



---

## FÉ CRISTÃ E MUNDO MODERNO

*Christian Faith and the Modern World*

Cleto Caliman, SDB \*

**RESUMO:** No debate pós-conciliar sobre a relação entre fé cristã e mundo moderno, se constata que o processo de secularização no Ocidente cristão é irreversível. O mundo ocidental tomou consciência de sua autonomia em relação à religião, ao cristianismo, à Igreja. Assume-se a tese de F. Gogarten: a secularização como *consequência do impacto da fé bíblica sobre a história*. Desta forma, a teologia da secularização abriu o caminho para a reconciliação do cristão com o mundo moderno e suas conquistas. Todavia, o mundo moderno que a fé cristã encontra é o mundo burguês, que relegou a religião ao espaço privado. Por isso, a teologia europeia buscou a sua superação na teologia política de J. B. Metz - a desprivatização da fé cristã pela conquista de um espaço público - e na teologia da esperança de J. Moltmann. Mas a teologia da secularização e as tentativas de sua superação a partir do Primeiro Mundo revelam-se insuficientes para explicar a contradição principal do Terceiro Mundo e da América Latina em situação de dependência: o contraste entre a minoria rica e abastada e a imensa maioria empobrecida. A teologia da libertação encontra o lugar concreto para fazer a leitura da realidade: a prática libertadora dos pobres. Passa-se, assim, da teologia da secularização à teologia política, e desta à teologia da libertação, como horizonte do fazer teológico. Abre-se, assim, o caminho para uma renovada compreensão da Igreja do Concílio Vaticano II.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia, Fé cristã, Mundo moderno, Secularização, Concílio Vaticano II, Teologia da libertação.

**ABSTRACT:** In the post-conciliar debate on the relationship between Christian faith and the modern world, it is clear that the process of secularization in the Christian West is irreversible. The Western world has become aware of its autonomy in relation

---

\* Professor do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Belo Horizonte (PUC-Minas) e do Instituto Santo Tomás de Aquino, Belo Horizonte, MG.. Artigo submetido à avaliação em 13.12.2014 e aprovado para publicação em 04.02.2015.

to religion, to Christianity, and to the Church. Such a stance takes as an assumption the thesis of F. Gogarten that sees secularization as *a consequence of the impact of biblical faith on history*. Therefore, the theology of secularization opened the way to Christian reconciliation with the modern world and its achievements. However, the modern world encountered by Christian faith is the bourgeois world, which relegated religion to the private sphere. This is the reason why European theology has sought to overcome this issue with the political theology of J. B. Metz - the deprivatization of the Christian faith in order to conquer the public sphere - and by J. Moltmann's theology of hope. However, the theology of secularization and the attempts of the Western World to overcome secularization still remain insufficient to explain the main contradiction of the Third World and of Latin America, in situations of dependency which is between the rich and wealthy minority and the vast impoverished majority. The theology of liberation has found the concrete place to read reality in the liberating practice of the poor. From the theology of secularization there has, therefore, been a move toward political theology, and from political theology to the theology of liberation, as an horizon to do theology. The way is thus opened for a renewed understanding of Council Vatican II Church.

**KEYWORDS:** Theology, Christian faith, Modern world, Secularization, Vatican Council II, Theology of Liberation.

## *Introdução*

O tema *Fé cristã e Mundo moderno* marcou profundamente meu itinerário teológico<sup>1</sup> nos seus inícios, no final da década de 60 do século 20. A passagem pela Faculdade de Teologia da Universidade Pontifícia Salesiana, de Roma (1967-1968), onde tive como mestres, entre outros, Giulio Girardi e José Ramos-Regidor e, depois, pela Faculdade de Teologia da Universidade de Münster (1968-1970), foi decisiva para superar uma compreensão prevalentemente manualística da teologia e assumir uma compreensão mais dinâmica e atual. Em Münster se encontravam grandes mestres da teologia alemã da época como Karl Rahner, Walter Kasper e Johannes B. Metz. O foco do debate teológico, depois de séculos de distanciamento e de mútuo estranhamento, era justamente a relação entre cristianismo e mundo moderno, Igreja e mundo, fé e experiência. A palavra chave era diálogo e não mais confronto.

O símbolo por excelência da mudança de enfoque da relação entre fé cristã e mundo moderno é o Concílio Vaticano II, convocado pelo papa João XXIII para 1962. O Concílio foi precedido por importantes movimentos de renovação que, num cauteloso crescendo, vinham propondo os grandes temas da renovação da Igreja nos mais diversos aspectos, como na exe-

---

<sup>1</sup> Esse texto tem caráter autobiográfico. Nele reflito sobre o caminho percorrido teologicamente da teologia clássica dos manuais até a teologia latino-americana da libertação.

gese bíblica, na vida eclesial, na liturgia, na ação pastoral e na teologia. O papa João XXIII não queria um Concílio dogmático, mas “de caráter prevalentemente pastoral” (*Discurso de abertura do Concílio*, 11.10.1962. In: KLOPPENBURG, 1963, p. 310), em três grandes direções: primeiro, discordando dos ‘profetas de desgraças’, desejava uma abertura ao mundo de hoje, como o lugar onde a Igreja deve dar seu testemunho evangélico; segundo, uma abertura da Igreja aos demais cristãos, superando divisões históricas que constituem um verdadeiro escândalo para o homem de hoje, uma abertura ecumênica; terceiro, uma abertura aos pobres, alargando o horizonte da Igreja para além das fronteiras que a modernidade burguesa lhe havia definido e se apresentasse “como a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres” (cf. *Radiomensagem* de 10.9.1962, 1963, p. 301).

No contexto positivo e otimista criado pelo Concílio, o tema “fé cristã e mundo moderno” deixou o campo da polêmica para ser tema de debate teológico dentro da Igreja católica, num clima ao mesmo tempo teológico e eclesial.

Desde então, configura-se para mim o espaço de busca de uma nova compreensão da modernidade. Antes era vista à luz da apologética clássica dos manuais, de posicionamento anti-moderno. Agora ela é percebida como fenômeno complexo e abrangente, envolvendo os aspectos econômicos, políticos e culturais, a partir dos quais o homem moderno, por um lado, se descobre como sujeito da história, por outro, descobre uma nova racionalidade técnica e científica para conhecer o mundo e transformá-lo. Esse fenômeno passa a ser compreendido não só enquanto coloca em crise o cristianismo como fundamento do mundo ocidental, mas também enquanto lhe abre novas perspectivas para um novo caminho de solidariedade e diálogo salvífico com o homem e o mundo contemporâneo.

O caminho do diálogo, como orientação fundamental tanto de João XXIII quanto de Paulo VI, com sua encíclica programática *Ecclesiam Suam*, tem sua expressão conciliar na Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, sobre *A Igreja no Mundo de hoje*. O Concílio não quis percorrer nem o caminho da rejeição do mundo moderno, considerado em seus princípios irreconciliável com a fé cristã e a Igreja, nem o da redução do cristianismo ao espírito do tempo, submetido aos critérios da razão moderna, mas o caminho do diálogo adulto, crítico e responsável.

O ponto de partida desse diálogo não é simplesmente a fé cristã e sua doutrina revelada, mas a experiência do homem moderno secular. Em contraste com o mundo tradicional, centrado na religião, na tradição e na autoridade, a condição moderna centra-se no homem e na sua experiência, na ideia de progresso e nas possibilidades da razão científica e técnica. Ele se compreende no mundo como adulto, autônomo e livre de qualquer tutela.

