-121. J. ALDUNATE, "El pecado social: teoria y alcances", *TyV* 24 (1983) 99-110. Cl. BOFF, "Pecado social", ID., *Comunidade eclesial - comunidade política*: ensaios de eclesiologia política, Petrópolis, Vozes, 1978, 157-184. *Documento de Puebla*, nº 28, 487.

[113] G. GUTIÉRREZ, *O Deus da vida*, São Paulo, Loyola, 1990.

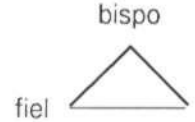
[114] L. BOFF, *Igreja: carisma e poder*. Ensaios de Eclesiologia militante, Petrópolis, Vozes, 1981.

que nasce da fé do povo pela força do Espírito de Deus[115]. Esta nova Igreja surge realmente da religião cultivada pelo povo, mas criando um novo discurso teológico, uma nova expressão litúrgica, uma nova consciência eclesial. Esta, por sua vez, revela-se em relação ao Reino de Deus, ao mundo, à pertença à Igreja, aos novos ministérios e à prática política em articulação com a religiosa[116].

A esse processo, L. Boff chamou de verdadeira eclesiogênese[117] e mais tarde fala da Igreja que se faz povo[118]. Nesse movimento, busca-se a superação da atual estrutura linear da Igreja

papa —> bispo —> padre —> fiéis

para uma figura triangular:



Os três termos estabelecem uma rede de relações entre si numa circularidade envolvente.

Dá-se nova concepção da relação entre os fiéis e o clero no interior da Igreja. Repensam-se, de maneira diferente, os ministérios[120]. Na questão do poder, a TdL teve os seus maiores conflitos com as instâncias romanas. Elaboram-se análises críticas sobre a violação dos direitos humanos no seio da Igreja, levanta-se a questão da possibilidade de conversão do poder eclesiástico, enumeram-se suas patologias, questiona-se a dicotomia entre "Ecclesia docens et discens". Termina-se com uma proposta alternativa: a Igreja sacramento do Espírito Santo, tendo o carisma como princípio de organização[121]. Em todas estas questões de ministério e poder está em jogo uma nova compreensão da presença criativa do Espírito Santo na Igreja. Por isso, a eclesiologia está a pedir um aprofundamento da pneumatologia[122].

---

[115] Este foi o tema tratado nos Encontros Intereclesiais das CEBs em Vitória: "CEB: Uma Igreja que nasce do povo. Encontro de Vitória", *SEDOC* 7 (1975) nº 81. "CEB: Uma Igreja que nasce do povo pelo Espírito de Deus", *SEDOC* 9 (1976) nº 95.

[116] J. B. LIBANIO, "Igreja que nasce da religião do povo", VV. AA., *Religião e Catolicismo do povo*, São Paulo, Ave Maria, 1978, 119-175.

[117] L. BOFF, *Eclesiogênese*. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja, Petrópolis, Vozes, 1977.

[118] L. BOFF, *E a Igreja se faz povo*. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo, Petrópolis, Vozes, 1986.

[119] C. A. MEDINA - P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Autoridade e participação*. Estudo sociológico da Igreja Católica, Petrópolis, Vozes, 1973. C. A. MEDINA, "A Igreja Católica no Brasil: uma perspectiva sociológica", *REB* 33 (1973) 72-91.

[120] J. COMBLIN, *O futuro dos ministérios na Igreja latino-americana*, Petrópolis, Vozes, 1969. Já então se viam os ministérios em relação com as CEBs. Estas estão a questionar o clericalismo dos ministérios.

[121] BOFF, *Igreja: carisma e poder*.

[122] J. COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, Petrópolis, Vozes, 1987.

Outra vertente tem trabalhado a natureza e características da Igreja que está nascendo no meio e a partir dos pobres: A Igreja dos pobres. Esta assume a forma de comunidades eclesiais de base. Tem-se procurado mostrar que elas possuem os elementos eclesiais fundamentais para ser verdadeira Igreja. Por isso, nelas se levanta seriamente o problema da ausência da celebração da eucaristia, não por culpa sua, mas por falta de ministros[123].

A TdL tem sido para muitas dessas comunidades o alimento teológico-espiritual, se não diretamente em suas obras mais acadêmicas, pelo menos naquelas de divulgação e nascidas no próprio meio popular. As CEBs falam da TdL como de um ponto de referência para sua vida e caminhada.

A eclesiologia da TdL pretende situar-se no interior da vida da Igreja latino-americana e em comunhão com a Igreja universal. Quer ser militante no sentido de que o novo modelo de Igreja está sendo construído em meio a conflitos, problemas, incompreensões. Ainda se está num momento inicial, em que as intuições são antes fragmentárias[124].

Esta eclesiologia sofre a difícil tensão de mostrar a real e verdadeira eclesialidade das CEBs, de um lado, e, de outro, a pretensão de surgir como "um modo novo de ser Igreja"[125].

A eclesialidade é afirmada porque vivem a comunhão, são evangélicas, possuem mártires, nelas se manifestam a presença e a ação do Espírito de Deus[126] e possuem, de modo original, mas real, as notas principais da Igreja: Igreja-povo-de-Deus, Igreja de pobres e fracos, Igreja dos explorados, Igreja de leigos, Igreja como koinonia de poder, Igreja, toda ela ministerial, Igreja de diáspora, Igreja libertadora, Igreja que prolonga a grande Tradição, Igreja em comunhão com a grande Igreja, Igreja que constrói a unidade a partir da missão libertadora, Igreja com nova concreção de sua catolicidade, Igreja toda ela apostólica, Igreja realizadora de um novo estilo de santidade[127].

Em relação às CEBs, fizeram-se estudos sérios sobre sua gênese, procurando situá-las no contexto sócio-político do mundo e do Brasil[128]. Numa dimensão político-religiosa, contrapõe-se, às vezes, de modo muito drástico, a Igreja

---

[123] L. Boff levantou a "questão disputada" da celebração da ceia do Senhor por um leigo numa situação em que a falta de sacerdote não decorre de culpa da comunidade: L. BOFF, *Eclesiogênese*, 47-50.

[124] G. I. RODRÍGUEZ, "Relação entre as comunidades eclesiais de base e a hierarquia. Estudo do tema na eclesiologia de Leonardo Boff", *PT* (1989) 53s.

[125] CNBB, *Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil* (Documentos da CNBB; 25), São Paulo, Paulinas, 1982.

[126] A. BARREIRO, "A eclesialidade das CEBs", *REB* 46 (1986) 631-649.

[127] L. BOFF, "Características da Igreja encarnada nas classes subalternas", *SEDOC* 11 (1979) 824-842. ID.: *Igreja: Carisma e poder*, 172-195.

[128] A. R. GUIMARÃES, *Comunidades de Base no Brasil*. Uma nova maneira de ser Igreja, Petrópolis, Vozes, 1978. F. TEIXEIRA, *A gênese das CEBs no Brasil*. Elementos explicativos, São Paulo, Paulinas, 1988. ID., *A fé na vida*. Um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base, São Paulo, Loyola, 1987. ID., *Comunidades Eclesiais de Base. Bases teológicas*, Petrópolis, Vozes, 1988.

do poder à força espiritual da Igreja dos pobres[129]. Um estudo exaustivo na perspectiva antropológica facilitou aos europeus compreender melhor as CEBs[130].

Entre outras benemerências, a TdL tem desenvolvido um novo tipo de ecumenismo, a saber, na base[131]. Tal ecumenismo faz-se através da comunhão numa prática libertadora dos pobres. De dentro dela, pensam-se celebrações litúrgicas, orações e leituras da Escritura em grupo, em comum. Os temas mais polêmicos de natureza estritamente teológica cedem a precedência às experiências de luta e de oração.

As CEBs e a TdL enfrentam a problemática séria e importante da religiosidade popular. Num primeiro momento, tanto a TdL como líderes das CEBs com sua preocupação social e com reflexões de natureza sócio-analítica causaram um impacto secularizante sobre muitos membros das CEBs.

A TdL tem dedicado amplo espaço a uma reflexão sobre esta temática em vista de conseguir o equilíbrio entre o respeito às formas de piedade do povo, de um lado, e, doutro, um processo de desalienação de algumas dessas formas. No fundo, busca-se criar uma atitude de crítica, que assimile da modernidade sua capacidade de análise, mas não se deixe contaminar por seu elitismo intelectual, reconhecendo e descobrindo as riquezas da sabedoria popular[132].

Também na eclesiologia da TdL, o Reino tem especial relevância. Realidade que antecede e precede à Igreja. É-lhe instância crítica. Vai muito além da Igreja. A Igreja existe em vista dele. A partir dele, entende-se melhor a relação entre Igreja e mundo. O Reino é a presença salvífica de Deus no mundo, da qual a Igreja é sacramento, mas não detentora[133].

4. De uma concepção transformadora da ação do homem até a criação da nova terra e dos novos céus com abertura para a ecologia e para o problema da terra.

A perspectiva escatológica da TdL é relevante. O termo Reino de Deus, que lhe é tão central, vem carregado dessa dimensão escatológica. No tempo de Jesus, Reino de Deus exprimia os sonhos, as utopias, a esperança do povo de Israel. Ao assumir tal categoria, a TdL quis abrir esse espaço de sonho, desejos, utopia e esperança sobretudo para os pobres. A grande vantagem do termo é unir num mesmo universo semântico a história (Reino) e a

---

[129] RICHARD, *A força espiritual da Igreja dos pobres.*

[130] M. C. de AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, São Paulo, Loyola, 1986. R. MUÑOZ, *A Igreja no povo.* Para uma eclesiologia latino-americana, Petrópolis, Vozes, 1985.

[131] J. PEREIRA RAMALHO, "Ecumenismo brotando da base", *SEDOC* 11 (1979) 842-845. J. de SANTA ANA, *Ecumenismo e libertação.* Reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus, Petrópolis, Vozes, 1987.

