

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Lucelmo Lacerda de Brito

Uma análise da polêmica em torno do livro “Igreja: carisma e poder”, de Leonardo Boff, na Arquidiocese do Rio de Janeiro

MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL

SÃO PAULO
2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Lucelmo Lacerda de Brito

Uma análise da polêmica em torno do livro “Igreja: carisma e poder”, de Leonardo Boff, na Arquidiocese do Rio de Janeiro

MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em História Social, sob a orientação da Profa. Doutora Márcia Barbosa Mansor D’Alléssio.

SÃO PAULO
2008

BANCA EXAMINADORA

A minha mãe, *in memoriam*
Que me apresentou à perseverança

Agradecimentos

A Professora Márcia D'Aléssio deve, sem dúvida alguma, ser a primeira e mais intensamente homenageada. A orientação deste trabalho, sob sua batuta, alcançou para mim um novo conceito e potencializou os esforços deste orientando.

Em sua postura estão presentes um senso de liberdade, do qual se distanciaram muitos acadêmicos empertigados. Mas esta liberdade se vê claramente interrogada pela exigência, não pouca, desta Professora.

A Professora Márcia D'Aléssio foi tanto uma cobrança constante, um sempre querer mais, exigir mais, solicitar um passo adiante, quanto a liberdade de me deixar definir para onde era o adiante (sem, com isso, abdicar da exigência da coerência).

A CAPES, por financiar este projeto.

Aos Professores Fernando Altmeyer Jr. e Zilda Iokoi, por participarem de minha banca de qualificação, dando sugestões de rara valia.

Aos Professores Denise Bruzzio, Tota, Estefânia e Vera Lúcia, pelas oportunidades de aprendizagem na PUC-SP.

Ao Professor Fernando Londoño pelos conselhos certos.

Às Professoras Maria Aparecida Papali, Maria José Acedo Del'Olmo e Valéria Zanetti, que participaram intensamente de minha formação e foram entusiastas de minha entrada no mestrado.

À minha família, especialmente minha esposa, por me ter suportado e entusiasmado sempre que se interpunham obstáculos entre mim e o avanço da pesquisa.

Resumo

Nosso objeto de estudo é a polêmica em torno do livro Igreja: *Carisma e Poder*, de Leonardo Boff, lançado em 1982. Nos delimitamos, no entanto, no que denominamos de “fase brasileira” da polêmica, uma vez que açambarca a querela entre Boff e a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro – CADF-RJ e, a partir dela, de outros intelectuais que defenderam ambas as partes ainda no Brasil. Ou seja, não nos debruçaremos na fase romana do processo, em que o livro é analisado e condenado pelo Vaticano. Entendemos nosso objeto de estudo é importante em face da importância da Igreja Católica no Brasil e por se interseccionar uma questão de fundamental importância: a mudança de orientação política da Igreja Católica na década de 90. Pretendemos – a) Perceber a impactação da polêmica, no Rio de Janeiro, em torno do Livro *Igreja: Carisma e Poder* em seu desdobramento: a condenação do Vaticano. b) Conhecer a representatividade e impacto da polêmica entre Leonardo Boff, a Arquidiocese do Rio de Janeiro e o Vaticano, na Igreja do Brasil; c) Perceber de que forma as relações tensas da TL com os conservadores no Brasil e com o Vaticano afetaram o desenrolar das forças progressistas na Igreja Católica no Brasil; d) Avançar na compreensão da relação entre conservadores e progressistas na Igreja Católica no Brasil; Para isso nos utilizaremos do conjunto de textos e documentos do processo na CADF-RJ bem como dos que fizeram eco ao processo.

Palavras-Chave: Teologia da Libertação; Cristianismo de Libertação; Restauração Católica; Conservadorismo; Hierarquia;

ABSTRACT

Our object of study is the controversy surrounding the book "Igreja: Carisma e Poder", Leonardo Boff, launched in 1981. In delimitamos, however, we term "Brazilian phase" of controversy since açambarca the quarrel between Arquidiocesana Boff and the "Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro – CADF-RJ", and from it, other intellectuals argue that both parties still in Brazil. In other words, do not be looking at the stage of the Roman process, where the book is analyzed and condemned by the Vatican. We believe that this is an important issue in view of the importance of the Catholic Church in Brazil and by relation is an issue of fundamental importance: the change of political orientation of the Catholic Church in the decade of 90. We want - a) Understanding the impact of controversy in Rio de Janeiro, around the book *Igreja: Carisma e Poder* in its unfolding: the condemnation of the Vatican. b) Give the representativeness and impact of the controversy between Leonardo Boff, the Archdiocese of Rio de Janeiro and the Vatican, the Church of Brazil; c) Understanding how the TL's strained relations with the conservatives in Brazil and the Vatican affect the conduct the progressive forces in the Catholic Church in Brazil d) Further understanding of the relationship between conservatives and progressives in the Catholic Church in Brazil; To use it in the range of texts and documents in the process CADF-RJ as well as they did echo the process .

