

MEMÓRIAS DA CAMINHADA MISSIONÁRIA DA AMÉRICA LATINA E DO BRASIL – DE MEDELLÍN ATÉ APARECIDA.

Sérgio Ricardo Coutinho

Resumo:

O artigo parte da teoria da *história dos conceitos* de Koselleck e especialmente com os conceitos de *experiência e horizonte de expectativas*. A seguir o autor busca traçar a *história* de dois conceitos *libertação e nova evangelização*, em termos dos documentos eclesiais da América Latina; o conceito de *libertação* está mais presente nos documentos de Medellín e de Puebla, já o de *nova evangelização* nos documentos posteriores. Os aspectos de *experiência* e de *horizonte de expectativas* são realçados nas análises dos principais documentos da Igreja da América Latina, e no pensamento eclesial de então (João Paulo II, Bento XVI) com suas oscilações e tensões.

Palavras-chaves: Igreja na América Latina; Missão; Libertação; Nova Evangelização; Koselleck: conceito de história.

Abstract:

The article has as start point the Koselleck's theory of the history and especially the concepts of experience and horizon of expectations. Then the author deeps the understanding of the idea and the history of two concepts *liberation* and *new evangelization*; both terms of Latin American ecclesiastical documents; the concept of *liberation* is at home in the documents of Medellín and Puebla, the new evangelization in later documents. Some dimensions of *experience* and *horizon of expectations* are highlighted in the analysis of the main Latin American Church documents and the ecclesial thinking as well (John Paul II, Benedict XVI) of course, having in mind its oscillations and tensions.

Key Words: Latin American Church; Mission; Liberation; New Evangelization; Koselleck: history theory.

INTRODUÇÃO

Meu texto segue de perto os pressupostos teórico-hermenêuticos da *História dos Conceitos* elaborados pelo historiador alemão Reinhart Koselleck. Esta opção não significa um abandono de outro campo disciplinar que é a *história social*. Queremos aqui estabelecer um diálogo entre estes dois campos investigativos para melhor compreendermos as *memórias da caminhada missionária*.

A *história dos conceitos* é, em primeiro lugar, um método especializado da crítica das fontes que atenta para o emprego de termos relevantes do ponto de vista social e político e que analisa com

particular empenho expressões fundamentais de conteúdo social ou político. Uma análise histórica dos respectivos conceitos deve remeter também a dados da *história social*, pois toda semântica se relaciona a conteúdos que ultrapassam a dimensão linguística.

A batalha semântica para definir, manter ou impor posições políticas e sociais (e em nosso caso aqui nos interessa também as posições eclesiais) em virtude das definições está presente, sem dúvida, em todas as épocas de crise registradas em fontes escritas. Desde a Revolução Francesa, essa batalha se intensificou e sua estrutura se modificou: os conceitos não servem mais para empreender os fatos de tal ou tal maneira, eles apontam para o futuro.¹

O mesmo poderíamos dizer em relação a história da Igreja recente. Desde o Concílio Vaticano II, os conceitos teológico-pastorais também apontam para um futuro, para um horizonte de expectativas, ou para um *projeto missionário*. Por isso, vamos nos debruçar sobre dois conceitos que se tornaram não só categorias teológico-pastorais, mas duas categorias históricas importantes para quem quer estudar a história da Igreja, de modo geral, e na América Latina, de modo particular: são os conceitos de *libertação* e de *nova evangelização*.

Neste momento presente de comemorações do cinquentenário do Concílio Vaticano II, esta reflexão nos possibilitará rever e avaliar a relação entre *Igreja e história*, entre *Igreja e mundo*, pois o Concílio manifestou uma abertura para o *século* que podia ser traduzida como o reconhecimento de uma relativa autonomia do mundo e da história em relação à Igreja.

A SEMÂNTICA DOS CONCEITOS HISTÓRICOS

Como bem afirma Gabriel Motzkin,² todo o trabalho de Koselleck foi realizado a partir de dois parâmetros centrais. O *primeiro* é a ideia de que a *descontinuidade histórica* pode ser localizada por meio da *análise conceitual*. Se a história é caracterizada tanto por rupturas quanto por continuidades, então estas rupturas estão refletidas na linguagem. Além disso, a linguagem pode ser o contexto de origem de uma descontinuidade histórica que, então, se irradia da linguagem para os acontecimentos e as instituições.