A grande questão que se colocava no final da década de 60 e início dos anos 70, do ponto de vista da teologia católica, era o reconhecimento desse

mundo moderno e o que ele significava para a fé cristã à luz do Concílio. Tratava-se de reconhecer o lugar em que se dá o encontro entre a fé e a experiência histórica do ser humano: em seu próprio terreno, o mundo. Mas aqui se abre uma questão crucial. Há vários mundos. De que mundo estamos falando? Do mundo da razão ilustrada, do progresso científico e técnico, que afirma a autonomia da esfera profana em relação à religião, enfim, secular ou, na expressão de G. Gutiérrez, do “reverso da história” (cf. GUTIÉRREZ, 1981), do mundo que se define a partir de outro mundo, dependente, subdesenvolvido e pobre? Era preciso definir como interpretar teologicamente o mundo moderno em sua dupla face: a partir da face positiva da história do Ocidente empreendedor, progressista e emancipado, ou a partir da face perversa da expansão do mundo ocidental, das suas conquistas, da dominação imposta a ‘outros mundos’?

Num primeiro momento, trabalha-se o tema “fé cristã e mundo moderno” no contexto da teologia da secularização, como tentativa de interpretar a face positiva da história do mundo ocidental e seus limites. Num segundo momento, a fé cristã se defronta com a face perversa do processo histórico do Ocidente na América Latina, no contexto da teologia da libertação.

## ***1 A teologia da secularização***

O encontro com a teologia testemunhal de Dietrich Bonhoeffer, em 1969, foi o início da minha compreensão da teologia da secularização. W. Kasper orientou-me para a problemática da relação entre experiência e fé, enquanto aprendia de J.B. Metz a orientação básica da teologia política.

Bonhoeffer assim expressa o dilema do cristão consciente de sua responsabilidade pelo Evangelho frente ao homem moderno: por um lado, “há uma certa incapacidade do homem moderno para o religioso”; por outro, “se coloca a necessidade universal do Evangelho” para a salvação do mundo. De qualquer modo, como primeiro passo, era preciso compreender esse mundo como é vivido pelo homem moderno, *etsi Deus non daretur* (cf. OTT, 1966, p. 87-154).

Percorremos o caminho da teologia da secularização abordando: 1) o fenômeno da secularização e seu significado; 2) Raízes bíblicas da secularização; 3) nova interpretação do cristianismo; 4) nova relação da Igreja com o mundo; 5) nova espiritualidade.

### ***1.1 O fenômeno da secularização e o seu significado***

Nesse contexto se entende a secularização não na sua acepção jurídica, ou seja, da passagem do estado clerical para o laical ou de bens eclesiásticos

para as mãos dos leigos, mas como fenômeno complexo do “pensamento coletivo” (cf. COMBLIN, 1970, p. 1s) que “afeta as relações do homem com o mundo, do homem e sua existência e, dentro do cristianismo e do Ocidente, as raízes mesmas do cristianismo convencional” (*Ibidem*, p. 1). Como processo vivido no mundo ocidental, esse fenômeno já reflete o fim desse cristianismo convencional (cf. VAN DE POL, 1969).

Enquanto fenômeno do mundo ocidental cristão, o processo de secularização se caracteriza, portanto, pela ruptura com o mundo tradicional, pela progressiva emancipação da sociedade moderna da tutela da Igreja, do cristianismo, da religião e, por fim, da ideia de Deus. Essa ruptura se dá, negativamente, pela libertação de explicações mitológicas, religiosas e metafísicas do mundo e da existência, possibilitando a tomada de consciência da própria autonomia (cf. COX, 1968, p. 27); positivamente, pela “afirmação da consistência própria e autonomia da esfera profana em relação à esfera religiosa” (GIRARDI, 1969, p. 126).

Para a teologia da secularização dominante no imediato pós-Concílio era importante interpretar o fenômeno positivamente. Nessa perspectiva, a superação do mundo tradicional não significa o abandono pura e simplesmente da contribuição do cristianismo para a constituição do mundo moderno. O sentido dos estudos sobre a secularização, na época, aponta para “a procura de seu conteúdo positivo”, entendido como “uma evolução da atitude do homem que o conduz a descobrir os aspectos profanos da cultura, da realidade natural e dos valores, na sua consistência e autonomia, e a reagir com consequência no plano individual e social” (*Ibidem*, p. 126).

Como fenômeno que surgiu, de fato, dentro das fronteiras do mundo cristão ocidental, requer uma explicação não diretamente em nível formal, mas concretamente, a partir das condições históricas de sua gênese e desenvolvimento. Em nível formal, em abstrato, esse fenômeno “não depende de tal ou qual fé ou religião, mas radicalmente da capacidade do homem de evoluir em suas atitudes perante o mundo e a existência”. Em concreto, como se deu no Ocidente cristão, a questão pode ser assim colocada: podemos deduzir o processo de secularização da fé bíblica ou depende ele de outros fatores históricos, alheios ao povo hebreu e ao cristianismo?

## **1.2 Raízes bíblicas da secularização**

Antes de responder à questão acima colocada, a modo de premissa, é interessante verificar como, de acordo com a história das religiões, se constitui o “mundo religioso” contra o qual se embate o mundo secular.

Enquanto processo que destrói o mundo sagrado, tal como é percebido na tradição, a secularização pode ser interpretada também como “dessacralização”. Para o homem secular ou profano o espaço é homogêneo e neutro. Os espaços são diferenciados a partir dos valores que o próprio ser



humano institui e vivencia. Mas “para o homem religioso, o espaço não é homogêneo”. O homem religioso sempre busca um eixo fora do mundo visível a partir do qual organiza o caos, transformando-o em cosmos, ou seja, em mundo ordenado a partir desse eixo. Assim se estabelecem lugares sagrados, como portas que se abrem para esse outro mundo, o além. Tudo começa por uma teofania, um “sinal do além”. Um exemplo pode ser tomado da própria Escritura. A escada de Jacó (Gn 28, 12-19) é como a “porta do céu”, símbolo da comunicação com o divino. Ali Jacó manda erigir um altar, como memória da teofania (cf. ELIADE, 1965, p. 21). Mais perto de nós, os conquistadores que aportaram ao “novo mundo” levantaram o marco da cruz, sinal da nova ordem que toma o lugar do caos. A ordem dos conquistadores é consagrada pela fé cristã. Em ambos os casos há um visão duplicada do mundo, em dois andares. O ser humano movimenta-se entre o aquém e o além, onde se encontra o “eixo do mundo” (*axis mundi*). A partir dele organiza as realidades da história e seus valores, conforme o sentido que lhe chega do além.

O mundo moderno põe em crise esse mundo tradicional com suas representações religiosas. Faz uma crítica radical da religião e aponta para o desaparecimento das realidades “separadas”, pela emancipação do mundo profano, secular. O novo espaço secular se apresenta como antropocêntrico. Nele o ser humano toma consciência de sua capacidade técnica e científica de conhecer o mundo e transformá-lo num mundo humano. Livre do mundo sagrado, “fruto de ilusão, fantasia, como projeção do próprio homem” (KLOPPENBURG, 1970, p. 24), esse mundo humano nada mais é do que a “totalidade dos objetos de nossas experiências” (COMBLIN, 1970, p. 56). A esse processo M. Weber chama de “desencantamento” do mundo. Ele permite a formação de uma sociedade pluralista e de uma religião antropocêntrica, individualista e privatizada. A cidade secular, assim constituída, se caracteriza pelo pragmatismo e pela profanidade (cf. COX, 1968, p. 28).