[132] J. C. SCANNONE, *Hacia una pastoral de la cultura*, MIEC-JECI, 1976. J. B. LIBANIO, *O problema da salvação no catolicismo do povo.* Perspectiva teológica, Petrópolis, Vozes, 1977. Ampla bibliografia está em: CNBB, *Bibliografia sobre religiosidade popular* (Estudos da CNBB, nº 27), São Paulo, Paulinas, 1981, 16.

[133] BOFF, *Igreja: carisma e poder.*

Transcendência (de Deus), permitindo uma síntese entre transcendência e história. Assim se podem superar os dualismos e oferecer uma verificação para a realização do transcendente na história, como dinamismo que impele os homens à libertação dos pobres e oprimidos[134]. Expressão, portanto, que exprime a profunda unidade dessa relação Deus e história e refuga os dualismos além de fazer que a TdL seja ao mesmo tempo "teologia" e "da libertação"[135].

A utopia visa a despertar as forças humanas para irem criando na história as antecipações da nova terra e novos céus, na certeza da esperança de que eles se realizarão em plenitude no final dos tempos. A escatologia na perspectiva da TdL é o estudo, não das últimas coisas, mas do último e definitivo de todas as coisas. E esse último é a ação de Deus na história provocando a acolhida ativa do ser humano. Procura-se suprimir a dicotomia entre novíssimos individuais e coletivos, tempo e eternidade, esta vida e outra vida, chamando a atenção para a dialética da presença do último e definitivo nas mediações da história sob as formas mais diversas de dom, de purificação, de juízo, de vida e também de possibilidade de rejeição por parte do homem[136].

A ação do homem assume nessa perspectiva importância fundamental. Toda vez que o ser humano, em consciência e liberdade, se encontra frente a uma decisão, acontece na história algo de último e definitivo, quer de valência positiva, se ele acolhe o dom de Deus, quer negativa, se ele o rejeita.

A perspectiva escatológica no continente latino-americano não pode ser pensada fora da problemática da terra. Por sua vez, tal questão hoje tem uma dupla face. Há uma questão que se torna mundial e que interessa a todos, países ricos e pobres. É a dimensão ecológica da terra. Esta apenas aponta na nossa teologia. Assunto que tem preocupado alguns exegetas e que começa a agitar-se no mundo dos sistemáticos. Havia um consenso de que a interpretação de Gn 1-2 na linha da dominação e subjugação da natureza por parte do homem estaria na origem da "nossa ciência e tecnologia". Estas, por sua vez, têm produzido essa espantosa agressão à natureza, contra a qual a ecologia se tem insurgido[137]. A esta interpretação se contrapõe a nova leitura ecológico-teológica, ao mostrar que este texto bíblico pode ser lido noutra perspectiva. Num contexto do ano jubileu, ele significa o dia da adoração e do descanso. O domínio dos animais é em vista da convivência pacífica com eles. Portanto, não se trata de uma carta magna bíblica da técnica. A questão é buscar antes uma reorientação na compreensão de nossa relação com a natureza, incluindo esta natureza que somos com o nosso corpo[138].

A outra dimensão é mais antiga e mais grave. A terra como fonte de inúmeros conflitos e de violentos crimes. O ponto de partida, portanto, da

---

[134] NEUTZLING, *O Reino de Deus e os pobres*.

[135] J. SOBRINO, "Centralidad del Reino de Dios", *MyLib* I, 467-510.

[136] J. B. LIBANIO - M. C. L. BINGEMER, *Escatologia cristã*. O novo céu e a nova terra, Petrópolis, Vozes, 1985.

[137] L. WHITE Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science* 155 (1967) 1203-1207.

[138] V. WESTHELLE, "A voz que vem da natureza", *EstT* 30 (1990) 16-25.

reflexão teológica é essa situação de enorme gravidade que se manifesta na concentração de terras nas mãos de uns, na escassez de terra para outros, nas políticas agrárias capitalistas geradoras de êxodo rural e em algumas tentativas alternativas. Além disso, tem-se de levar em consideração um dado cultural fundamental que liga a cultura indígena, camponesa e afro-ameríndia à terra.

Os dados bíblicos, a tradição da Igreja e, de modo mais concreto, o ensinamento social recente da Igreja são lidos à luz dessa situação, em busca de maior clareza. De toda esta trajetória pode nascer uma verdadeira teologia que oriente a pastoral da terra no meio a seus desafios[139].

5. De uma teologia preocupada com as estruturas sociais para uma teologia aberta às culturas (etnias) em vista de real inculturação e inserção na dupla dimensão de prática e festa do povo latino-americano

Desde o início a TdL se preocupou com a transformação das estruturas sociais de opressão em vista da libertação dos pobres. Entretanto, a temática da cultura, da raça não tinha ainda ganho o destaque merecido.

Alguns países do mundo hispano-americano têm uma forte presença indígena, quer em suas culturas próprias, quer caldeada com a cultura latina. Para tais países, uma teologia desde o índio tem relevância. Em outros termos, é fundamental perguntar-se pelo rosto índio de Deus. Nesse contexto, pode-se pensar o processo de libertação em busca da "terra sem males". Pode-se aprender da tradição teológica de tais culturas e como elas fizeram sua assimilação do cristianismo[140].

No Brasil e em outros países do continente, há significativa presença negra. A TdL tem-se preocupado ultimamente com essa realidade superando a unilateralidade inicial sócio-estrutural. Desenvolve-se verdadeira "teologia negra", não nos moldes americanos, mas própria de nossa situação, em que o negro é duplamente oprimido, racialmente e socialmente[141].

A problemática da cultura já vem sendo muito agitada desde os idos de Puebla. O Documento de Consulta encarreirara a tensão existente no campo social para a temática da cultura. Naquele momento, tal deslocamento foi visto como prejudicial à caminhada da Igreja da América Latina.

Contudo, a cruciante questão da cultura não podia ser eludida, quer na sua forma da "cultura moderna" avassalante e subjugante de todas as outras cul-

---

[139] M. de BARROS SOUZA - J. L. CARAVIAS, *Teologia da terra*, Petrópolis, Vozes, 1988.

[140] VV. AA., *O rosto índio de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1989. P. SUESS, "Alteridad-Integración-Resistencia. Apuntes sobre la liberación y la causa indígena", *RLaT* 2 (1985) 303-319.

[141] CNBB, *Ouvi o clamor deste povo*. Campanha da Fraternidade 1988, texto-base, Brasília, CNBB, 1988. ASSET, *Identidade negra e religião*, S. Bernardo do Campo, Liberdade/CEDI, 1986. O. BEOZZO, "A situação do negro no Brasil", *Vozes*, 76 (1982). CNBB-Leste 1, *Macumba, Cultos Afro-Brasileiros*, São Paulo, Paulinas, 1976. E. DUSSEL, *Racismo, América Latina Negra e teologia da libertação*, Petrópolis, Vozes, 1982. J. M. L. MIRA, *A evangelização do negro no período colonial*, São Paulo, Loyola, 1985. F. REHBEIN, *Candomblé e salvação*, São Paulo, Loyola, 1985. V. C. da COSTA, *Umbanda - os seres superiores e os orixás/santos*, 2 tomos, São Paulo, Loyola, 1983.

turas, quer sob a não menos séria questão da inculturação do evangelho na cultura mestiça, negra e indígena de nosso continente. As CEBs colocaram a questão da inculturação e provocaram reflexões originais nesse sentido[142].

A TdL volta-se para a cultura[143]. A temática escolhida por João Paulo II para a Conferência Episcopal de São Domingos inclui explicitamente a questão da cultura em íntima articulação com a evangelização e a promoção humana[144]. A partir dessa dupla temática da cultura e da evangelização, a TdL abre novo campo de reflexão, estudando sobretudo as culturas frente à libertação nas suas formas de dominação, mimetismo, resistência ou emancipação[145].

Nesse processo de inculturação e inserção na vida do povo, a TdL vem interessando-se pelas pequenas práticas do cotidiano, carregadas de sacramentalidade, que alimentam a vida das pessoas e das comunidades[146].

A TdL, de modo especial no estudo dos sacramentos, tem procurado articular a práxis com a festa. No fundo, busca-se superar as famosas bipolaridades : "sacramentos e práxis histórica, símbolos do Reino e realização do Reino, sacramentalizar e evangelizar, sacramentos e vida cristã, religião e fé, Igreja de sacristia e Igreja engajada, verticalismo e horizontalismo"[147]. Parte-se do ponto fundamental para qualquer cristão latino-americano comprometido: O cristianismo é vida, compromisso transformador, práxis histórica. Para entender que os sacramentos pertencem a esta dimensão da práxis, a categoria da festa serve de mediação. Categoria que não apenas "corresponde ao espírito dos nossos povos que sabem festar e gostam de fazê-lo, mas provém do interior mesmo de uma visão de cristianismo que se entende como fé atuante na caridade"[148].

---

[142] AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. M. Azevedo tem estudado em diversos trabalhos a questão da inculturação, articulando dados da antropologia cultural, sobretudo americana, com o nosso contexto.

[143] P. TRIGO, "Teología de la liberación y cultura", *RLaT* 2 (1985) 83-93.

[144] O Departamento de Catequese do CELAM organizou em Bogotá um seminário (28 de maio - 2 de junho de 1989) para tratar a questão da inculturação e catequese, agitando a questão da inculturação como problemática da modernidade e como desafio para nossa situação. As exposições do seminário foram publicadas sob o título "Catequesis y culturas", *Medellín* 15 (1989) nº 60. Merece relevo o trabalho de A. González Dorado. Ele estuda o processo de inculturação da Igreja na cultura mestiça latino-americana, nas culturas aborigenes, nas culturas afro-americanas. Retira lições em vista das perspectivas do futuro. Constata a relevância decisiva do catolicismo crioulo-mestiço possibilitado pelo apoio da Igreja aos justos processos libertadores impostos pela história dos povos, pelo catolicismo popular histórico e pelos esforços dos missionários por elaborar uma catequese aculturada: A. GONZÁLEZ DORADO, "Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina", Medellín 15 (1989) 478-521.