Influenciado pela hermenêutica gadameriana, a proposta de Koselleck para uma *história dos conceitos* é a de cobrir justamente a *zona de convergência ocupada por conceitos passados e presentes*. Por isso, elabora uma *teoria* para que torne possível a compreensão dos *modos de contato e de separação no tempo*. Desta reflexão, ele a desdobra para uma noção sobre o que constitui o *tempo histórico*.

Tempo histórico são as concepções construídas por uma sociedade sobre sua temporalidade e, particularmente, sobre seu futuro; em outras palavras, o seu *regime de historicidade*. A temática historiográfica, não é propriamente o passado, mas o futuro; não o fato, mas a possibilidade; mais precisamente, as possibilidades e projetos, passados – o *futuro passado*, como ele propõe.

Em todo conceito, realidade ou período histórico a ser analisado pelo historiador estaria em jogo uma determinada relação entre *espaço de experiências* e *horizonte de expectativas*.

A primeira categoria diz respeito à *tradição recebida e experiências* que informam o presente. A segunda se refere ao elemento de *projeção futura*, de *transformação*. Estas categorias *reportam à temporalidade do homem e assim, em alguma medida meta-historicamente à temporalidade da história*.

Espaço de experiências e horizonte de expectativas: através destas duas categorias de caráter *meta-histórico* ou *antropológico*, o homem organiza seu mundo, dá sentido às suas experiências. Koselleck nos oferece um breve esboço do significado das categorias. *A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional, quanto as formas inconscientes do comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento. A expectativa, por sua vez, se realiza no hoje, é futuro presente, aponta para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem.*³

Koselleck salienta que as duas categorias não existem separadamente. É na tensão entre as duas dimensões que ele identifica algo como o *tempo histórico*. Atingimos então o ponto central da proposta historiográfica de Koselleck: entender o movimento da ação política e social ao longo da história a partir da *investigação acerca da maneira com que os homens combinaram concretamente em seu presente a dimensão de sua experiência passada com suas expectativas de futuro*. A história concreta pode ocorrer na medida em que os homens, que a fazem, *combinam experiências e determinadas expectativas*. O autor propõe abordar esta questão no *plano linguístico*, através de uma *semântica dos conceitos históricos* que busque a constituição linguística de experiências do tempo na realidade passada.

A ciência histórica deve se referir ao problema da experiência histórica, com suas diferentes *ontologias sociais do tempo*, que indicam e informam *tensões existenciais* relativas à finitude humana (Heidegger). Atentando para estes elementos existenciais, a história pode chegar a

entender os conflitos políticos e sociais que caracterizam os diversos períodos históricos.

OS CONCEITOS DE *LIBERTAÇÃO*, *NOVA EVANGELIZAÇÃO* E OS *HORIZONTES DE EXPECTATIVAS* NELES EMBUTIDOS.

Pois bem, para analisar o tema proposto, proponho a observação de dois conceitos que não são somente teológicos, mas também históricos, pois os mesmos carregam dentro de si *regimes de historicidade*, ou seja, experiências e expectativas. Os conceitos são: *libertação e nova evangelização*.

Penso que estes dois termos são os que orientam, desde o encerramento do Concílio Vaticano II, a prática missionária de grupos, movimentos, pastorais e comunidades eclesiais. Em torno destes conceitos emergem projetos históricos diferentes.

Vejamos o conceito de *libertação*. Ele traz consigo uma ruptura com um espaço de experiência passada e remete para uma expectativa de futuro. Antes mesmo da realização da Conferência de Medellín, os bispos do Maranhão, Piauí e Ceará, realizaram um encontro em janeiro de 1968. Foi o *IV Encontro de Pastoral de Conjunto* dos bispos do *Regional Nordeste I* da CNBB e ali discutiram sobre a missão da Igreja naqueles três Estados.

Por meio de uma análise de conjuntura, apresentada por técnicos que expuseram a situação do homem nordestino, os bispos confirmaram a imagem que tinham: de um Nordeste vítima de gritante injustiça, impelido por forte desejo de desenvolvimento, que estava sendo implantado em algumas áreas, no entanto de modo predominantemente unilateral, em proveito de pequena minoria. *Enquanto isso*, afirmavam os bispos, *a maioria de nossos irmãos nordestinos continuam marginalizados, condenados a uma miséria cada vez mais desumana e desumanizante, em que já vivem, de há muito afogados*.