Voltando à questão: Os dados bíblicos nos dão o direito de afirmar que a secularização tem suas origens na fé bíblica? Aqui, repetimos, não pretendemos responder à questão em abstrato. Não estamos simplesmente diante de uma hipótese, mas de um **fato** historicamente acontecido e verificável no Ocidente cristão. Nesse contexto é que a secularização é interpretada como “consequência legítima do impacto da fé bíblica sobre a história”<sup>2</sup>. Mais especificamente, essas raízes afundam na doutrina bíblica da criação, no acontecimento libertador do Êxodo, no Sinai e no evento da Encarnação.

a) Antes de mais nada, está a doutrina bíblica da *criação*. Sua afirmação principal contradiz a visão mágica do mundo ambiente, segundo a qual “a história é subjugada à cosmologia, a sociedade à natureza e o tempo ao

---

<sup>2</sup> É a tese de Gogarten, seguida por Cox em *A Cidade do Homem*.

espaço” (COX, 1968, p. 33). No relato bíblico da criação o mundo, como criatura, é radicalmente distinto do Criador. O mundo não é divino, mas profano, constituído em sua autonomia e consistência própria. Pela fé bíblica, nem Deus nem o homem são definidos em termos de relação com a natureza, mas em termos de história. O relato bíblico pode ser visto, pois, como início do “desencantamento da natureza”.

Vale aqui anotar a posição de J. Comblin. Para ele “a doutrina da criação não é suficiente para explicar o dinamismo da civilização ocidental”. Nem o princípio da pesquisa científica nem o método experimental, como base das inovações científicas e técnicas do mundo ocidental, podem invocar a doutrina da criação (cf. COMBLIN, 1970, p. 125-127). Frente a essa posição, pode-se argumentar, distinguindo entre processo civilizatório, para o qual esses princípios foram importantes no desenvolvimento do mundo ocidental, e o plano concreto da realização existencial, onde o ser humano “recebe um estatuto fundamental” de liberdade como condição de projetar, com liberdade radical, sua vida na história em determinada realização concreta.

b) Se pela doutrina bíblica da criação o mundo é constituído como criatura, com consistência própria e autonomia, no Êxodo a ação política é libertada do mundo dos deuses do Faraó e recebe um estatuto de liberdade na história. De fato, Javé não age como dominador, acima da história de Israel, mas como parceiro, no contexto da Aliança. O acontecimento libertador se dá não através de intervenções de “outro” mundo, de onde os deuses definem o percurso do ser humano, mas por mediações humanas e decisões históricas. Javé fala nos acontecimentos históricos e por eles. A autoridade sagrada do Faraó naufraga no Mar Vermelho. Israel agora é livre para construir a própria história. Abre-se o espaço para uma concepção histórica da política, submetida não mais aos caprichos dos deuses, mas às mudanças sócio-políticas e culturais da sociedade, possibilitando novos êxodos, novas libertações. É a secularização da iniciativa histórica (cf. COX, 1968, p. 37).

c) No *Sinai* se estabelece a dissociação entre o Deus de Israel, Javé, e os ídolos. “Qualquer divindade que pudesse ser expressa em forma de ídolo não era, *ipso facto*, Javé”. O “Eu Sou” (Javé) permanece inefável, não pode ser representado. Quer dizer: o que é criado por mãos humanas não pode ser divino. Os valores humanos projetados nos ídolos agora são devolvidos ao homem como históricos e submetidos à relatividade do tempo e do espaço. Abre-se a perspectiva da secularização dos valores (cf. COX, 1968, p. 41).

Em síntese, o ser humano do Gênesis, do Êxodo e do Sinai é voltado para a terra, para a história. Esses processos fundamentam uma “mística de compromisso” com o mundo pensado como história (cf. GONZÁLEZ-RUIZ, 1967, p. 89). No horizonte da Aliança, o ser humano é livre para construir a história como processo de libertação.

d) Na lógica da tese que seguimos, a configuração desse impulso que a fé bíblica dá ao processo de secularização no mundo ocidental se completa pela doutrina cristã da *Encarnação*. Pela Encarnação Deus assume o mundo em definitivo. O cristão não precisa sair do mundo para encontrar Deus. Ele o encontra no meio do mundo. “A ‘graça divina’ trazida pelo cristianismo, insere-se no mais profundo do ser humano e mundano, imprimindo-lhe um ritmo para um acabamento do projeto humano. Para o cristianismo não há que sair do mundo para ir a Deus. Deus é encontrado - deve ser encontrado - no meio do mundo, no mais profundo do seu ser” (*Ibidem*, p. 14).

Mais ainda: o cristianismo não nasce no espaço sagrado, mas fora da cidade santa de Jerusalém, no calvário, na cruz, espaço profano. Não há mais fronteiras entre o sagrado e o profano nem templo em Jerusalém ou Garizim. Deus será adorado “em espírito e verdade” (Jo 4, 23). O véu do templo se rasga de cima a baixo. O culto do Novo Testamento leva a sério a história do mundo como exigência radical da Encarnação, contra qualquer tentação “monofisista” que anula a história em nome de Deus.

Mesmo assumida por Deus, a história humana ainda permanece em sua ambiguidade, consequência do pecado. Continua se realizando na dialética entre graça e pecado, salvação e perdição. Esse “contraditório” que pesa sobre a história humana tem duas leituras. Uma contrapõe salvação e mundo. Outra articula salvação e mundo.

A primeira é a “extrinsecista”. Nela se faz uma correlação entre fé e salvação, por um lado; mundo e perdição, por outro. Ora, nesta correlação, fé, graça e salvação correm por fora do processo mundano da história, numa espécie de “monofisismo” pelo qual o mundo é teologicamente desqualificado, sem consistência própria. O que tem consistência são a fé e a salvação que acontecem em “outro” mundo, no além. O que resta é o “vale de lágrimas”!

A segunda leitura é a “intrinsecista”. Para compreender corretamente a relação entre graça e pecado deve-se fazer uma correlação entre salvação e mundo, por um lado, perdição e não-fé, por outro. Nessa leitura o mundo é teologicamente qualificado como lugar de salvação. O que leva à perdição não é o mundo, mas a não-fé. É essa leitura que mantém coerência com o princípio da Encarnação.

Assim, a mundanidade do mundo, ou seja, o fato de o mundo ser mundo em sua autonomia e consistência própria pode ser uma afirmação teologicamente positiva. “Ela não surgiu contra o cristianismo, mas através dele; ela é originalmente um acontecimento cristão e testemunha com isso dentro da história o poder dominador da ‘hora de Cristo’ na situação atual do mundo” (METZ, 1969, p. 17s). A plena afirmação do mundo, em sua consistência própria, em autonomia e liberdade, permite-nos perceber que a fé cristã não



se realiza a despeito do mundo, mas justamente como responsabilização pelo mundo, e interpretar o cristianismo como processo de “mundanização do mundo”, pelo qual o mundo se faz mundo humano e humanizante.

O mundo é tanto mais “salvo” quanto mais humano, pelo fato mesmo de que Deus em Cristo assume a história, fazendo-se plenamente humano e realizando-se plenamente enquanto humano até a total entrega de si na cruz. Na cruz ele é “dom para nós” da parte de Deus. Portanto, a radicalização do processo de secularização não se dá pelo secularismo. O secularismo expulsa Deus do mundo. Ora, a Encarnação afirma justamente o contrário. Deus em Cristo entra no mundo, torna-se “mundano”.