[145] L. BOFF, *Nova evangelização*. Perspectiva dos oprimidos, Petrópolis, Vozes, 1990. N. AGOSTINI, *Nova evangelização e opção comunitária*. Conscientização e movimentos populares, Petrópolis, Vozes, 1990.

[146] L. BOFF, *Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*. Ensaio de teologia narrativa, Petrópolis, Vozes, 1975.

[147] F. TABORDA, *Sacramentos, práxis e festa*. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos, Petrópolis, Vozes, 1987, 14.

[148] ID., ib., 16.

Práxis é uma categoria apta para entender a ação humana e festa permite captar a gratuidade em contraposição à eficácia de modo que ambas dão conta da dupla dimensão da existência humana de eficácia e gratuidade. Ao serem pensadas na teologia sacramental, elas desvelam o duplo aspecto do sacramento: a graça, a liberdade de Deus que atua nele e a dimensão de acolhida construtiva, atuante do ser humano. Festa denota a dimensão de celebração tão fundamental em todo sacramento. Mas uma celebração que não só recorda, atualiza, anuncia, mas também engaja aquele que a faz (práxis)[149].

6. De um Deus revelador e libertador à pessoa de Jesus identificada com os pobres até o dom de sua vida (martírio)

A TdL insere-se na tradição teológica que recebeu na Dei Verbum sua mais explícita confirmação, ao superar a clássica divisão entre os tratados "De Deo Uno" e "De Deo Trino". A apresentação de Deus se faz a partir de seu projeto salvífico (Trindade econômica) para chegar até a vida íntima de Deus (Trindade imanente), afirmando a identidade entre a Trindade econômica e a imanente[150]. A temática da revelação já vem sendo trabalhada desde os inícios numa enorme abertura às diversas culturas[151]. Uma visão panorâmica foi apresentada mais recentemente[152].

Além disso, desde os primórdios a TdL constata que o problema da revelação no nosso continente não consiste na defesa da existência de Deus contra os ateus, mas na afirmação clara de quem Ele é. Em outros termos, não é o ateísmo, mas a idolatria a questão central. Em nossos países, não se nega a Deus[153], mas antes toma-se-lhe o santo nome em vão, adorando os deuses do dinheiro, do poder, do prazer[154]. Desafia o teólogo falar do Deus da revelação cristã num continente havido como cristão mas de escandalosas estruturas de injustiça. Em termos teológicos, não é o ateísmo o pecado ameaçador, mas a idolatria. Portanto, a questão teológica fundamental é: Qual é o Deus verdadeiro em meio a tantos deuses[155]?

---

[149] ID., "'Sacramentos, práxis e festa'. Crítica e autocrítica", *PT* 21 (1989) 85-99.

[150] K. RAHNER, "Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'De Trinitate'", *Schriften IV*, 128.

[151] L. BOFF, "Constantes antropológicas e revelação", *REB* 32 (1972) 26-41.

[152] V. G. FELLER, *O Deus da revelação*. A dialética entre revelação e libertação na teologia latino-americana da "Evangelii Nuntiandi" à "Libertatis conscientia", São Paulo, Loyola, 1988. Nesta obra o A. apresenta a tensão fundamental entre revelação e realidade na perspectiva da dupla face da TdL, a saber, da luta contra uma falsa imagem de Deus e da afirmação do Deus da vida, como centro da revelação bíblica. Deus Pai é origem da libertação, o Filho de Deus é nosso irmão nesse processo e o Espírito gera comunhão e participação.

[153] Mesmo numa cidade grande como Belo Horizonte, dos 6,8% que declaram não ter religião, quase todos admitem acreditar em Deus. Só 1,6 % diz não acreditar em Deus: ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, *Religião na Grande BH*, Belo Horizonte, Projeto "Construir a Esperança", 1991, 10.

[154] VV. AA., *La lucha de los dioses*: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador, San José (Costa Rica), DEI, 1980 (trad. bras., São Paulo, Paulinas, 1982). Puebla trata de nossos ídolos: nº 405, 493, 500. J. SOBRINO, "Reflexiones sobre el ateísmo y la idolatría para la teología", *RLaT* 3 (1986) 45-81.

[155] R. MUÑOZ, *O Deus dos cristãos*, Petrópolis, Vozes, 1986.

O verdadeiro Deus é o Deus dos pobres[156], que ouve o clamor dos oprimidos, que se empenha na sua libertação, como aparece no livro do Êxodo. O Deus dos pobres revela-se também fundamentalmente em Jesus Cristo. A sua pessoa e prática manifestam que Deus, seu Pai, tem amor de predileção para com os pobres e quer sua libertação. Chama-os de felizes, bem-aventurados, porque deles é o Reino dos céus (Mt 5, 3). Sem ser dolorista, a TdL reflete sobre Deus no sofrimento injusto e na morte violenta[157].

A TdL desloca a imagem tradicional de Deus para novo enfoque: do Deus criador providente, ocioso, intocado na sua imobilidade para o Deus pessoal envolvido na história; do Deus Pai poderoso, legitimador da ordem vigente para o Deus Pai misericordioso e libertador do povo; do Deus Altíssimo, distante da vida para o Deus próximo da vida humana concreta; do Deus legislador ao Deus comprometido com a liberdade e libertação humanas; do Deus crido nas formulações dogmáticas para o Deus acolhido no testemunho da entrega do Filho; do Deus insensível ao sofrimento injusto dos pobres para o Deus envolvido com o sofrimento deles[158].

O povo pobre é martirizado cada dia pela miséria e por diversas outras formas de violência. Aqueles que se associam e optam pelos pobres participam também desse martírio. Tal realidade é mais atroz na conturbada América Central. Além de aspectos diretamente testemunhais[159], o martírio tem-se tornado categoria teológica para pensar o momento atual, a paixão de Cristo em íntima ligação com a paixão do povo e a vida da Igreja[160].

A perseguição deixa de ser simples estudo da história da Igreja dos primeiros tempos do cristianismo e se faz a vida diária do povo pobre. Uma releitura da perseguição histórica de dentro de uma prisão do Brasil permite descobrir-lhe elementos novos[161].

O martírio reflete a dupla face de graça e de pecado. De graça, porque manifesta a existência de pessoas que preferem sacrificar a própria vida a ser infiéis a suas próprias convicções. De pecado, porque mostra que há pessoas ou instâncias que rejeitam o anúncio e a denúncia evangélicos, perseguem, torturam e matam. Aprisionam a verdade e a justiça. O verdadeiro protomártir

---

[156] V. ARAYA, *El Dios de los pobres*. El misterio de Dios en la teología de la liberación, San José (Costa Rica), DEI-SEBILA, 1983.

[157] R. MUÑOZ, "Dios Padre", *MyLib* I, 531-549. A figura do Servo sofredor ilumina tal perspectiva teológica : C. MESTERS, *A missão do povo que sofre*, Petrópolis, Vozes, 1981.

[158] MUÑOZ, *O Deus dos cristãos*.

[159] J. SOBRINO, *Oscar Romero, profeta e mártir da libertação*, São Paulo, Loyola, 1988. ID., *Os seis jesuítas mártires de El Salvador*. Depoimento de J. Sobrino, São Paulo, Loyola, 1990. J. MARINS e equipe, *Martírio - Memória perigosa na América Latina hoje*, São Paulo, Paulinas, 1984. M. P. FERRARI e equipe, *O martírio na América Latina*, São Paulo, Loyola, 1984.

[160] L. BOFF, *Paixão de Cristo - Paixão do mundo*, Petrópolis, Vozes, ²1978. ID., "Como pregar a cruz hoje numa sociedade de crucificados?" *REB* (1984) 57-72.

[161] I. LESBAUPIN, *A bem-aventurança da perseguição*; a vida dos cristãos no império romano, Petrópolis, Vozes, 1975.

foi Jesus. Jesus é o sacramento fontal do martírio (Ap 3,16; 1,5). Os mártires da fé cristã colocam-se no seguimento de Jesus e participam desse martírio primigênio. Há também os mártires do Reino de Deus, que entregam sua vida em processos sociais de mudança que vão na direção de maior participação e justiça para todos. São mártires políticos. L. Boff os chama verdadeiramente de mártires e não simplesmente por eufemismo, já que eles se inseriram naquele espírito que informou a ação de Cristo. Em sua estrutura ôntica, o gesto deles se refere a Deus. Tal martírio revela uma existência em vista do outro, descentrada. Manifesta algo maior que a própria vida: O outro e a sociedade como sacramentos de Deus[162].

A novidade e o assombro dos mártires da A. Latina consistem em serem assassinados em nações culturalmente católicas da civilização ocidental. Tal martírio transformou-se em denúncia da intransigência hegemônica da riqueza acumulada e não compartilhada. Desmascara o absolutismo idólatra intrínseco à lógica de exploração e dominação do capital. Toca a uma Igreja que assume o mesmo destino dos pobres (Mons. O. Romero). É um testemunho de fraqueza e gratuidade perante o poder dominador. Há dificuldades por parte das autoridades eclesiásticas de reconhecerem a autenticidade do martírio dos pobres na sua luta pela justiça. Mas o povo crente o reconhece[163].

7. Outros eixos

Não cabe nos limites desse trabalho abranger nem mesmo de modo ultra-resumido todas as teses e eixos principais da TdL. Assim ficou de fora o eixo mariológico com sua leitura libertadora[164] e popular das devoções marianas do continente[165] que se prolonga para dentro da temática da mulher com o toque original da mulher pobre e oprimida, não só pelo machismo, mas freqüentemente por causa da cor e da pobreza[166].