Por isso, estavam conscientes de que a missão da Igreja era ajudar aquele homem a libertar-se daquela situação de escravidão: *E salvá-lo é prioritariamente libertá-lo das injustiças e misérias, frutos do pecado* (grifo nosso). Por outro lado, constavam que *infelizmente o homem do Nordeste não tem encontrado na ação da Igreja a ressonância plena de seus anseios de libertação* (grifo nosso).

Desta forma, assumem um compromisso, todo embasado na *Gaudium et Spes* e que colocavam suas dioceses no compasso da futura Conferência de Medellín (1968):

Fiéis, portanto a Deus e ao homem do Nordeste queremos encaminhar a nossa pastoral numa linha de promoção

humana. Que a evangelização, a catequese, a liturgia, toda a ação pastoral enfim deem uma contribuição válida para que nosso Irmão nordestino tenha consciência de seu valor de homem livre e responsável. Em sua missão profética, 'a Igreja a todo o momento tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, de tal modo que possa responder, de maneira adaptada, a cada geração... tem o dever de conhecer e entender o mundo no qual vive e cuja sorte terrena experimenta' (GS n.4)... tem o dever de sentir-lhe 'as esperanças e as aspirações' (Idem n.4), 'as tristezas e as angústias, sobretudo as dos pobres e dos que sofrem' (idem n.1) e, também, o direito de 'emitir juízo moral sobre as realidades que dizem respeito à ordem política, quando o exijam os direitos fundamentais da pessoa ou a salvação das almas' (idem n.76). **Nem nos escapam os grandes riscos de semelhante opção.** Poderemos ser incompreendidos, mal interpretados e até mesmo caluniados. Poderemos ser acusados de oportunismo cômodo ou de covarde infidelidade à nossa visão própria de Igreja. **Poderemos ter que enfrentar reações ainda maiores e ser mesmo vítimas de perseguição e violência,** previstas pelo próprio Cristo: 'Bem-aventurados sereis quando vos caluniarem; quando vos perseguirem e disserem falsamente todo mal contra vós por causa de mim' (Mt 5,11). 'Ai de nós, porém, se não evangelizarmos' (1 Cor 9,16). 'Não podemos deixar de anunciar' (At 4,20). Acreditamos que Cristo morto e ressuscitado para todos, cujo Evangelho queremos proclamar, oferece-nos por seu Espírito, a luz e as forças necessárias para testemunhá-lo até o fim. 'Cremos que não foi dado aos homens nenhum outro nome no qual seja possível se salvarem a não ser Jesus Cristo (At 4,12), o mesmo ontem, hoje e por toda a eternidade' (Heb 13,8). Centro de Treinamento Frederico Ponte, 16 de janeiro de 1968.⁴

Libertação, portanto, se torna uma *ideia-força*. Foi durante a II Guerra Mundial, nas lutas de resistência contra a ocupação nazista, que a palavra *libertação* entrou em uso político corrente, devido ao sucesso do jornal clandestino *Liberation*. Editado em 1941, chegou a tiragem máxima de 200 mil exemplares. O jornal, que pretendia unir os movimentos de Resistência não-comunista e o Partido Comunista Francês, não conseguiu tal feito, mas legou esta categoria política à esquerda de inspiração existencialista, que chegou ao Brasil pela mediação de Jean-Paul Sartre e de Emmanuel Mounier, este último em ambientes católicos.

Cabe perguntar por que a categoria *libertação* precisou da

mediação *existencialista*, para tornar-se uma ideia-força entre setores católicos dos anos 1960. O *existencialismo* é uma corrente filosófica oriunda da crise da civilização ocidental, o que explica sua enorme difusão no pós-guerra. No Brasil, a crise de civilização foi percebida diante da descoberta do que então se chamava *realidade brasileira*: a indignação da juventude contra as desigualdades sociais expostas no período democratizante e desenvolvimentista de JK. Não encontrando categorias satisfatórias para explicar essa realidade no marxismo (engessado pelo stalinismo e transformado em doutrina do Partido Comunista), essa juventude recorre às ciências sociais, na época debruçada sobre as questões do subdesenvolvimento (e da dependência) com o personalismo, que postulava o *engajamento* pessoal como caminho para libertar-se das opressões e alienações que impediam a plena realização humana, resultou na categoria *libertação* como processo político.