Não é por acaso que a última cena do debate sobre a secularização foi o movimento “Deus está morto”. É a verificação prática do que F. Nietzsche já havia antecipado: o velho Deus está morto. Já não frequenta os espaços da cultura ocidental, a não ser como ser de “outro” mundo, como evocação cultural, estética, que não mais incide no comportamento pessoal e social, no modo de vida. Já num sentido teológico, pode-se dizer que o Deus que morre é o Deus da lei que submete o ser humano e o deixa na sua minoridade. Essa morte abre espaço ao Deus da graça que nos faz livres.

Assim, o acontecimento libertador, que se anuncia na Encarnação, se realiza plenamente não pela negação do mundo e da história, mas pela sua afirmação. Morto o velho Deus que está fora “deste” mundo mundano, a fé cristã tem caminho aberto para encontrar o seu lugar onde o poder (dynamis) do acontecimento de Cristo dá pleno sentido ao “estar-no-mundo” (cf. METZ, 1969, p. 17-45). “O mundo perde, pois, à luz da mensagem da encarnação de Deus, a sua divindade numinosamente protetora e liberta-se, de forma a mais original, para o domínio e responsabilidade do homem e, assim, também para a sua própria mundanidade” (METZ, 1969, p. 61).

### ***1.3 Nova interpretação do cristianismo***

Se Deus não pode ser simplesmente colocado fora deste mundo mundano, também o cristianismo não pode fechar-se sobre si mesmo, fora do mundo mundano. Por isso Bonhoeffer tenta uma nova interpretação do cristianismo que dá conta dessa condição secular. Ele parte de duas ideias: a “a-religiosidade” (*Religionslosigkeit*) do mundo atual e a “maioridade do mundo” (*Mündigkeit der Welt*). Para ele essa interpretação deve superar as limitações da interpretação “religiosa” da fé cristã e levar a sério o mundo secular, onde o cristão deve viver, mesmo que Deus não existisse.

Quando fala de religião Bonhoeffer parte não de uma definição geral de religião, mas “de uma determinada forma do ‘religioso’ no espaço cristão”. Ele qualifica essa forma do ‘religioso’ no espaço cristão como individualista e metafísica. É a forma de religião que ele identifica, respectivamente, em R. Bultmann e K. Barth.

Bonhoeffer acusa Bultmann, para ele um teólogo liberal, de “ter aceitado, no debate sobre Igreja e mundo, a paz ditada pelo mundo”, no caso, moderno. Ele qualifica a interpretação existencial da fé cristã de Bultmann de “individualista”. E explica: ele criou um espaço “religioso”, como um “a priori”, que condiciona a fé cristã, ou seja, o mundo privado do indivíduo. Reduz o mundo ao mundo do indivíduo. Neste sentido, “o individualismo pertence ao pensar religioso”. É por isso que Bultmann acaba confinando o acontecimento da Palavra à consciência individual, onde se dá a decisão da fé. Para Bonhoeffer, no entanto, o lugar do acontecimento da Palavra não pode ser, sem mais, o espaço privado da consciência individual. Seria enclausurar a fé cristã no mundo do indivíduo. Para ele “o ser da revelação tem caráter comunitário” (OTT, 1966, p. 105). Por isso, é fundamental afirmar que o lugar do acontecimento da Palavra é a comunidade e não simplesmente a consciência do indivíduo.

A reação à teologia liberal veio com Karl Barth e sua teologia dialética. Enquanto a teologia liberal de Bultmann cede ao mundo moderno, reduzindo a fé ao espaço privado do indivíduo, a teologia dialética de Barth, na prática, coloca a fé fora deste mundo, de onde o Deus “totalmente Outro” (*das ganz Andere*) toca por fora a realidade do mundo. Bonhoeffer chama essa interpretação barthiana de metafísica porque afirma o “além”, de onde chega a revelação de Deus, negando o “aquém” da história. Pressupõe a divisão da realidade em dois âmbitos. Só o que chega do “outro” lado, a revelação, tem valor. A verdade chega pontualmente da Palavra de Deus para o ser humano e o atinge como que tangencialmente à sua realidade. O ser humano nada tem a oferecer. A história humana nada tem a oferecer. Ela é teologicamente desqualificada. A esse processo Bonhoeffer chama de “positivismo da revelação”.

Nem a interpretação “individualista” nem a “metafísica” levam a sério a Encarnação. Por isso Bonhoeffer parte para a interpretação que ele chama de não-religiosa, ou seja, secular. Deus é Senhor não fora do mundo, mas em seu centro. O ponto de partida dessa interpretação é, por um lado, onde o ser humano é mais forte, onde ele é autônomo, livre e adulto. Não no além, mas na história. Por outro, esse também é o lugar da impotência de Deus que se revela na cruz.

Se na Encarnação Deus, em seu Filho, se faz “dom para nós”, na cruz ele se revela “ser para os outros”. Assim, a história do mundo, é qualificada pela presença (*Gegenwart*) de Deus em Cristo e se torna o *concretissimum* da fé cristã. Bonhoeffer conclui que a interpretação não-religiosa ou secular do cristianismo é nada mais que uma teologia radical da Encarnação.

#### ***1.4 Nova relação da Igreja com o mundo***

O lugar da fé cristã é, pois, a história do mundo enquanto qualificada pela presença de Deus em Cristo. Por isso, “o distanciamento da história

constitui para a Igreja um movimento 'herético'. Contraria o princípio da encarnação" (cf. SCHILLEBEECKX, 1965, p. 50-59). Na prática a Igreja nunca fica totalmente fora do mundo. De uma forma ou de outra, querendo ou não, sempre assimila valores culturais e religiosos do mundo, ou seja, sempre realiza algum processo de secularização. Basta observar, num primeiro cenário, como assimilou para dentro da si mesma a forma imperial constantiniana de poder e dominação, junto com os valores jurídicos e sacrais do Império Romano. Nesse caso ela perfez um processo de secularização, só que indevido, na medida em que o mundo perde a sua autonomia. Mas há também um segundo cenário, de percurso inverso, em que a Igreja, alijada da sociedade moderna hostil a ela, fecha-se sobre si mesma, produzindo outro processo de criação de um mundo para si, separado do mundo secular, constituindo-se como "sociedade perfeita", distante da história. Também nesse caso perfaz um caminho de secularização indevido, na medida em que a Igreja, reduzindo o mundo a si mesma, nega-lhe autonomia. Nos dois casos, o anúncio do "fim da era constantiniana" pode ser a chance de superar esses processos indevidos de secularização, passando da excessiva concentração do mundo na Igreja, para a "secularidade", no seu sentido positivo, como lugar teológico. Assim, se abre espaço para um "reencontro da Igreja com o mundo" (*Ibidem*, p. 1; cf. HOUTART, 1969, p. 9s).