O eixo bíblico mereceria uma ampla tratativa. Certamente será contemplado em outra exposição mais especializada. O mesmo vale da teologia moral e

---

[162] L. BOFF, "Martírio: tentativa de uma reflexão sistemática", *Concil(Br)* nº 183 (1983) 273-280.
[163] J. HERNÁNDEZ PICO, "O martírio hoje na América Latina: escândalo, loucura e força de Deus", *Concil(Br)* nº 183 (1983) 307-314. J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1981, 177-209.243-266.
[164] I. GEBARA - M. C. L. BINGEMER, *Maria, Mãe de Deus e mãe dos pobres*. Um ensaio a partir da mulher e da América Latina, Petrópolis, Vozes, 1987. L. BOFF, *O rosto materno de Deus*. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas, Petrópolis, Vozes, ²1979. R. D. MURRAY, *María y el Espíritu Santo* en las obras de Fray Leonardo Boff, O. F. M., Tesis de doctorado, Belo Horizonte, CES, 1991. M. C. L. BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*. Ensaio de teologia na ótica da mulher, Petrópolis, Vozes, 1991.
[165] A. GONZÁLEZ DORADO, *De la María conquistadora a la María libertadora*, Asunción, Loyola, 1987. E. HOORNAERT, "A evangelização segundo a tradição guadalupana", *REB* 34 (1974) 524-545.
[166] I. GEBARA - M. C. L. BINGEMER, *A mulher faz Teologia*, Petrópolis, Vozes, 1987. VV. AA., *A mulher pobre na história da Igreja*, São Paulo, Paulinas, 1984. J. M. TIERNY, *A mulher na Igreja*: Presença e ação hoje, Petrópolis, Vozes, 1975. E. TÁMEZ (entr.), *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, San José (Costa Rica), DEI, 1986. A. M. TEPEDINO - M. L. R. BRANDÃO, "Teología de la mujer en la teología de la liberación", *MyLib* I, 287-298.

da história da Igreja. Vê-se ultimamente nascer um interesse da TdL pela DSI e um esforço de diálogo entre ambas. Superou-se o tempo da desconfiança mútua. Os direitos dos pobres foram considerados como direitos de Deus. Direitos à vida e aos meios de vida, tais como: comida, saúde, casa, trabalho, escola, educação, seguro social, etc.

O eixo da espiritualidade é também muito rico. Desenvolve a presença do pobre como exigência de verdadeira conversão[167], a temática do seguimento de Cristo[168], a liturgia, oração e contemplação em articulação com o compromisso libertador[169], a dimensão bíblica[170] e, finalmente, a prática do discernimento no processo de libertação[171]. Tem-se pensado numa espiritualidade do militante cristão, para que possa nutrir sua fé no mundo secularizado da política de maneira crítica e comprometida[172].

O eixo da teologia da Vida Religiosa poderia também levar-nos longe com uma abundante e original literatura[173].

V. Correntes teológicas e ideológicas frente à TdL

Tendo optado por colocar no centro desse trabalho a TdL, cabe ampliar o horizonte da teologia latino-americana em função de sua posição

1. Conservadorismo

A TdL teve desde o início forte oposição por parte da teologia conservadora. Antes esta andava por caminhos próprios. Depois se opôs às renovações

---

[167] G. GUTIÉRREZ, *Beber no próprio poço*. Itinerário espiritual de um povo, Petrópolis, Vozes, 1984, 111. ID., "Beber no seu próprio poço", *Concl(Br)* nº 179 (1982) 1032-1042.

[168] J. SOBRINO, "Seguimiento", *CFP* 936-943.

[169] M. de BARROS SOUZA, "Comunidade religiosa e re-inserção no mundo dos pobres", *Convergência* 22 (1987) 120. ID., "Comunidades monásticas populares e a oração da Igreja", *GrS* 40 (1986) 504. ID., *A vida vira oração*. Como rezar os salmos hoje, São Paulo, Paulinas, ²1985. ID., *Seu louvor em nossos lábios*. A oração nas comunidades religiosas populares, São Paulo, Paulinas, 1986.

[170] C. MESTERS, *Círculos bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1973ss.

[171] J. B. LIBANIO, *Discernimento e política*, Petrópolis, Vozes, 1977. ID., "Acción y contemplación en nuestra situación conflictiva", *CIS* nº 25 (1977) 57-71. J. MAGAÑA, *Jesus, libertador dos oprimidos*. Uma espiritualidade comprometida com os pobres, São Paulo, Loyola, 1990. M. C. L. BINGEMER, *Em tudo amar e servir*. Mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola, São Paulo, Loyola, 1990.

[172] Cl. BOFF et al., *Debate: A participação dos cristãos na política partidária*, Encarte de *Tempo e Presença* nº 212-214, Rio, CEDI, 1986. J. KONINGS, *Espiritualidade no compromisso*, São Paulo, Paulinas, 1988.

[173] Além das publicações periódicas da CLAR e Conferências dos Religiosos, podem-se citar entre outras obras: V. CODINA - N. ZEBALLOS, *Vida Religiosa: história e teologia*, Petrópolis, Vozes, 1987. L. BOFF, *A vida segundo o Espírito*, Petrópolis, Vozes, ²1982. ID., *A Vida Religiosa e a Igreja no processo de libertação*, Petrópolis/Rio, Vozes/CRB, ²1976. J. B. LIBANIO, *As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais*. Sua incidência sobre a Vida Religiosa, Petrópolis/Rio, Vozes, CRB, ²1981. C. PALACIO, *Vida Religiosa inserida nos meios populares*, Rio, CRB, 1980. M. C. de AZEVEDO, *Os religiosos, vocação e missão*. Um enfoque exigente e atual, Rio, CRB, ⁴1986. C. PALACIO, *Reinterpretar a Vida Religiosa*, São Paulo, Paulinas, 1991.

teológicas que vinham insufladas pelos ares do Concílio Vaticano II. E finalmente, o maior adversário da teologia conservadora tornou-se a TdL.

Ela tem várias formas que não podem ser colocadas sob o mesmo denominador comum. Refletem perspectivas, interesses e preocupações teológicas diferentes.

Posição conservadora tradicional

Num continente de longa tradição religiosa popular, ainda mais ou menos bem conservada e protegida dos embates da modernidade, há toda uma corrente teológico-pastoral de pura conservação. Mesmo vivendo cronologicamente depois do Concílio Vaticano II, conservam-se ainda a teologia e as práticas pastorais anteriores. Elas são fruto do caldeamento evangelizador das tradições ibéricas, trazidas pelos evangelizadores dos primeiros séculos, com a renovação tridentina. Muitos estudos foram feitos para analisar tal processo de evangelização e romanização[174].

A teologia conservadora sente-se atualmente reforçada por causa do desafio do surto crescente das seitas pentecostais. As estatísticas apontam para um crescimento real das seitas à custa da migração de católicos para elas[175]. E uma das razões que se dá para tal deserção vem da mudança da pregação e pastoral da Igreja. Depois do Concílio Vaticano II a Igreja deixa de insistir nos ritos e formas religiosas tradicionais da bênção, das procissões, das promessas, das devoções aos santos. Não martelou mais na pregação das verdades eternas e da atuação do demônio. Não valorizou o milagre nem o apelo ao maravilhoso e extraordinário. Os fiéis ficaram, de certo modo, desprotegidos e sem referência religiosa, e se tornaram presas fáceis das seitas.

O retorno e o reforço de uma teologia e pastoral tradicionais anteriores ao Concílio Vaticano II têm acontecido mais no âmbito da pregação que dos escritos. Por isso, não é fácil apontar obras sérias que defendam tais posições tão tradicionais. Mas há, sem dúvida, um levantar a cabeça de setores tradicionais que se tinham emudecido frente à avalanche do Vaticano II.

Trata-se, portanto, de uma teologia e pastoral que defendem de maneira a-crítica a religiosidade popular e pretendem protegê-la frente ao embate da

---

[174] P. RIBEIRO DE OLIVEIRA, "Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro", *REB* 36 (1976) 131-141. ID., *Catolicismo popular no Brasil*, Rio, CERIS, 1970. ID., "Religiosidade popular na América Latina", *REB* 32 (1972) 354-364. R. AZZI, "Elementos para a história do catolicismo popular", *REB* 36 (1976) 95-130. J. COMBLIN, "Situação histórica do catolicismo no Brasil", *REB* 26 (1966) 574-601. ID., "Para uma tipologia do catolicismo no Brasil", *REB* 28 (1968) 46-73. E. HOORNAERT, *Formação do catolicismo brasileiro*, Petrópolis, Vozes, 1974. LIBANIO, *O problema da salvação no catolicismo do povo*.

[175] A arquidiocese de Belo Horizonte fez uma pesquisa em que 20 a 40% das pessoas entrevistadas acusam o fato de algum membro de sua família ter trocado a Igreja católica por outra religião sem especificá-la. Tudo leva a crer que foi para uma seita. 46% dos crentes foram católicos: ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, *Religião na Grande BH*, 11s.

modernidade. Vêem nisso a solução para contrabalançar o avanço das seitas. Desenvolvem uma literatura onde se atribui muito valor ao milagre, à ação do demônio e à necessidade de enfrentá-lo numa luta contra toda forma de irreligião e de imoralidade.

Posição ultraconservadora

Através de uma revista teológica — *Permanência*[176] — e de outra que deixou de existir há algum tempo — *Hora Presente*[177] —, esta ala teológica se faz presente no Brasil. Em alguns poucos lugares, aderiram ao cisma de Mons. Lefebvre. Um bispo brasileiro, hoje já finado, participou da sagração episcopal feita por Mons. Lefebvre à revelia de Roma. Este bispo deixou seguidores, que se sustentam teologicamente num nítido combate às mudanças iniciadas pelo Concílio Vaticano II.