Do ponto de vista sociológico, a categoria *libertação* faz referência também aos movimentos e frentes de luta anticolonial na África e na Ásia, após a IIª Guerra, e que adotaram essa categoria para designar os movimentos que visavam a expulsão do colonizador: as chamadas *Frentes de Libertação Nacional*.

A expressão logo se estendeu a outros países onde a luta política tinha como alvo o imperialismo econômico, como foi o caso de alguns países latino-americanos. Naquele contexto histórico, *libertar-se* era desvencilhar-se da opressão econômica, política, social e cultural exercida pelos países desenvolvidos, notadamente os Estados Unidos. No plano teórico, estava-se passando das *teorias do desenvolvimento* (que usavam indicadores para mostrar as distâncias entre os países ricos e pobres) para as *teorias da dependência* (que explicam o subdesenvolvimento como um efeito da dominação neocolonial) e destas para as *teorias da dominação* (que enfatizavam a opressão exercida pelas classes dominantes do próprio país).⁵

De fato, já em 1961 o escritor da Martinica francesa, Frantz Fanon, publicava em Paris um violento discurso contra o colonialismo, de título que logo se tornou famoso, *Os condenados da terra*, que se valia de um contundente prefácio de Jean Paul-Sartre, no qual afirmava, entre outras coisas: (...) *a Europa faz água por todos os lados. O que será que aconteceu? Muito simples: nós, que éramos os sujeitos da história, agora passamos a ser objetos. A correlação de forças se inverteu, a descolonização está em curso; tudo o que nossos mercenários podem tentar é retardar sua conclusão.* Por isso, os anos que vão da Conferência de Bandung (1955) à Conferência de Alger (1973) marcam o fim da era colonial.⁶

Sem dúvida nenhuma que a Conferência de Medellín dará ao termo *libertação* um *estatuto eclesial*.

De 25 de agosto a 6 de setembro de 1968, o episcopado latino-americano fez a sua leitura interpretativa do Concílio Vaticano II a partir da realidade da América Latina. A Conferência de Medellín muito contribuiu para desenvolver na Igreja do Brasil o sentido de *latino-americanidade* e de solidariedade continental. Avivaram-se os laços culturais e a consciência de problemas sociais comuns, bem como a necessidade da busca de caminhos pastorais para uma evangelização encarnada na realidade do continente.

Medellín desenvolveu a visão do Concílio sobre a Igreja situada no mundo e servidora dele, mas também foi além de uma simples aplicação do Vaticano II, chegando a interpretar o Concílio com *criatividade*. A análise feita pelos bispos durante a Conferência deixou de lado aquela atitude de otimismo – um tanto ingênua – perante o mundo, típico da Europa da década de 1960, no auge de sua reconstrução e prosperidade capitalista do pós-guerra. Em um subcontinente de miséria e opressão, a sociedade emerge carregada de conflitos e contradições. Daí o título geral da Conferência: *Presença da Igreja na atual transformação da América Latina*. O projeto que urge é o da *libertação*, passando da teoria à práxis.

A maior novidade trazida por Medellín reside em três pontos fundamentais.

A primeira novidade é *metodológica*, ou seja, ao estabelecer em primeiro lugar um estudo dos fatos (ver); depois, um confronto entre estes e a *Palavra de Deus* e da Igreja, sobretudo nos documentos do Vaticano II (julgar), para só então; em terceiro lugar, traçar caminhos para a ação pastoral (agir).

A segunda novidade de Medellín está nos conceitos que coloca em jogo para a sua análise da realidade, nas categorias bíblicas que evoca, principalmente as de *pobre* e de *oprimido*, e no rigor com que procede da leitura dos acontecimentos para as conclusões práticas que se colocavam. Estes conceitos que esteiam a análise fazem-se claros, sobretudo no documento sobre a Paz, que se abre com uma citação do papa Paulo VI: *Se o desenvolvimento é o novo nome da Paz, o subdesenvolvimento latino-americano, com características próprias nos diversos países, é uma injusta situação promotora de tensão que conspira contra a paz.*

A terceira novidade de Medellín, além do novo marco metodológico, dos novos conceitos de análise e interpretação, repousa na atitude exigida e, principalmente, pelo *horizonte de expectativa* futura que carrega desde o seu Preâmbulo:

Não basta refletir, obter maior clareza e falar. É preciso agir. Esta não deixou de ser a hora da palavra, mas tornou-se, com dramática urgência, a hora da ação. É o

momento de inventar com imaginação criadora a ação a ser realizada e, sobretudo, levá-la a término com a audácia do espírito e equilíbrio de Deus. (...)