O Concílio Vaticano II, propondo como chave de leitura da eclesiologia a categoria "povo de Deus", recoloca essa questão em nova luz. Essa categoria denota a plena historicidade da Igreja. Nestes termos, o próprio mundo faz parte da definição da Igreja. De fato, a Igreja, como "povo de Deus", não foi subtraída à secularidade pela eleição e pela aliança, mas compartilha a condição humana como qualquer outro povo. Seguindo o tão utilizado adágio tomista, *gratia supponit naturam, non destruit eam*, podemos dizer que a graça não destrói a secularidade, mas a supõe (cf. LAMBERT, 1969, p. 92s). Por isso, o processo de institucionalização do dinamismo evangélico em formas históricas, não pode ser instrumento nem para fazer um mundo separado nem para negar-lhe autonomia, mas para oferecer-lhe um serviço evangelicamente qualificado, a fim de que seja um mundo mais humano. Assim se esboça a compreensão da Igreja como "servidora da humanidade", na feliz expressão de Paulo VI, por ocasião da conclusão do Concílio Vaticano II.

### **1.5 Nova espiritualidade**

A redescoberta do mundo como lugar da fé exige repensar a espiritualidade cristã. No mundo secular ela perde o quadro de referência existencial que tradicionalmente a sustentava. Ela se expressava como *fuga mundi*. Uma nova espiritualidade exige hoje "superar certo tipo de espiritualidade marcada pela 'negação de si' ou pela 'anulação' da própria personalidade"

para uma espiritualidade que possa estimular os dinamismos pessoais e sociais para superar, por graça divina, o individualismo.

Esse novo contexto exige, pois, levar a sério o mundo. Ser cristão e comprometido com o mundo secular não se opõem. Não se trata, pois, de “fuga do mundo”, mas de “fuga com o mundo para frente”, como “movimento fundamental” da ascética cristã. Neste contexto, “a ascese cristã secular é altamente desprivatizada” (cf. METZ, 1969, p. 93s), porque segue a lógica da Encarnação. Essa seria a dimensão agônica, militante, da espiritualidade cristã, comprometida com o mundo enquanto história.

Por outro lado, a doutrina bíblica da criação, como vem sendo renovada em nossos dias, pretende superar o antropocentrismo moderno. Na leitura do relato da criação ele só chega ao sexto dia, enquanto o texto sagrado tem outro ponto de chegada: o sétimo dia, o sábado da criação, dia do descanso, da festa e do prazer de viver. Essa abordagem valoriza a dimensão prazerosa da espiritualidade, comprometida com o cuidado da criação boa de Deus, com o cuidado da vida em nosso planeta (cf. CNBB, 1992, p. 35-47).

Concluindo: o debate teológico em torno da secularização foi uma etapa na passagem da Igreja para o mundo moderno. Essa etapa se esgota ao redor de 1970. Primeiro, porque não se fez um diagnóstico correto da dinâmica do fenômeno religioso. Bem depressa, observou-se que a secularização se defronta e, de certa forma, convive com a persistência ou, como alguns preferem, com o retorno da religião, apesar das profecias da modernidade, que afirmavam o seu ocaso (cf. CALIMAN, 1996, 297-301; BERGER, 1973; GREELY, 1974; COX, 1984). Segundo, porque a teologia da secularização fica ainda na abstração. Não consegue chegar à realidade mesma do homem em sua situação concreta pessoal e social. Por isso a teologia europeia vai à busca da superação da teologia da secularização, com a “teologia política” de J.B. Metz e a “teologia da esperança” de J. Moltmann.

Nesse contexto, pessoalmente, estava atento à proposta de Metz de “desprivatização” (*Entprivatizierung*) da fé cristã como etapa prévia para uma nova práxis da fé. Metz reivindica para a fé cristã um estatuto público, praticamente perdido nos tempos modernos, como condição para uma nova práxis da fé cristã na sociedade. Esse foi, sem dúvida, um passo importante que a teologia europeia deu em direção ao mundo moderno. Mas, justamente nesse momento histórico a incipiente teologia latino-americana da libertação, partindo da situação sócio-cultural do continente, começa a perceber que tanto a teologia política de Metz quanto a teologia da esperança de Moltmann eram insuficientes para compreender teologicamente a contradição principal da sociedade latino-americana: o contraste entre uma minoria rica e uma maioria pobre, entre opressores e oprimidos.



Era preciso superar a teologia da secularização por outro caminho: pela teologia da libertação como teoria de uma prática libertadora. Agora o diálogo entre fé cristã e mundo moderno tem um lugar concreto, definido: a prática histórico-libertadora a partir dos pobres. A teologia da libertação passa então a despertar um interesse apaixonado do pensamento teológico latino-americano.

## ***2 A teologia da libertação***

As décadas de 60 e 70 se revelam contraditórias para a América Latina. Por um lado, alimenta-se a esperança por transformações sociopolíticas necessárias para superar a situação de “injustiça institucionalizada”, que oprime a maioria pobre do continente. Por outro, vê-se que essas transformações parecem estar cada vez mais distantes, pela disseminação de regimes de segurança nacional, conservadores e autoritários, que atentam contra a cidadania e os mais básicos direitos humanos, com a censura generalizada, a perseguição política, a prisão, a tortura, a morte.

Nesse clima sociopolítico sombrio opera-se uma mudança decisiva de enfoque na recepção do Concílio. Sob o influxo da teologia europeia, a recepção do Concílio se dá, num primeiro momento, na chave da teologia da secularização. O otimismo da *Gaudium et Spes*, com sua avaliação positiva da modernidade, mesmo criticando-lhe os excessos de uma “autonomia das realidades terrestres ... sem referência a Deus” (nº 36), sinaliza para a reconciliação com o mundo moderno (cf. CALIMAN, 1986, p. 19s; *Idem*, Rio de Janeiro, 1988, p. 18).

Na verdade, a Igreja no Brasil entra na década de 70 num quadro conjuntural de signos invertidos: no país vive-se a ditadura militar, fechada à mudança social; na Igreja vive-se a primavera pós-conciliar, de abertura ao mundo de hoje. Mas há uma diferença substancial para compreender essa abertura: as Igrejas do Primeiro Mundo se alegram ante as novas possibilidades de um diálogo longamente esperado com a modernidade. O cristão poderá, de ora em diante, pensar-se como ‘moderno’ não só no uso de sua ‘maquinária’, mas também na linguagem e no ideário, enquanto compatível com a sua fé.

Num segundo momento, sob o impacto da realidade e a influência crescente do movimento social latino-americano, no qual estavam comprometidos muitos cristãos, a chave da recepção do Concílio na América Latina passa para a teologia da libertação. Não há reconciliação com o mundo moderno sem as transformações necessárias para a superação da situação de dependência estrutural com os países centrais do sistema e sem a superação da “injustiça institucionalizada” dentro do Continente (cf. *Idem*, 1999, p. 165s).



No contexto do continente latino-americano logo se percebe a situação contraditória. Como países periféricos do sistema capitalista ocidental, sofrem as consequências do modelo de desenvolvimento importado. Por isso, o ponto de partida para a leitura do Concílio não poderia ser a realidade do Primeiro Mundo, mas a do Terceiro Mundo. Desenvolveu-se, desta forma, uma reflexão crítica sobre essa realidade, privilegiando a dimensão sociopolítica da ação da Igreja no mundo.

A passagem para esse paradigma teológico foi para mim processual. Os primeiros contatos com os grandes temas socioculturais e eclesiais latino-americanos, já nessa perspectiva, mas sem clareza teórica, deram-se ainda em Münster, 1969, num *Oberseminar* sobre *Kirche in Lateinamerika*. Esse seminário reunia J. B. Metz, Adolf Exeler e Hugo Assmann.