Os defensores dessa teologia e pastoral lançaram um manifesto que a resume muito bem ao dizer que apoiavam o bispo cismático D. Castro Mayer:

> "— no seu zelo pela pastoral catequética, pela difusão do ensino religioso vazado no catecismo de São Pio X;
> — na ordem mantida em nossas igrejas;
> — na campanha pela moralização dos costumes e vestes, no recinto das igrejas e fora delas;
> — no respeito e fidelidade à tradição da Igreja;
> — na fidelidade à liturgia tradicional da Santa Missa Tridentina;
> — na orientação de seus sacerdotes;
> — no uso da batina dos mesmos caríssimos padres;
> — na formação tradicional dos nossos seminaristas;
> — na pregação da doutrina social da Igreja, que se reflete na tranqüilidade e ordem

[176] Revista fundada em 1968 pelo famoso escritor cristão Gustavo Corção, que viveu turbulenta evolução espiritual terminando seus dias em 1978 num radicalismo ultraconservador. A revista perfilhou a posição lefebvriana, ao considerar Mons. Lefebvre e a seus seguidores nem cismáticos nem excomungados: J. FLEICHMAN, "Nem cismáticos nem excomungados", *Permanência* nº 240/241 (1988) 1-8. Termina o artigo: "Essa é a raiz da nova igreja pós conciliar, da nova religião do homem que se faz Deus. Eles é que são cismáticos, eles é que são apóstatas, eles é que são excomungados". Estes são os que defendem, como o Concílio Vaticano II, uma mudança de concepção de liberdade religiosa que permitiu a passagem do direito da verdade para o direito da pessoa.

[177] Revista fundada por um grupo ultraconservador de São Paulo, em 1968, com o programa de espancar as trevas do mundo moderno. "Assistimos atualmente ao resultado da ruptura iniciada ao dealbar da idade moderna pelo racionalismo, revolta do homem contra Deus. Com o protestantismo, o homem se separou da Igreja; com o naturalismo, negou a ordem sobrenatural da graça; com o materialismo, rejeitou explicitamente todos os valores transcendentes; e com o existencialismo mergulhou na angústia do nosso tempo, não vendo como se libertar do absurdo". Esta revista coloca-se a serviço da defesa dos valores permanentes e impostergáveis, em ferrenha crítica à teologia e pastoral de conciliação com o mundo. Vive-se na "hora presente" o resultado do divórcio entre a civilização e o evangelho. Atribui ao Brasil um papel de liderança na renovação dos valores culturais, legado da comunidade lusa, cuja cultura deve ser defendida e aperfeiçoada, num combate ao catolicismo progressista, ao socialismo e ao pensamento teilhardiano: "Esta é a hora", *Hora Presente* nº 1 (1968, set/out) 6ss.

existentes em nossa diocese;
— no combate ao comunismo explícito e difuso;
— no combate à vida mundana, com infiltrações até na Igreja;
— na conservação das normas tradicionais sobre os sacramentos, especialmente a Confissão e Eucaristia;
— no estilo tradicional de nossos retiros espirituais"[178].

Os pontos teológico-pastorais desse ultraconservadorismo concentram-se na manutenção rígida e literal da disciplina tridentina, considerando abusivas as modificações do Concílio Vaticano II. O "novus ordo" instaurado por Paulo VI a respeito da celebração da eucaristia para esta corrente teológica "obscurece as expressões que sublinham os dogmas eucarísticos, aproximando a missa da ceia protestante e não envolvendo mais uma nítida profissão de fé católica"[179].

Documento preparatório de São Domingos

Um dos documentos preparatórios do CELAM proporcionou à linha conservadora, encastelada em certos lugares eclesiásticos, manifestar-se numa das formas mais rígidas. Regrediu-se à teologia do século XIX, anterior ao Concílio Vaticano I. Este concílio não a aceitou por julgá-la demasiado ultramontana.

Parte de uma análise da modernidade como um fenômeno de desintegração das pessoas e da sociedade pela Reforma, pela Revolução Francesa e pela psicanálise de Freud. Esta desintegração se produz porque a modernidade é um processo de rebelião do homem contra Deus, contra a religião, contra a Igreja. Faz uma leitura negativa e catastrófica da época moderna. Dá por pressuposto seu fracasso e busca a solução na Igreja, como corpo socialmente compacto e disciplinado. A Igreja detém a chave da nova cultura e deve pelo exercício de sua autoridade com a correspondente obediência providencialista cumprir a tarefa de reintegrar e restaurar a unidade rompida pela modernidade e pôr fim à rebelião. Uma teologia conciliadora, como a teologia moderna européia ou a latino-americana, só serve para reforçar a crise.

Por isso, primeiro a Igreja deve operar dentro de si essa tarefa de integração e exemplo de obediência como resposta à desestruturação e rebelião modernas para ser um modelo exemplar para a sociedade. O caminho da integração se faz pela prática da autoridade e da obediência[180].

Com ares espiritualistas é uma teologia política extremamente conservadora. Privilegia a dimensão política em relação à pastoral e teologal. A questão da autoridade está no centro da solução dos conflitos existentes na sociedade, seja por causa da análise à luz da categoria de desintegração e rebelião, seja por causa da concepção política de Igreja e de Reino de Deus.

---

[178] "Homenagem a Dom A. Castro Mayer", *Permanência* nº 152/153, (1981) 35.
[179] "A Resistência Católica em Campos", *Permanência* nº 158/159, (1982) 43.
[180] *Primera redacción del "Documento de Consulta"*. Para la preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documento privado. s/d, s/l.

É uma teologia voluntarista, anti-intelectualista. Busca a solução dos problemas da modernidade na disciplina dentro de uma leitura neotradicionalista da Igreja[181].

2. *Neoconservadorismo*

A teologia moderna européia que esteve na origem do Concílio Vaticano II encontrou acolhida rápida na América Latina. O teólogo franciscano, perito conciliar, Frei Boaventura Kloppenburg, foi o divulgador maior dessa teologia na Igreja do Brasil. Numa página extremamente concisa, retrata o programa fundamental dessa teologia, tal qual se vinha praticando nas últimas décadas na Europa e se tornava na América Latina lufada de vento novo.

"O Vaticano II é sobretudo um Concílio que se distingue muito mais pelo *novo espírito*, que pelas novas explicitações da doutrina cristã. Não faltam, é certo, novas explicitações (por exemplo sobre a Igreja, o Episcopado, o Presbiterato, a Tradição, a Liberdade Religiosa, etc.), mas o especificamente novo e importante do XXI Concílio Ecumênico está na sua *atitude pastoral, ecumênica e missionária* perante o mundo de hoje; no seu espírito de abertura a novos valores; na sua disposição de dialogar e até cooperar com os não-católicos, os não-cristãos e os não-crentes; no seu clima de compreensão dos outros; na sua convicção de ser apenas o sinal, o instrumento ou o sacramento (mysterium) do Senhor Glorificado; no seu conhecimento de dever aparelhar-se para ser de fato o sacramento universal de salvação; na sua afirmação sobre os caminhos de salvação sobrenatural que só Deus conhece; na sua maior confiança na presença e na ação do Espírito Santo; no seu admirável cristocentrismo; na redescoberta da liturgia como principal meio de santificação; na ênfase com que busca uma vida cristã mais personalista e ao mesmo tempo comunitária que se realiza na caridade; no reconhecimento da importância dos sinais dos tempos como manifestação da vontade de Deus; na conseqüente valorização do existencial e das situações concretas; no seu novo conceito de unidade (que não é sinônimo de uniformidade) e catolicidade (que admite e deseja o pluralismo teológico, litúrgico, disciplinar e espiritual); na sua surpreendente humildade em reconhecer os próprios limites e sombras; no seu decidido propósito de renovar e purificar a face da Igreja; na sua intenção de identificar-se mais com Cristo e seu Evangelho; na sua maior compreensão da força da Palavra de Deus; na sua determinação para o serviço, sobretudo dos pobres e humildes; no abandono de juridismo e extrinsecismo; no seu comportamento menos triunfalista; no seu maior respeito à liberdade e aos direitos universais e inalienáveis do homem e

[181] J. COMBLIN, "O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana", *REB* 50 (1990) 44-73. Cl. Boff chama o documento de "Hobbesianismo pastoral". Segundo a sua tese central, vive-se numa situação geral de desintegração que só pode ser superada pelo exercício do poder e da autoridade. A Igreja é chamada a tornar-se um exemplo e modelo para a sociedade de autoridade e obediência. Ironicamente Cl. Boff comenta: "É Hobbes de mitra escrevendo o 'Leviatã teológico'!" Cl. BOFF, "Hobbesianismo pastoral. Análise da primeira redação do Documento de Consulta para a IV CELAM", *REB* 50 (1990) 191-194.

da consciência reta; no seu reconhecimento das autonomias; na sua confiança no homem e em sua dignidade e seu senso de responsabilidade; no seu otimismo perante as realidades terrestres; na sua vontade de ajudar na construção da cidade temporal e no desenvolvimento dos povos; na sua disposição de desligar-se dos compromissos humanos; na sua renúncia ao fixismo e legalismo; na sua consciência de ser peregrina, essencialmente escatológica, sempre em marcha, inacabada, dinâmica, viva, colocada na história do presente, num mundo que passa, entre criaturas que gemem e sofrem, até que Ele volte..."[182].

Este programa teológico, que tinha autonomia própria e que se encaminhava para transformações maiores, deparou-se com outro movimento, também ele nascido das entranhas do Vaticano II, a TdL. Nesse momento ele modifica sua rota. Perde sua função hegemônica e desbrenhadora, para voltar-se de maneira quase obsessiva para polemizar com a nova teologia que surgia. De um lado, reconhecia que a TdL levava à frente muitas de suas intuições, mas, doutro, sentia-se traído e conduzido a conseqüências inadmissíveis.