*A América Latina está evidentemente sob o signo da transformação e do desenvolvimento. Transformação que, além de produzir-se com rapidez extraordinária, atinge e afeta todos os níveis de que o homem participa, desde o econômico até o religioso. Isso indica que estamos no umbral de uma nova época da história de nosso continente. **Época plena de um desejo de emancipação total, de libertação de qualquer servidão, de maturidade pessoal e integração coletiva. Notamos aqui os prenúncios do parto doloroso de uma nova civilização.** Não podemos deixar de interpretar este 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.*

É preciso insistir que o exemplo e o ensinamento de Jesus, a situação angustiosa de milhões de pobres na América Latina, as incisivas exortações de Paulo VI e do Concílio colocam a Igreja latino-americana ante um desafio e uma missão dos quais não pode fugir, mas deve responder com diligência e audácia adequadas à urgência dos tempos.⁷

Neste trecho do documento final da Conferência, fica estampado o *horizonte de expectativas* que orientarão as ações da Igreja a partir daquele *tempo presente*. Fica evidente que uma *primeira libertação* é explicitamente sócio-político-econômico, isto é, em relação ao projeto histórico contido no conceito de *desenvolvimento* que nada mais era a continuidade da *colonização*.

Do ponto de vista eclesial, o termo *libertação* também remetia para uma ruptura em relação a um *espaço de experiência* que ainda marcava as relações entre a *Igreja* e a *história* (o devir), a *Igreja* e o *mundo*, e que estava contida no conceito de *Cristandade*, ou seja, uma ruptura em relação a nostalgia, o desejo de um retorno, de uma reconstrução, de uma restauração do primado religioso na história e que se traduziria no projeto de uma *civilização cristã* na qual estaria implícita a reivindicação de um poder eclesiástico sobre a sociedade.

A Terceira Conferência do Episcopado Latino-americano, em Puebla (1979), que teve por tema: *A Evangelização no presente e no futuro da América Latina*, não obstante a longa e atormentada preparação, terminou como *uma serena afirmação de Medellín*, conforme dizia Jon Sobrino.

No Documento conclusivo faz-se uma forte e comprometedor declaração: *Afirmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja a*

uma opção preferencial pelos pobres, a fim de alcançar sua libertação integral (nº 1134). A expressão *integral*, que acompanha frequentemente o termo *libertação* no Documento de Puebla, quer ressaltar que esta não pode esquecer nem o aspecto interior e pessoal (libertação do *pecado pessoal*), nem o aspecto histórico (libertação da atual situação sócio-político-econômico-cultural, qualificada como *pecado social*). Apesar disso, com base nos textos, se pode dizer que Puebla concentra sua atenção principalmente neste segundo aspecto.

É a partir do início dos anos de 1980 que podemos perceber uma ruptura linguístico-conceitual, advindo do chamado Magistério Pontifício, que revela a ruptura do modelo eclesiológico defendido pelo Vaticano II e por Medellín: o termo *libertação* começará a perder espaço para o termo *Nova Evangelização*.

Para a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, o Papa João Paulo II, diante de um mundo moderno hostil à Igreja e com o desejo de manter o regime de autoridade no qual o sistema romano se apoia, desenvolveu duas estratégias complementares visivelmente identificadas: a de *compensação profética*⁸ e a da *antecipação messiânica*. Na análise do conceito de *Nova Evangelização*, nos interessa aqui a segunda estratégia, pois ela carrega um *regime de historicidade*.

Na *antecipação messiânica* estava contido todo o *horizonte de expectativas* do Papa João Paulo II. Esta estratégia projeta em um futuro radicalmente transformado um mundo novo no qual poderia ser plenamente restituída a plausibilidade da mensagem da Igreja. Esta estratégia, segundo Léger, se cristalizou no conjunto abundante das mensagens pontifícias relativas à *Nova Evangelização*.