Desde 1971, quando passei a lecionar teologia sistemática no Instituto Central de Filosofia e Teologia (ICFT) da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, muito me valeu a participação na equipe de professores do ICFT, com Bernardino Leers, Alberto Antoniazzi, João Batista Libanio e, mais tarde, entre outros, Dalton Barros, Wolfgang Gruen e Rogério I. de Almeida Cunha. São desta época também as Semanas Teológicas de Petrópolis (de 1971 a 1974). Nelas se podia ainda perceber o clima geral da teologia europeia pós-conciliar, com foco na secularização e na filosofia existencial, sobretudo heideggeriana, mas já se abrindo ao debate dos grandes temas latino-americanos.

Na verdade, o momento político nacional, de censura rígida e forte repressão dos inícios dos anos 70, retardou, mas não impediu a assimilação da mensagem da II Conferência Geral do Episcopado latino-americano de Medellín (1968), já sob o influxo da teologia da libertação nascente. Muito contribuiu para esse passo o ambiente geral da Igreja no Brasil, sob a liderança da CNBB, de abertura à dimensão social da fé e espaço de resistência ao regime militar dentro da sociedade. A Igreja estabelece, então, uma nova relação com o povo, sobretudo, através das CEBs e das pastorais sociais que vão surgindo. Neste contexto, passam de mão em mão, às escondidas, documentos proféticos como a carta pastoral de Pedro Casaldáliga, *Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio* (1970), de bispos e superiores do Nordeste, *Eu ouvi os Clamores do meu Povo* (1973), do Centroeste, *Marginalização de um Povo* (1973). Nesse clima de forte tensão eclesial e política, vão se clareando os pressupostos da teologia da libertação. Faz parte também desse contexto o crescimento das CEBs com novas práticas eclesiais e sociais<sup>3</sup> e com a genial criação de C. Mesters,

---

<sup>3</sup> Sobre as CEBs cf. FRAGOSO A. *El Evangelio de la esperanza*. Sígueme 1973; cf. SEDOC 9 (1975) sobre *Comunidades Eclesiais de base: uma Igreja que nasce do povo*, maio de 1975, a Revista Eclesiástica Brasileira de junho de 1975, também sobre a *Igreja que nasce do Povo*, com um artigo de C. MESTERS, *O futuro do nosso Passado*, entre outros, o resultado do 1º Intereclesial

os Círculos Bíblicos, como reapropriação da Palavra a partir do povo de Deus (cf. CALIMAN, 1986, p. 32).

Nessa fase de iniciação à teologia da libertação, dois períodos foram particularmente importantes no desenvolvimento da minha reflexão teológica. O primeiro começa ao redor de Puebla, colaborando mais estreitamente com a Revista *Convergência* e, depois, participando da Equipe de Reflexão Teológica da CRB, praticamente até 1995. Essa equipe de trabalho proporcionava contato com a reflexão teológica dos mais expressivos teólogos da libertação no Brasil. Em reuniões mensais, sob a competente coordenação de Maria Carmelita de Freitas, teólogos como Leonardo e Clodovis Boff, João B. Libanio, Carlos Palácio, Francisco Taborda, Antônio Moser, Antônio Aparecido da Silva, Márcio Fabri dos Anjos, entre outros, debatiam questões fundamentais para a Vida Religiosa em sua relação com a Igreja e a sociedade. Nesse grupo fui estimulado a enfrentar temas como *O Religioso Presbítero, Igreja e Educação, Vida Religiosa e Igreja local*.

O segundo período se inicia em 1984 com a participação no Instituto Nacional da Pastoral (INP) e mais tarde como assessor da CNBB, a partir de 1987, sempre em estreita colaboração com o incansável Alberto Antoniazzi e o Conselho Diretor do INP, coordenado por Maria Carmelita de Freitas (de 1983 a 1987) e depois por mim (de 1987 a 1993). Neste período, extremamente rico de experiências eclesiais, entrei em contato com os problemas pastorais da Igreja no Brasil, participando ativamente da elaboração de suas Diretrizes Pastorais e das várias etapas de preparação para a Conferência do Episcopado latino-americano de Santo Domingo (1992). Ao lado disso, vale ressaltar a participação como assessor dos delegados dos bispos do Brasil ao Sínodo de 1987, sobre *A Vocação e a Missão dos Leigos*, e a participação na fundação da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), em 1985.

A seguir estão, com brevidade, alguns elementos que norteiam minha reflexão no contexto da teologia da libertação latino-americana: 1) o fato novo da emergência das classes populares na América Latina; 2) a experiência dos cristãos no movimento social latino-americano; 3) a nova visão da realidade do continente a partir dos pobres; 4) concluindo, perspectivas para a teologia da libertação na nova conjuntura histórica do início do novo milênio.

## **2.1 O fato novo: a emergência dos pobres**

O eixo que preside a teologia da libertação é a relação fé e sociedade. Nele se começa a perceber mais profundamente a relação que se esta-

---

de Vitória, 1975. Significativamente o segundo Encontro intereclesial de Vitória, 1976, completa a visão do primeiro: cf. *Uma Igreja que nasce do Povo pelo Espírito de Deus*. SEDOC 9 (1976).

belece entre estrutura social e concepção teológica (cf. DUSSEL, 1974, p. 714-734). A teologia, como construção histórica da reflexão crente, não é alheia à realidade sociocultural que lhe dá origem. Ela é teoria de uma práxis histórica da fé. Essa práxis histórica busca uma teoria legitimadora (cf. BERGER, 1973). Clodovis Boff chama a essa relação de “estatuto da dependência”, em contraposição ao “estatuto de autonomia”. No “estatuto da autonomia” os conceitos teológicos são abstraídos do contexto que os gerou. No “estatuto de dependência” os conceitos, para serem expressos e terem vigência histórica, dependem do contexto histórico, dos condicionamentos socioculturais. Ao serem produzidos e reproduzidos num determinado contexto, assimilam seus elementos ideológicos mais marcantes, direcionando, no seu uso concreto, o significado que a comunidade, na fé, consegue captar (cf. BOFF, 1977, p. 57-62).

O que dá origem a nova prática teológica é, por um lado, o escândalo da pobreza como fato coletivo, que clama aos céus (Medellín); por outro, o acontecimento grávido de esperança da emergência histórica dos pobres na sociedade e na Igreja. A pobreza e a miséria da maioria não é fato natural, mas produto histórico de uma sociedade dessimétrica, injusta e desigual. A indignação ética e a consciência da pobreza, não como fato meramente individual, mas como fato coletivo, geram um novo ator social, capaz de definir seus interesses objetivos enquanto classe social. Nasce assim um novo sujeito histórico coletivo capaz de produzir novas práticas sociais e políticas.

## *2.2 A experiência da fé eclesial no submundo dos pobres*

A Teologia da libertação se compreende como “reflexão crítica na práxis histórica e sobre a práxis histórica em confronto com a Palavra de Deus vivida e acolhida na fé” (GUTIÉRREZ, 1977, p. 57-62). Ela supõe uma nova relação dos cristãos com a sociedade, compreendida estruturalmente como injusta e desigual. O sujeito da fé, o cristão, comprometido nas novas práticas históricas de libertação, elabora uma nova consciência da realidade a partir da solidariedade com os pobres, à luz da Palavra de Deus, acolhida na fé, dentro da nova situação histórica. Produz uma prática da fé refletida, perfazendo o círculo da relação entre teoria e práxis.