Dois pontos centrais caracterizam fundamentalmente a teologia liberal, que se foi tornando cada vez mais conservadora, a ponto de atribuir-se a esse novo movimento a pecha de "neoconservadorismo"[183]. De um lado, há uma concepção de Igreja e, de outro, uma visão ideológico-política frente ao compromisso social com os pobres.

Questão eclesiológica

O ponto central é a Igreja popular[184]. Em torno desse tema, estão os pontos de maior divergência e crítica à TdL por parte dessa corrente teológica. Antes de tudo, em sua análise, ela vê surgir a idéia de Igreja popular do movimento "Cristãos para o Socialismo" e de outros movimentos afins[185]. O conceito de "popular" é identificado com pobre, e este com oprimido e este, por sua vez, com classe no sentido marxista. Falta à TdL clareza e profundidade teológica na elaboração do conceito "povo de Deus". Processa-se uma confusão semântica entre o conceito teológico-bíblico e o conceito sociológico de corte marxista. Povo deixa de ser a nação escolhida por Deus (AT) ou o novo povo santo constituído por Jesus para ser o sujeito histórico dos pobres oprimidos em busca de sua libertação[186].

---

[182] B. KLOPPENBURG, *A eclesiologia do Vaticano II*, Petrópolis, Vozes, 1971, 16-17.

[183] J. I. GONZÁLEZ FAUS, "El meollo de la involución eclesial", *RF* 220 (1989) 67-84. VV. AA., *O neoconservadorismo.* Um fenômeno social e religioso, *Conc(Br)* nº 161 (1981). CARTAXO ROLIM, *REB* 1989, 259-281.

[184] B. KLOPPENBURG, *Igreja popular*, Rio, Agir, 1983: as críticas que se seguem no texto são retiradas desse livro. Ele resume muito bem o acervo crítico à TdL nos mais diversos pontos teológicos.

[185] A. López Trujillo dá importância na origem da Igreja popular ao pensamento de Paulo Freire e matiza o sentido dessa expressão nos diferentes teólogos: A. LÓPEZ TRUJILLO, "Tendencias eclesiológicas en América Latina", ID., *De Medellín a Puebla*, Madrid, BAC, 1980, 137-213.

[186] B. KLOPPENBURG, "Influjos ideológicos en el concepto teológico de 'pueblo'", CELAM, *¿Otra Iglesia en la base?* Encuentro sobre Iglesia Popular. Rio de Janeiro, 24-28 sep. 1984, Bogotá, CELAM, 1985, 97-142. ID., *Igreja popular.*

O termo "Igreja popular" rescende a sociologia marxista. Esta Igreja é apresentada em oposição à Igreja institucional católica, fortemente criticada. Processa-se uma reinterpretação da fé, passando-a pelo crivo da crítica ideológica marxista. Propugna-se uma leitura materialista da Escritura e uma reapropriação da liturgia por parte da Igreja popular, segundo a crítica dessa tendência teológica.

A conclusão clara é de que tal Igreja popular não somente não é Igreja católica, como quer recuperá-la para dentro de sua própria compreensão de Igreja. Termina gerando divisão no interior da Igreja, instrumentalizando-a, transformando a evangelização em um ato político-revolucionário libertador.

Esta tendência defronta-se também com os temas fundamentais da TdL: seu método, a questão da práxis, a unidade da história, o uso das ciências humanas, a questão do pobre, o lugar teológico.

A TdL não passa de "extravagante mistura de ideais cristãos com utopias socialistas e métodos marxistas". A ortopráxis se torna "critério valorativo das mensagens doutrinais". Sem negar a relevância do tema da práxis, esta tendência vê na TdL uma nova forma de positivismo, ao "identificar a verdade com a práxis, excluindo todos os problemas das verdades não verificáveis por um método positivo".

O tema da unidade da história é também criticado em defesa da verdade de que "na história humana atuam dois dinamismos 'em árdua luta' até a parusia. Cada dinamismo tem 'sua' história".

Ao reconhecer a validade de certas posições da TdL sobre o papel das ciências sociais para desocultar fatores não-teológicos que influenciam as formulações dogmáticas, distancia-se tal tendência considerando exagerada a importância atribuída às ciências do social pela TdL.

Finalmente, critica-se na TdL uma falta de ontologia. Os teólogos da libertação são chamados de "intelectualmente esquizofrênicos (já que, incapazes de entender a distinção entre dualidade e dualismo, vêem e denunciam dicotomias por toda parte) e de teologicamente paranóicos (pois se sentem constantemente acossados pelo fantasma da ideologização). O bacilo marxista os intoxicou e enfermou".

A questão dos pobres é outro pomo de discórdia. A crítica dirige-se ao caráter ideológico de tal opção. Falando dos teólogos da libertação, observa-se que "o que neles é inquietante e preocupante não é sua diligência pelos que sofrem, mas a ideologia que têm com relação aos 'oprimidos' e a ação que pretendem promover a partir daquela ideologia para transformar a sociedade". E como demonstração constrói tal posição uma exegese sobre o termo pobre na Escritura, para identificá-lo com humilde e não com pobre material.

Questão ideológica

Outra vertente de crítica dirige-se mais diretamente à questão ideológico-política, que está implicada na TdL. O ponto central é a relação entre liberdade

e libertação seculares, políticas, sociais e a liberdade e libertação vindas de Deus. A TdL é criticada por identificar ou, pelo menos, por aproximar exagerada e acriticamente ambas as libertações. E, por sua vez, a libertação política é analisada à luz do instrumental marxista[187].

A revista colombiana *Tierra Nueva*[188] desde seu primeiro número vem martelando esta questão[189]. O tema dos pobres volta à baila com as mesmas críticas feitas à TdL de identificar os pobres do Evangelho com as classes exploradas de certo socialismo. Confunde-se a predileção pelos pobres com opção exclusiva. A política tornou-se um transcendental da existência humana para a TdL. Afirma-se o caráter radical e inevitavelmente conflitivo do político. As afirmações da TdL são vestidas com roupagem científica[190].

A interpretação marxista usada pela TdL não deixa espaço à libertação do homem de sua culpa, mediante o amor reconciliador de Deus. Reduz o Evangelho a um ensinamento para o melhoramento do mundo[191]. O conceito de libertação da TdL "não vem da Bíblia,... não é central na Bíblia para designar a obra de Deus em relação aos homens"; o conteúdo da Bíblia não é o atual conceito político e econômico. Para a Escritura, o autor da libertação é Deus, ela se realiza pela morte e ressurreição, é a reconstituição da condição humana na sua situação original[192].

A TdL incorre em contradição segundo a posição dessa tendência crítica, porque, em última análise, adota o instrumental marxista, que termina por perverter a intelecção da revelação, politizando-a[193].

Os panoramas críticos da TdL, que a revista *Tierra Nueva* periodicamente apresenta, repisam os dois pontos fundamentais: o seu caráter praxeológico e o encurtamento da salvação para dentro do conceito de libertação. O caráter praxeológico a leva a afirmar que só há verdade intrinsecamente condicionada pela eficácia histórica efetiva. Tal posição é ameaçada pelo perigo do oportunis-

---

[187] Um dos principais críticos da TdL trabalhou amplamente a questão da análise marxista, terminando com a tese de que o cristianismo transcende as ideologias: A. LÓPEZ TRUJILLO, *Liberação marxista e liberação cristã*, Rio, Agir, 1977.

[188] Sobre a revista *Tierra Nueva*, ver a nota 3.

[189] R. Vekemans fez em diversos números uma apresentação de textos da TdL e sua relação com o marxismo: R. VEKEMANS, "Algunos teólogos de la liberación y el marxismo en América Latina. Una presentación de textos", *TN* nº 7 (1973) 12-28.

[190] R. VEKEMANS, "Las teologías de la liberación en América Latina. Breve introducción", *TN* 2 (1974) 19.

[191] A. RAUSCHER, "Desarrollo y liberación", *TN* 2 (1973) 9-11. P. Rangel resume em quatro pontos as áreas críticas à TdL de natureza mais ideológica: uma excessiva sociologização do pensamento teológico; uma marxistização das interpretações e análises sócio-políticas e culturais para posterior aplicação à pastoral (relação hierarquia/povo; produção simbólica/dominação eclesiástica versus consumo religioso sacramental/submetimento do leigo consumidor), sobretudo na pastoral social (conflito entre pobres/ricos); primado da práxis e do ethos sobre o lógos com exegese racionalista; liberalismo moral com um discurso iluminista e seus complicadores naturais: P. RANGEL, *Teologia da libertação*. Juízo crítico e busca de caminho, Belo Horizonte, Lutador, 1988, 15-17.

[192] J. MEJÍA, "La liberación, aspectos bíblicos", *NT* nº 11 (1974) 5-18.

[193] R. JIMÉNEZ, "Política, liberación, marxismo. Apuntes críticos", *TN* nº 11 (1974) 65-68.

mo que, por lógica interna, desemboca numa ética neoleninista[194]. Acusa-se como erro de fundo considerar a fé como práxis política, reduzindo a primeira à segunda. Nesse mesmo contexto se critica a maneira como se entende a unidade da história e a relação entre libertação e salvação[195].

Crítica metodológica

As divergências teológicas e ideológicas levam necessariamente a um confronto mais profundo metodológico. Certos críticos da TdL estão "persuadidos de que o defeito fundamental desta TdL radica em sua mesma concepção de método teológico". A TdL, ao entender-se como nova maneira de fazer teologia a partir da ótica do oprimido e tomando como fonte e critério supremo da verdade teológica uma certa interpretação da práxis libertadora exige uma releitura essencialmente política da palavra de Deus, que chega a interpretar toda a existência cristã, a fé e a teologia, em chave política. Esta politização radical é agravada pelo recurso não-crítico a uma hermenêutica bíblica racionalista que prescinde dos critérios exegéticos básicos que são a Tradição e o Magistério[196].