A expressão foi formulada pela primeira vez por João Paulo II em um discurso para os bispos do CELAM, no Haiti, em 1983. Depois, em 1985, na *Carta dirigida a todos os jovens do mundo*, e nos discursos pronunciados aos jovens reunidos por ocasião das *Jornadas Mundiais da Juventude* (Compostela-1989; Czestochowa-1991; Denver-1993; Manila-1995) oferecem exemplos numerosos da essência do projeto: um apelo a uma mobilização católica, ou a uma *concentração católica*, única capaz de servir de alavanca a uma regeneração global do mundo moderno.

Um pouco antes, em 1992, em Santo Domingo, no discurso inaugural da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e Caribenho, João Paulo II assim se expressava sobre a Nova Evangelização: *A nova evangelização há de ser uma resposta integral, pronta, ágil, que fortaleça a fé católica nas suas verdades fundamentais, nas suas dimensões individuais, familiares e sociais.*⁹ Tanto em Medellín como em Santo Domingo, se quer a continuidade da *práxis*, só que muda-se o enfoque: de uma *práxis de libertação* para uma *práxis de conversão* à Igreja Católica.

De fato, o termo *libertação* é usado apenas 7 vezes em todo o documento (!) de Santo Domingo. Fala-se da *libertação* do pecado e de suas consequências (nº 27); a *libertação* expressa no culto cristão (nº 34); como anseio humano (nº 74); do pecado, da morte e da escravidão (nº 123); como parte da promoção humana (nº 157); como compromisso da Igreja (idem); e meta da evangelização inculturada (nº 243).

Por outro lado, o termo *Nova Evangelização* aparece 41 vezes, inclusive no título do tema central: *Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã. Jesus Cristo ontem, hoje e sempre*.

O projeto histórico contido no conceito de *Nova Evangelização* encontra sua expressão mais acabada na Carta Apostólica *Tertio Millenio Adveniente*, de 1994. Esta carta situava aquele momento presente em que se impunha a *recristianização* de um *Ocidente que se desliga de suas raízes cristãs* e, por este motivo, tornava-se *terreno de missão sob a forma dos diferentes arcebispos que são as vastas áreas da civilização contemporânea e da cultura, da política e da economia*.

Afirmava ainda:

(...) com as tumultuosas experiências do século XX, atribulado pela primeira e segunda guerra mundial, pela experiência dos campos de concentração e por massacres horrendos. (n.18) (...) Com a queda dos grandes sistemas anticristãos no continente europeu — o nazismo primeiro e depois o comunismo —, impõe-se a tarefa urgente de oferecer de novo aos homens e mulheres da Europa a mensagem libertadora do Evangelho. (n. 57) O sucedido mostra que o mundo tem, mais que nunca, necessidade de purificação; precisa de conversão. (n. 18)

Em outras palavras, *Nova Evangelização* é um termo novo, mais palatável, para um projeto histórico antigo: o projeto de *Cristandade*. O pressuposto era o mesmo dos líderes católicos da reação contrarrevolucionária do Século XVIII: não há verdadeira civilização nem autêntica convivência humana fora da *Cristandade*, fora de uma sociedade onde a Igreja dite as regras e valores do viver social.¹⁰

Quem precisa de conversão não é mais a Igreja, como afirmaram os bispos em Puebla. Agora, é o mundo que precisa de conversão. Aí está o objeto missionário da *Nova Evangelização*.

MUDANÇA EPOCAL E A CULTURA SEM DEUS: O PROJETO DE BENTO XVI NO DOCUMENTO DE APARECIDA.

Na V Conferência de Aparecida, 2007, o discurso inaugural de Bento XVI está em continuidade com o projeto de *Nova Evangelização* de João Paulo II, apesar do termo não aparecer explicitamente. E, de certa forma, este discurso também se apresenta em alguns números do Documento conclusivo. A nosso ver, o termo semântico que revela as *tensões existenciais* da Igreja em relação à sua temporalidade é o de *mudança de época*.

Citado uma única vez no documento, este termo traz todo o sentimento de desconfiança em relação à cultura contemporânea. Diz assim o texto: *Vivemos uma mudança de época, e seu nível mais profundo é o cultural. Dissolve-se a concepção integral do ser humano, sua relação com o mundo e com Deus* (nº 44).