A articulação crítica entre teoria e práxis perfaz-se em três níveis. Primeiro, enquanto a práxis movida pela caridade, busca ser eficaz. É o nível teológico, que deve ser trabalhado pela razão crente. Segundo, enquanto o ser humano é agente ativo da história, compreendida como processo global para a libertação. É o nível humano de compromisso histórico, que deve ser trabalhado pela filosofia e pela hermenêutica. Terceiro, enquanto a ação libertadora - que tende a uma transformação estrutural da sociedade - toca na questão do poder, dos conflitos sociais e na questão ideológica. Esse é o nível político, que deve ser trabalhado pelas ciências do social e históricas (cf. BOFF, 1977).

Por sua vez, a interpelação histórica da emergência dos pobres provoca uma dupla ruptura: a primeira, ideológica, frente ao sistema de dominação que reduz o pobre a oprimido e a práxis cristã ao âmbito privado. A práxis cristã torna-se, então, estéril para a transformação do mundo. A teologia passa a ser um exercício abstrato e atemporal de reflexão. A segunda, epistemológica, diz respeito ao modo como se aborda o objeto de conhecimento teológico, perfazendo, assim, o círculo hermenêutico: a nova práxis da fé no processo histórico de libertação põe em crise os pressupostos da teologia tradicional e sua leitura das fontes da fé e provoca sua revisão. O novo patamar de experiência histórica fornece agora uma nova ótica para a releitura das fontes da fé, em vista da legitimação da nova práxis histórica (cf. SEGUNDO, 1978, p. 9-43).

Tomando a sério a história como lugar teológico, a teologia da libertação assume a tese de que “não há duas histórias, uma da salvação e outra da perdição. Uma que se dá na história sagrada e outra na história dita profana. Há uma única história da salvação onde Deus se revela na própria trama dos acontecimentos como libertador em Jesus Cristo”. Dá-se, desta forma, “a superação do binômio ‘temporal-espiritual’ pela afirmação explícita do primado do ser humano, homem e mulher, ser pessoal e social, aberto à transcendência, na linha do que na América Latina se costuma entender por ‘libertação integral’ do homem todo e de todos os homens” (CALIMAN. In: MOSER; CALIMAN; ALMEIDA CUNHA, 1982, p. 68-72).

### *2.3 Nova visão da realidade*

Como resultado desse percurso histórico da teologia da libertação, relativamente breve, mas denso, chegamos a uma nova visão da realidade: não mais a partir dos ideais da cristandade medieval, uma sociedade de ordens, como expressão da vontade divina, nem da nova cristandade, com sua distinção de planos, onde o âmbito ‘espiritual’ fica para a religião e o âmbito ‘temporal’ é regido pela sociedade secular; mas a partir de uma leitura histórica e crítica da sociedade como sociedade de classes. Nesta sociedade conflitiva o pobre, enquanto oprimido e crente, participante da sociedade e da Igreja, emerge como sujeito social e eclesial. O cristão, neste contexto conflitivo, faz uma experiência ao mesmo tempo sociopolítica, de compromisso histórico com a causa do oprimido, e espiritual como filho de Deus e irmão de todos (cf. CALIMAN, 1986, p. 21-30).

### *2.4 Perspectivas*

Passados os anos, a conjuntura que deu origem à teologia da libertação já não é a mesma. Os sinais da nova conjuntura apontam para uma mudança epocal inimaginável nos inícios da teologia da libertação. O avanço da



modernidade ou o que se convencionou chamar de pós-modernidade; a queda do socialismo real e a hegemonia incontestada e triunfante do neoliberalismo; o impacto da revolução tecno-científica e suas consequências para o trabalho humano; a crescente diferenciação e especialização dentro da sociedade atual, que a torna cada vez mais complexa; o acelerado processo de urbanização; o nascimento da “sociedade de informação”, que nos introduz na “cidade informacional” de comunicação imediata e planetária; enfim, o individualismo que enfraquece o compromisso pelas transformações sociopolíticas, entre outras coisas. Tudo isso nos coloca frente à questão crucial: a teologia da libertação é ainda atual?

Certamente, a conjuntura que deu origem à teologia da libertação foi superada, mas não as condições históricas que lhe deram origem. Transforma-se o sistema de dominação, mas persistem a pobreza e a miséria da massa crescente dos excluídos do sistema. Há novos rostos da pobreza. O mundo rico precisa das riquezas dos países pobres, mas não mais depende do trabalho de sua população. Os pobres, no mundo globalizado, são “massa sobrando”, “supérfluos” (CNBB, 1990, p. 25; 51). Devem buscar a sobrevivência na economia informal. Nessas novas condições históricas, “a teologia da libertação é não só oportuna, mas útil e necessária”, como nos ensina João Paulo II (cf. CALIMAN. In: PINHEIRO, 1993, p. 73-89).

Passadas as dificuldades dos anos 80 com a Congregação para a Doutrina da fé, a teologia da libertação entra nos anos 90 numa nova fase de ampliação de sua temática, como consequência quer do confronto com as autoridades romanas, quer da mudança da conjuntura histórica (cf. RICHARD, 1991, p. 651-663), quer da crítica interna da própria teologia da libertação (cf. MO SUNG, 1994). Essa ampliação da temática dá-se em quatro pontos: 1) na relação entre teologia e economia; 2) na relação da libertação com a cultura; 3) na relação com a diferenciação étnica e de gênero; 4) na relação da libertação com a ecologia.

Na relação teologia e economia, Jung Mo Sung quer mostrar uma “anomalia no paradigma da teologia da libertação”. A teoria anterior detectava apenas duas alternativas: dependência com subdesenvolvimento ou libertação com desenvolvimento autônomo (ruptura da dependência). Com a ascensão do neoliberalismo abre-se, segundo ele, uma terceira possibilidade: dependência com desenvolvimento dependente (cf. *Ibidem*). Numa abordagem inspirada na “teoria sacrificial” de René Girard (cf. ASSMANN, 1991), afirma que “a eficácia do sistema de mercado passa a ser o critério moral supremo”. O mercado se “naturaliza” e o “reino da justiça e da ética” é sacrificado no altar do “reino da produtividade e da eficiência” (MO SUNG, 1994, p. 149-211). Na prática, o sistema descola-se do mundo vital, a morada da ética.



Sob pressão dos acontecimentos, a cultura entra no alargamento da temática da teologia da libertação. Nos anos 70 havia a suspeita de que a temática da cultura e da inculturação fosse introduzida para enfraquecer a teologia da libertação e a pastoral influenciada por ela. Na nova conjuntura o tema já é percebido sob outra luz. Na preparação da IV Assembleia Geral do Episcopado Latino-americano de Santo Domingo, 1992, era preciso enfrentar a questão, por estar relacionada com o tema da nova evangelização, no contexto da nova situação missionária da Igreja no final do milênio (cf. CALIMAN, 1996, p. 751). Na nova situação, torna-se cada vez mais claro, também para a comunidade teológica da libertação, que o pobre, antes de ser um ator político e econômico, é um sujeito culturalmente capaz. Cultura e libertação não são alternativas, mas podem e devem articular-se: “O processo de inculturação entra no processo de libertação como sua radicalização”<sup>4</sup>.

Na relação com a nova sensibilidade de gênero e étnica a teologia da libertação deu largos passos na articulação da necessária visão global da realidade, com sua exigência de chegar a uma compreensão político-estrutural da sociedade, a percepção das diferenças étnicas e de gênero, dentro do todo social. O índio, o negro, a mulher, as minorias não podem ser reduzidas ao todo social. Cada grupo social preserva sua identidade e os processos culturais que a reproduzem e atualizam. Nessa linha destacam-se, respectivamente, P. Suess, A. Aparecido da Silva, Ivone Gebara, entre outros.