Tentativa de superação: teologia da reconciliação

Desenvolve-se a partir da Exortação Apostólica de João Paulo II *Reconciliatio et paenitentia* uma teologia centrada na categoria da reconciliação. Tal categoria constitui-se chave que permite interpretar o mistério da salvação de Deus em Cristo e assim captar o sentido último do mistério cristão da libertação integral do homem. A pretensão de tal teologia é encontrar um ponto de equilíbrio que exclua radicalmente tanto a postura daqueles que permanecem passivos e indiferentes frente às sangrentas opressões, marginalizações, injustiças e angústias de nossos povos como daqueles que se deixam possuir por uma visão conflitiva e se integram na luta, buscando exasperar as oposições, acentuar as polarizações numa dinâmica negativa de morte, que carrega em seu seio a promessa certa de maiores opressões e injustiças.

Em contraposição, tal teologia propugna uma opção pela vida, um esforço por aceitar e viver coerentemente a reconciliação outorgada por Deus sem nenhuma resignação alienante dos que sofrem nem tranqüilizante dos privilegiados. A reconciliação se faz pela superação das rupturas do pecado que afeta

---

[194] R. VEKEMANS, "Panorámica actual de la teología de la liberación en América Latina. Evaluación crítica", *TN* nº 17 (1976) 5-33.

[195] R. VEKEMANS, "Panorámica actual de la teología de la liberación en América Latina. Evaluación crítica", *TN* nº 18 (1976) 72-78.

[196] "Declaração dos Andes", *VyE* 1 (1985) 133-140; ver também: F. INTERDONATO, *Teología latinoamericana. Teología de la liberación?* Ensayo de síntesis: de Medellín a Puebla, Bogotá, Paulinas, 1978: onde o A. começa mostrando a insuficiência do conceito/método de teologia da TdL, analisando depois os principais conceitos da TdL: Deus libertador, libertação e salvação, ortodoxia e ortopráxis, culto e justiça social, nova missão da Igreja.

o ser humano na sua relação com Deus, com a própria intimidade, com os demais e com o mundo. É o pecado que obstaculiza o crescimento no amor e comunhão. Pecado que nasce do coração do homem, mas que é causa radical das estruturas injustas e cria verdadeira solidariedade no mal.

A realidade do pecado é colocada em toda sua luz, como pano de fundo, para que se possa compreender o verdadeiro sentido da graça da reconciliação com Deus, como sua superação, realizada em e por Cristo. Atribui-se papel importante a Maria, colaboradora amorosa e ativa da reconciliação: Mãe da reconciliação, mãe educadora da fé, pedagoga do Evangelho vivo. A reconciliação, merecida por Cristo, é um processo dinâmico que afeta o coração de cada homem, chamado a um movimento de conversão. E a Igreja exerce por vontade de Cristo o ministério da reconciliação sobretudo através do sacramento da penitência, onde acontece um encontro pessoal do pecador com Deus.

A reconciliação do ser humano com Deus e consigo mesmo culmina com a volta à vida em caridade, possibilitando realizar o projeto de uma comunidade de amor, de uma sociedade fraterna, manifestação do plano de Deus. É inaceitável um projeto de fraternidade entre os homens sem uma referência à relação com Deus. Evidentemente os alcances universais e concretos de tal amor a Deus implicam solidariedade com os irmãos. O servidores da reconciliação devem esforçar-se por colaborar na construção de um mundo mais humano, mais justo.

Esta teologia assume os projetos da TdL de edificar uma sociedade fraterna, de transformar as estruturas injustas, só que insiste no início fundamental e na precedência inegociável da conversão pessoal, da reconciliação teologal. Daí arranca seu dinamismo transformador, que defende o cristão de envolver-se num processo conflitivo de luta. Rechaça radicalmente o compromisso ativo e a liderança de membros do clero nos campos temporais, devendo eles cuidar da imensa indigência espiritual atual. Cabem-lhes o ministério e o poder da reconciliação com Deus. Somente a dinâmica da reconciliação da caridade pode remediar positivamente as rupturas sociais, evitando a negatividade de outras forças sociais, onde está ausente a caridade. Esta reconciliação deve acontecer antes de tudo no interior da própria Igreja, evitando o recurso aos meios sociais de pressão, como campanhas de imprensa. Não se pretende elaborar uma teologia setorial, mas propiciar uma aproximação vital ao núcleo mesmo do mistério cristão para compreender desde aí todas as suas implicações[197].

A teologia da reconciliação vem responder às tensões e conflitos da sociedade latino-americana,

> não "pelo caminho do enfrentamento, da violência, da relação dialética 'amigo-inimigo'...mas sim pela via do diálogo, do encontro fraterno, dinâmico e criador; não é pela luta programada de classes, mas sim pela reconciliação, no amor e justiça".

[197] CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE LA RECONCILIACIÓN, "Temas para una teología de la reconciliación, Arequipa (11-13 enero 1985)", *VyE* 1 (1985) 115-123.

"Por sua mesma natureza [a teologia da reconciliação] pode assumir todo o positivo de uma genuina teologia da libertação, e serve de corretivo aos desvios de alguns tratamentos denunciados pela Congregação para a Doutrina da Fé".

"Vibra pela paixão pelos pobres e robustece esta opção preferencial, mas sem cair nos engodos das ideologias".

Coloca-se, portanto, tal teologia na linha da opção pelos pobres, evitando a via do conflito, da luta[198].

Teologia carismática

A teologia latino-americana caracteriza-se por sua aderência à realidade. A TdL responde fundamentalmente à realidade social de opressão e libertação. A teologia carismática, da sua parte, vem de encontro a outro reclamo do momento atual. Máxime nas esferas médias da sociedade vive-se, em amplas escalas, uma crise de sentido. O consumismo desenfreado, o hedonismo insaciável, o individualismo insular vêm corroendo o significado profundo da existência. A juventude, mais sensível a tais apelos, padece maiormente de tal vazio. Para dar uma resposta a tal crise, que de modo mais agudo e já há mais tempo vem grassando nos países ricos, surgiu uma linha teológico-pastoral de natureza carismática.

Esta teologia carismática não nasceu em solo latino-americano. Foi introduzida no nosso continente e, de modo especial, no Brasil, por missionários americanos[199]. E as principais produções teológicas foram ou traduções de autores americanos e alguns europeus[200], ou de missionários estrangeiros sediados no Brasil[201].

A teologia carismática latino-americana não tem nenhuma originalidade em relação à mesma que se desenvolve nos Estados Unidos e na Europa. Antes, trata-se de um movimento que valoriza de preferência a experiência à teologia, sobretudo no campo da oração, da libertação e reavivamento interior, dos dons e carismas pessoais, das práticas religiosas[202].

---

[198] A. LÓPEZ TRUJILLO, "Teologia de la reconciliación", *VyE* 1 (1985) 119-122.

[199] C. CHAGAS, *Pentecostes é hoje!* Um estudo sobre a renovação carismática católica, São Paulo, Paulinas, 1977, 45.

[200] As coleções das Edições Loyola dedicadas à renovação carismática abundam em autores americanos, além de alguns poucos europeus e brasileiros: ED. LOYOLA, Catálogo de coleções, 1991, 34-36.

[201] Um dos principais autores que propagou esta teologia no Brasil é um jesuíta americano que escreveu vários livros em parceria com uma senhora leiga: H. RAHM - M. J. R. LAMEGO, *O Espírito diz: Vem!* São Paulo, Loyola, 1974. ID., *Sereis batizados no Espírito*, São Paulo, Loyola, 1974. ID., *Na alegria do Espírito*: a quarta vigília, São Paulo, Loyola, 1974. ID., *O Espírito do meu batismo*, São Paulo, Loyola, 1977.

[202] P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, "Análise sociológica da renovação carismática católica", em VV. AA., *Renovação carismática católica*, Petrópolis, Vozes, 1978, 11-156.

A problemática que tal movimento levanta é mais de ordem pastoral que estritamente teológica[203]. A ortodoxia da renovação carismática católica é inquestionável, seja pelos seus princípios teológicos fundamentais, seja pelo apoio oficial do magistério da Igreja.

Esta reflexão vale em geral da teologia dos outros movimentos internacionais de espiritualidade e de apostolado, sobretudo de leigos[204].

Comunhão e libertação

A posição de "Comunhão e Libertação"[205] opõe-se à TdL na dupla perspectiva teológica e política. Na linha teológica, considera a TdL uma inútil fuga do moralismo. Analisa a TdL como um movimento teológico que nasce ao interno do catolicismo tradicional dos anos 60 e que herda desse momento um moralismo de fundo. Concebe o cristianismo como um esforço ético de mudança do homem e da realidade. "De um moralismo do sexto mandamento passou-se a um cristianismo do sétimo mandamento. Eis a questão". O recurso ao marxismo, em vez de ajudar a superar tal moralismo, deu-lhe nova veste. O cristianismo não é percebido, como de fato o é, na sua qualidade de acontecimento gratuito de uma salvação em ato. Portanto, vã fuga do moralismo.

Politicamente diverge da linha da TdL, por ver nela novas formas de presença clericalista na sociedade. São tais formas que tornam a TdL popular. A TdL fica, no fundo, restrita a um debate intra-eclesial e não oferece nenhum questionamento sério à cultura leiga, hegemônica, que termina considerando-a com ceticismo. Se a cultura leiga atual envolve a TdL com enorme falatório, não é por ser interpelada por ela, mas por perceber que a pode usar como instrumento de batalha para dividir a Igreja no partido progressista dos pobres e no partido dos restauradores[206].