Com bem diz Paulo Suess, Aparecida não reconhece a *história* como um lugar propriamente teológico e lança, às vezes, um olhar pessimista sobre a história profana da humanidade, como se estivesse totalmente fora do plano da criação e salvação.¹¹

De fato, a visão é muito pessimista e não vê a presença do Espírito, como em Medellín:

Com desafios e exigências, abre-se a passagem para um novo período da história, caracterizado pela desordem generalizada que se propaga por novas turbulências sociais e políticas, pela difusão de uma cultura distante e hostil à tradição cristã (nº 10).

Mais à diante no texto, o desejo de manter a *identidade católica* intacta parece ser o projeto missionário neste tempo presente de mudança de época:

*Na América Latina e no Caribe (...) encontramos-nos diante do desafio de revitalizar nosso modo de ser católico e nossas opções pessoais pelo Senhor, para que a fé cristã se enraíze mais profundamente no coração das pessoas e dos povos latino-americanos (...). Isso requer, a partir de nossa **identidade católica, uma evangelização muita mais missionária** (...). Hoje se propõe escolher entre caminhos que conduzem à vida ou caminhos que conduzem à morte (cf. Dt 30, 15). Caminhos de morte são os (...) que traçam uma cultura sem Deus e sem seus mandamentos ou inclusive contra Deus, animada pelos ídolos do poder, da riqueza e do prazer efêmero, a qual termina sendo uma cultura contra o ser humano e contra o bem dos povos latino-americanos. Caminhos de vida verdadeira e plena para todos, caminhos de vida eterna, são aqueles abertos pela fé que conduzem à plenitude de vida que Cristo nos trouxe* (nº 13).

Esta compreensão da *história* segue de perto as reflexões do papa Bento XVI, em seu discurso inaugural. Ele assim se expressava sobre a história da fé cristã na América Latina:

*A fé em Deus animou a vida e a cultura destes povos durante mais de cinco séculos. Do encontro dessa fé com as etnias originárias nasceu a rica cultura cristã deste continente (...). Na atualidade, essa mesma fé deve enfrentar sérios desafios, pois **estão em jogo o desenvolvimento harmônico da sociedade e a identidade católica de seus povos.** (...) Nas Comunidades eclesiais da América Latina é notável a maturidade na fé de muitos leigos e leigas ativos e entregues ao Senhor (...). Percebe-se, contudo, um certo enfraquecimento da vida cristã no conjunto da sociedade e da própria pertença à Igreja Católica, devido ao secularismo, ao hedonismo, ao indiferentismo e ao proselitismo de numerosas seitas, de religiões animistas e de novas expressões pseudo-religiosas. Tudo isso configura uma situação nova (...). Ante a nova encruzilhada, os fiéis esperam desta V Conferência uma renovação e revitalização de sua fé em Cristo (...).*

Refletindo sobre o tema central da Conferência, *Discípulos e missionários de Jesus Cristo, para que nossos povos nele tenham vida – Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida*, o papa Bento XVI, a partir da lógica metafísica e numa espécie de *maieutica* catequética, faz os seguintes nexos para uma nova *Syllabus errorum*, ou seja, descrever o principal erro do nosso tempo e que está no centro da mudança de época:

Ante a prioridade da fé em Cristo e da vida nEle (...) poderia surgir também outra questão: Esta prioridade, não poderia ser acaso uma fuga para o intimismo, para o individualismo religioso, um abandono da realidade urgente dos grandes problemas econômicos, sociais e políticos da América Latina e do mundo, e uma fuga da realidade para um mundo espiritual? (...) podemos responder a esta pergunta com outra: O que é a realidade? O que é o real? São realidades só os bens materiais, os problemas sociais, econômicos e políticos? Aqui está precisamente o grande erro das tendências dominantes no último século, erro destrutivo (...). [F]alsificam o conceito de realidade com a amputação da realidade fundante, e por isso decisiva, que é Deus. Quem exclui Deus de seu horizonte falsifica o conceito de realidade e, em consequência, só pode terminar em caminhos equivocados e com receitas destrutivas.

Qual é a *receita construtiva* de Bento XVI para superar este erro? A Igreja Católica propriamente dita e os seus *manuals teológicos*.