Por fim, desenvolve-se ainda uma nova relação da teologia da libertação com a ecologia. Na verdade, a teologia da libertação está se abrindo à ecologia, situando-a no terceiro mundo, a partir da situação de pobreza, inclusive como reação positiva à recente teologia da criação e à espiritualidade que daí decorre. Trata-se de redescobrir o estatuto básico do ser humano e do mundo em que habita; reencontrar os demais seres criados, reconhecendo-lhes sentido e originalidade; reconciliar-se plenamente com a natureza, em vista de um “novo céu e nova terra”. Nessa tarefa tem-se revelado incansável L. Boff. Esse processo de “conversão ecológica” deve ser intrinsecamente ligado à luta por uma sociedade socialmente mais justa. Nesse sentido a “eco-teologia” deve passar pelo critério da opção pelos pobres.

---

<sup>4</sup> A esse propósito cf. BOFF C. Teologia da Libertação: suas grandes questões neste final de século. *Revista Vozes* 85 (1991) 460-468; RICHARD P. A Teologia da Libertação em nova Conjuntura. *Revista Eclesiástica Brasileira* 51 (1991) 651. A Assembléia da SOTER, de julho de 1994, realizada em João Pessoa, discutiu a temática da inculturação. Na nova conjuntura certamente há temas que a teologia da libertação não poderá deixar de abordar, tais como a relação da teologia com a nova cultura técnica e científica, o mundo da comunicação etc. Ver: ASSMANN H. Notas sobre o Diálogo com cientistas e pesquisadores. Em: FABRI DOS ANJOS M. (org.). *Inculturação: Desafios de hoje*. Petrópolis: VOZES/SOTER. 1994, p. 139-156; GUARESCHI P. Informatização, Comunicação e Evangelização inculturada. *Ib.*, p. 173-196.

## Conclusão

Em síntese, no caminho teológico percorrido, a teologia da secularização fez-nos reencontrar o mundo adulto, autônomo e livre da modernidade. Nesse mundo emancipado, secular, o cristão deve viver sua fé. Mas a teologia da secularização revelou-se insuficiente para compreender teologicamente a realidade conflitiva, injusta e desigual, da América Latina. Debruçando-se sobre essa realidade, a teologia da libertação encontra um lugar concreto a partir do qual faz sua leitura teológica: a prática libertadora dos pobres.

A passagem da teologia da secularização para a teologia da libertação significa, assim, o acesso a uma nova visão da realidade como pressuposto para o pensar teológico. Especificamente, no campo da Igreja e da eclesiologia, essa nova visão da realidade sociocultural provoca também uma nova compreensão da Igreja, de sua missão e de seu agir pastoral.

## Referências:

ASSMANN H. (Org.). *René Girard com Teólogos da Libertação*. Um Diálogo sobre Ídolos e Sacrifícios. Petrópolis: Vozes, 1991.

BERGER P. *A Construção social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 1973.

BERGER P. *Um Rumor de Anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1973.

BOFF, C. *Teologia e Prática: teologia do Político e suas Mediações*. Petrópolis: Vozes, 1977.

CALIMAN C. Modelos de Igreja e Educação libertadora. In: MOSER A; CALIMAN C; ALMEIDA CUNHA R. I. *Libertar: Desafio da Educação*. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 1982.

CALIMAN C. A Identidade histórica da Igreja no Brasil nos últimos 20 Anos. In: CNBB. *Leigos e Participação na Igreja*. Estudos 45, São Paulo: Paulinas, 1986, p. 19-30.

CALIMAN, C. O Concílio Vaticano II e a Vida Religiosa no Brasil. Uma recepção criativa. In: CALIMAN C; FREITAS M. C.. *Vida Religiosa e nova Consciência eclesial*. Caminhada pós-conciliar na América Latina. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 1988, p. 18ss.

CALIMAN, C. Aproximação, Solidariedade e Identificação. In: PINHEIRO, J. E. (Coord.). *Santo Domingo: uma leitura pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 73-89.

- CALIMAN, C. Diretrizes preparam Santo Domingo. *Salesianum*, Roma, v. 58, n. 4, p. 751-763, oct./dec., 1996.
- CALIMAN, C. O Desafio pentecostal. Aproximação teológica. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 28, n. 76, p. 295-309, set./dez., 1996.
- CALIMAN, C. A Trinta Anos de Medellín. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 84, p. 163-180, maio/agosto, 1999.
- CNBB. *Sociedade brasileira e Desafios pastorais*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- CNBB, *A Igreja e a Questão ecológica*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- COMBLIN, J. *Mitos e realidades da Secularização*. São Paulo: Duas Cidades, 1970.
- COX, H. *A Cidade do Homem*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- COX, H. *Religion in the secular City. Toward a Postmodern Theology*. New York: Simon and Schuster, 1984.
- DUSSEL, H. Dominação-libertação: um discurso teológico diferente. *Conciliium (Br)*, Petrópolis, v. 10, n. 96, p. 714-734, nov./dez., 1974.
- ELIADE, M. *Le Sacré et le Profane*. Paris: Gallimard, 1965.
- FRAGOSO, A. *El Evangelio de la esperanza*. Salamanca: Sígueme 1973.
- FRANSEN, P. F. A Igreja como Povo de Deus. In: LAMBERT, B. *A nova Imagem da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1969.
- GIRARDI, G. *Dialogue et Revolution*. Paris: Cerf, 1969.
- GONZÁLEZ-RUIZ, J. M. *O Cristianismo não é um Humanismo*. Lisboa: Moraes, 1967.
- GREELY, A. *El Hombre no secular. Persistencia de la Religión*. Madrid: Cristiandad, 1974.
- GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- GUTIERREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- HOUTART, F. *A Undécima Hora*. São Paulo: Paulinas, 1969.
- JOÃO XXIII, Papa. Discurso de abertura do Concílio. In: KLOPPENBURG B. *Concílio Vaticano II*. v. II. Petrópolis: Vozes, 1963.
- KLOPPENBURG, B. *O Cristão Secularizado*. Petrópolis: Vozes, 1970.
- METZ, J. B. *Zur Theologie der Welt*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1969.
- OTT, H. *Wirklichkeit und Glaube*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- RICHARD, P. A Teologia da Libertação em nova Conjuntura. *Revista Eclesiástica Brasileira* 51 (1991) 651-663.

SCHILLEBEECKX, E. Igreja e Humanidade. *Concilium (Br)*, Petrópolis, v. 1, n. 1, p. 50-59, jan./fev. 1965.

SEGUNDO, J.L. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

SUNG Jung Mo. *Teologia e Economia: repensando a Teologia da Libertação e as Utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994.

POL, W. Hendrik Van de. *O Fim do Cristianismo convencional*. São Paulo: Herder, 1969.

**Cleto Caliman, SDB.** Doutor em Teologia (FAJE), mestre em Teologia (UPS, Roma), especialista em teologia sistemática (Universidade de Münster, Alemanha). Atualmente leciona Eclesiologia na PUC-MG e Pastoral Fundamental no ISTA. Colabora em várias revistas da área de teologia.

**Endereço:** Av. 31 de março, 435 - Dom Cabral  
30535-000 Belo Horizonte – MG  
c\_caliman@hotmail.com