A teologia de tal movimento acentua corte dicotômico entre política e religião, quer no nível teórico, quer nas decisões práticas. No nível teórico, exprime-se, como se viu acima, no dualismo entre ética e evento de graça. A

---

[203] O teólogo L. Boff, depois de analisar rapidamente as teses teológicas centrais da renovação carismática, termina com um julgamento teológico-pastoral no referente à questão de a Igreja hierárquica do Brasil dar um apoio oficial a tal movimento nesses termos: "Somos de opinião de que a CNBB não deverá aprovar oficialmente a RCC no seu estádio atual como ela se apresenta à análise sociológica porque não passa pelos critérios da autenticidade cristã nem se insere suficientemente dentro da estratégia global da pastoral da Igreja". Justifica longamente este juízo com um arrazoado pastoral-teológico: L. BOFF, "Apreciação teológica da renovação carismática católica analisada sociologicamente", VV. AA., *Renovação carismática católica*, 187ss.

[204] J. COMBLIN, "Os 'movimentos' e a pastoral latino-americana, *REB* 43 (1983) 227-262.

[205] Movimento que surge na Itália em 1969 a partir de outro movimento GS (Gioventù Studentesca, nascida em 1956), sob a direção de D. Luigi Giussani. Tal movimento tem um projeto teológico e político, com presença significativa no interior da Democracia Cristã. No Brasil iniciou sua presença, ainda sob a forma de GS em Belo Horizonte, em 1962: TEIXEIRA, *A fé na vida*, 252s, n. 117 e 255, n. 121.

[206] "A inútil fuga do moralismo", *30 giorni* (ed. em lingua portuguesa) nº 0 (1986) 3.

política passeia no espaço da ética e o cristianismo da graça. No nível prático, o mundo da religião é atribuição do clero, e o da política do leigo, ambos presentes no movimento. A união entre esses dois braços efetua-se pela experiência de comunidade e pela referência à autoridade[207].

3. Crítica independente

Da parte de teólogos e filósofos, surgem críticas à fragilidade da base empírica da TdL e à deficiência do embasamento filosófico. A base empírica simplifica uma leitura da realidade cada dia mais difícil de ser realizada com um instrumental monocolor. As análises da teoria da dependência e marxistas não dão conta de interpretar o neocapitalismo avançado das sociedades superindustrializadas, nem a rede complexa de interligações entre as economias. A opção revolução por parte da TdL não termina sendo ineficaz em vista de maior justiça social? A busca de libertação nacional não paga um preço inevitável e alto? A TdL não silencia por demais as alienações do mundo socialista, hoje tão claramente expostas, mas já desde muito tempo percebidas[208]?

O próprio fracasso do socialismo real mostrou a sua insuficiência teórica e os seus erros programáticos. A TdL, segundo esses críticos, pagou e ainda paga um tributo excessivo a tal análise.

A categoria filosófica de práxis, apesar de central na TdL, não tem sido trabalhada com rigor conceitual que permita uma estruturação mais consistente e sistemática da TdL[209]. Encerra muita ambigüidade[210].

Outra área de críticas toca a pretensão utópica e messiânica da TdL. Todo movimento e sua correspondente teoria que pretende ser portador de uma revolução messiânica e utópica carrega em si o germe do autoritarismo, do despotismo, e termina sendo fonte e foco de violência[211]. Beira o fanatismo e a intransigência. Além disso, a TdL incorre na ilusão maniquéia de dissociar cristianismo e história, ao criticar as alianças entre o cristianismo e o Ocidente dominador, o cristianismo e as classes dominantes e querer libertá-lo de tais grilhões seculares e assim "restituí-lo à pureza de sua essência e desprendê-lo da cultura ocidental possuída pelo demônio de um projeto de dominação que encontra, no capitalismo avançado dos nossos dias, sua última e mais monstruosa realização"[212].

---

[207] L. A. GÓMEZ DE SOUZA, *A JUC: Os estudantes católicos e a política*, Petrópolis, Vozes, 1984, 239-242.

[208] H. LEPARGNEUR, *Teologia da libertação*. Uma avaliação, São Paulo, Convívio, 1979, 22-53.

[209] O filósofo H. Cl. de Lima Vaz elaborou profundamente tal categoria, buscando sua origem nos gregos e mostrando sua trajetória semântica. Na sua crítica, a TdL não levou tal périplo teórico suficientemente em consideração: H. C. L. VAZ, *Escritos de Filosofia*. Vol. II: Ética e cultura, São Paulo, Loyola, 1988, 80-134.

[210] H. LEPARGNEUR, *Teologia da libertação*, 121-126.

[211] K. POPPER, "Utopia e violência", em *Conjeturas e refutações*. Pensamento científico, Brasília, UnB, ²1982, 387-395. M. HELLER - A. NEKRICH, *L'utopie au pouvoir*: Histoire de l'URSS de 1917 à nos jours, Paris, Calmann-Lévy, 1982.

[212] VAZ, *Escritos de Filosofia* I, 282-285.

Na posição dicotômica da TdL, em que se opõem frontalmente capitalismo e socialismo, reflete-se pouco, observam críticos, sobre a troca de ideologias. Olha-se a realidade na ótica marxista e esquece-se que o dogmatismo marxista é também uma prisão opressora para a leitura da realidade e da Palavra de Deus[213].

A TdL, na crítica de alguns autores, não escapa de certo "imanentismo historicista" por deixar-se embalar pelo pensamento utópico de corte marxista. Estes aspectos utópicos a colocam em choque com a teologia da história, que assume como eixo central da história o mistério da encarnação. Nessa leitura utópica da história, esta é movida por uma implacável luta de classes, entre o bem e o mal, a caminho duma sociedade sem classes, vitória do bem sobre o mal, na esteira do mito marxista[214].

A teologia é, no fundo, uma reflexão entre o agir interpelativo e salvífico de Deus ao homem na história. A sua inteligência e sistematização implicam necessariamente uma compreensão do homem. No pressuposto de toda teologia está uma antropologia[215]. A TdL fala continuamente da sociedade nova, do homem novo. Mas falta-lhe a elaboração de uma antropologia que responda a sua leitura da revelação. Está mais implícita que tematizada. E a concepção implícita antropológica de certa TdL, segundo alguns filósofos, parece incompatível com a fé, devido à sua visão prometeica do homem.

Além destas críticas teóricas, constata-se que a TdL não tem conseguido responder aos problemas da "intelligentsia" sobretudo técnica e tecnológica da sociedade moderna, ao restringir-se quase exclusivamente ou às classes populares ou à problemática estritamente social. A classe média liberal, fundamental para uma verdadeira transformação social, não tem recebido a devida atenção. Assim, as elites dirigentes tornam-se cada dia mais alheias não só à fé cristã, mas até mesmo aos verdadeiros interesses populares. E a desejada libertação dos pobres fica ainda mais distante. Questão esta que vem sendo levantada pelos próprios teólogos da libertação[216].

CONCLUSÃO

Todo balanço crítico é um esforço sintético que se molda dentro de esquemas anteriores. Este longo périplo tentou mostrar uma teologia viva e em tensão. O pólo escolhido foi a TdL. Pese tanta objeção e crítica, ela continua renovando-se, buscando novos temas, cobrindo tarefa importante no seio da Igreja.

---

[213] U. ZILLES, "Possibilidade e limites da teologia da libertação", *Atualização* nº 169/170 (1984) 3-20.

[214] VAZ, *Escritos de Filosofia I*, 291-302.

[215] K. RAHNER, "Théologie et anthropologie", P. BURKE et al., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Cerf, 1967, 99-120.

[216] Cl. BOFF, "Desafios atuais da pastoral popular", *Tempo e Presença* nº 232 (1988) 30-32: no quarto desafio o A. fala da pastoral da classe média na ótica da libertação; A. A. de MELO, "Classe média e opção preferencial pelos pobres", *REB* 43 (1983) 340-350.

A seu lado estão outras correntes que buscam maior espaço teórico, posto já terem ocupado maior relevo institucional. Talvez seja um dos traços mais importantes da conjuntura eclesial da América Latina, certo descompasso entre a reflexão teológica e certos novos arranjos administrativos.

Contudo, em meio à incerteza cada vez maior para os pobres, a preocupação por eles continua sendo uma exigência para todos. E esta opção da Igreja é-lhes ainda uma réstea de esperança. Ser esperança para os pobres é a maior responsabilidade social e histórica da Igreja. Ser apelo de conversão a todos é sua vocação missionária. Ser reflexão séria, coerente e regrada é tarefa intelectual de qualquer teologia latino-americana. Estar aberta a sempre novas reformulações, autocríticas, aperfeiçoamentos é sua possibilidade de futuro.

João Batista Libanio S.J. é doutor em Teologia Pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Professor de Teologia na Faculdade de Teologia do CES (Belo Horizonte-MG) e diretor da mesma Faculdade. Foi o primeiro presidente e um dos fundadores da SOTER. Entre suas obras destacam-se: *As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais*, 1980; *Pastoral numa sociedade de conflitos*, 1982 (ambos pela Ed. Vozes, Petrópolis); *A volta à grande disciplina*, 1983; *Fé e política*, 1985 (ambos pela Ed. Loyola, São Paulo); *Escatologia cristã*, escrito em conjunto com Maria Clara L. Bingemer (Ed. Vozes, Petrópolis, 1985); *Teologia da Libertação*: roteiro didático para um estudo, 1987; *Utopia e esperança cristã*, 1989 (ambos pela Ed. Loyola, São Paulo); *Deus e o homem: seu encontro* (Ed. Vozes, Petrópolis, 1990); *Teologia da reveleção a partir da modernidade* (Ed. Loyola, São Paulo, 1992).

Endereço: Caixa Postal 5047 — 31611-970 Belo Horizonte-MG