Ainda podemos fazer outra pergunta: O que nos dá a fé nesse Deus? A primeira resposta é: dá-nos uma família a família universal de Deus na Igreja Católica. (...) Um grande meio para introduzir o Povo de Deus no mistério de Cristo é a catequese. (...) Para isso se dispõe de instrumentos muito valiosos como o Catecismo da Igreja Católica e sua versão mais breve, o Compêndio do Catecismo da Igreja Católica. (...) será também necessária uma catequese social e uma adequada formação na doutrina social da Igreja, sendo muito útil para isso o Compêndio da Doutrina Social da Igreja. A vida cristã não se expressa somente nas virtudes pessoais, mas também nas virtudes sociais e políticas.

CONCLUSÃO

Como conclusão deste breve ensaio, penso que a reflexão de Daniele Menozzi sobre a relação da Igreja com o processo de secularização confirma bem o projeto histórico que anima muitos projetos missionários na Igreja Católica de hoje, especialmente na América Latina:

*Com efeito, (...) ficou (...) a tese de que só o Cristianismo é depositário dos valores em torno dos quais se pode organizar uma autêntica cidade terrena para o homem contemporâneo. Não esquecendo tudo aquilo que a história tem de provisório, especialmente em nossos dias, posso concluir (...) dizendo que na Igreja pós-conciliar se manifesta plenamente uma ideia, (...) sobre o tipo de relacionamento entre a Igreja e a sociedade, que vê na construção de uma *societas christiana* a verdadeira resposta dos católicos ao processo de secularização [que na América Latina recebeu o conceito de mudança de época], e – na medida em que seus adeptos se definem como sendo os únicos detentores dos princípios que dão fundamento à correta ordem civil – a única solução possível para o problema da organização social.¹²*

O espaço de experiência construído pela ideologia de *Cristandade* não foi de todo superado pelo Concílio Vaticano II. Pode-se perguntar, parafraseando o título da obra de Pablo Richard: será que vivemos hoje *a morte da Igreja e o renascimento da Cristandade?*

- ¹ Cf. R. KOSELLECK, História dos conceitos e história social. In: KOSELLECK, R. (Ed.), *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio e Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006, pp. 97-118.
- ² Cf. G. MOTSKIN, A intuição de Koselleck acerca do tempo histórico. In: JASMIN, M. G. – FERES JR. J.. *História dos conceitos: debates e perspectivas*. São Paulo: Loyola/PUC-Rio/IUPERJ, 2006, p.77.
- ³ Cf. R. KOSELLECK. 'Espaço de experiência' e 'horizonte de expectativa': duas categorias históricas. In: KOSELLECK, R. (Ed.), *Futuro Passado*, op. cit., pp. 309-310.
- ⁴ *Revista Serviço de Documentação – SEDOC*. (1968), (1(1)), pp. 53-55. Os grifos são nossos.
- ⁵ Cf. P. A. R. OLIVEIRA, 'Libertação': ideia-força da 'Esquerda Católica'. In: SOUZA, L. A. G. (Ed.), *Relativismo e Transcendência*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2007, pp. 40-42.
- ⁶ Cf. R. GIBELLINI, Teologia da Libertação. In: GIBELLINI, R.(Ed.), *A Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 351.
- ⁷ *SEDOC* (1968), 1(5), p. 664. Os grifos são nossos.
- ⁸ Esta estratégia se baseia no seguinte raciocínio: *se a Igreja não é ouvida, não é porque seu discurso seja inadaptado, mas sim porque trata-se de um discurso profético que, por definição, está na contramão das tendências e expectativas da opinião pública*. Ou então no sofisma: *há uma recusa em ouvir os que têm razão. Ora, não sou ouvido; portanto, tenho razão...* Cf. D. HERVIEU-LÉGER, O bispo, a Igreja e a modernidade. In: LUNEAU, R. – MICHEL, P. (Eds.), *Nem todos os caminhos levam a Roma: as mutações do catolicismo*. Petrópolis: Vozes, 1999, pp.319-321.
- ⁹ Cf. Documento de Santo Domingo: Discurso Inaugural, n. 11; Cf. LIBANIO, J. B., *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 153-184.
- ¹⁰ Cf. D. MENOZZI, *A Igreja Católica e a secularização*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 15.
- ¹¹ Cf. P. SUESS, *Dicionário de Aparecida: 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 69.
- ¹² MENOZZI, *A Igreja Católica e a secularização*, op. cit., p. 288.