Keywords: Liberation Theology; Christianity's Liberation; Restoration Catholic; Conservatism; Hierarchy;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I - OS TERMOS DA POLÊMICA: COSMOVISÕES EM CONFLITO	18
1. Eventos Episcopais e a Teologia da Libertação	18
2. João Paulo II e a reação conservadora	29
3. Teologia e Cristianismo da Libertação no Brasil	37
CAPÍTULO II – A POLÊMICA	47
1. A cronologia da polêmica e apresentação de seu personagem central	47
2. O livro “Igreja: Carisma e Poder” e a polêmica em torno do mesmo	50
2.3.1. A recensão	54
2.3.1.1. A Pobreza	60
2.3.2. Desdobramentos da recensão	64
2.3.2.1. Para além da Arquidiocese	73
CAPÍTULO III - A POLÊMICA E O PODER	75
1. Igreja Hierárquica: Bispo contra padre	75
2. Igreja institucional: Comissão de Doutrina da Arquidiocese do Rio de Janeiro	89
3. Igreja Universal: Vaticano em aliança com os Conservadores	93
4. Neoconservadores, ou quase isso!	104
CONCLUSÃO	110
BIBLIOGRAFIA	113

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Papa humilha o Padre Ernesto Cardenal;

106

ANEXOS

1. 02\1982 – Recensão de Urbano Zilles, oficialmente assumida pela Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé. Boletim da Revista do Clero; 119
2. 12\02\1982 - Carta de Frei Leonardo ao bispo auxiliar do Rio de Janeiro Dom Karl Josef Romer, Presidente da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé; 123
3. 12\02\1982 - Carta de Frei Leonardo Boff ao Cardeal-Arcebispo do Rio de Janeiro Dom Eugênio de Araújo Sales; 124
4. 12\02\1982 - Carta-informação de Frei Leonardo Boff ao Cardeal Joseph Ratzinger, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé em Roma; 125
5. 25\02\1982 - Carta-resposta do Cardeal Dom Eugênio de Araújo Sales a Frei Leonardo Boff; 126
6. 03\1982 - “Esclarecimento”, texto de Boff acerca da recensão de Urbano Zilles assumida pela CADF-RJ; Revista Boletim do Clero; 129
7. S\D - Segunda carta de Boff a D. Romer; 130
8. 24\03\1982 - Carta de D. Romer a Boff; 131
9. 04\1982 - “Por que mantenho integralmente minha crítica ao livro Igreja: Carisma e Poder”, réplica de Urbano Zilles em face do “Esclarecimento” de Boff; Revista Boletim do Clero; 133
10. 04\1982 - “Por que o livro de Leonardo Boff, Igreja: carisma e poder, não é aceitável? (Na fé, um não ao livro; todavia uma palavra de confiança no homem de fé); Revista Boletim do Clero; 139
11. 08\1982 - Revista Grande Sinal 36 - Tréplica de Boff à réplica de Zilles; 141
12. 06\1982 - Resposta de Frei Leonardo Boff a Romer: “mística e não mistificação”; Revista Eclesiástica Brasileira; 141

INTRODUÇÃO

Antes de começarmos a desenvolver nosso tema, gostaríamos de trazer uma nota acerca da terminologia “Progressistas” e “Conservadores”.

Consolidou-se, no meio acadêmico, uma terminologia que tende a denominar tendências, nas mais variadas circunstâncias, de “Progressistas”, quando estas correspondem a forças mais à esquerda, no quadro de referências específico da tendência em questão. Assim, por exemplo, no quadro de referências político estadunidense, há uma tendência a se considerar os Democratas como mais Progressistas do que os Republicanos. Nesta oposição surge o contrário do “Progressista”, que é o “Conservador”, termo, naquela exposta situação, reservado aos Republicanos.

Não é nosso intento promover uma genealogia dos termos em questão, mas pensá-los semanticamente é uma necessidade, haja vista que são largamente utilizados quando se trata do estudo da Igreja na América Latina e sua relação com o Vaticano.

Semanticamente podemos deduzir que “Progressista” é aquele que busca o progresso. A palavra “Progresso” é não menos polissêmica, mas claramente apologética. No binômio Progressistas X Conservadores este quer que tudo fique como está enquanto aquele deseja mudança, mas não qualquer mudança, e sim o progresso, a melhora de tudo, no que está inclusa a afirmação de que os “Conservadores” não querem a melhora, o “Progresso”.

Há pelo menos dois elementos que penso importantes para que possamos compreender a consolidação desses termos. Uma grande influência da esquerda nas ciências sociais desde, sobretudo, as décadas de 50 e 60 e também a crença no socialismo como uma etapa superior ao capitalismo, portanto, um progresso perante este.

No que tange especificamente à situação da Igreja Católica na América Latina, devemos nos lembrar de que o Cristianismo de Libertação foi forjado na prática dos agentes de pastoral, animadores de comunidade e fiéis, mas logo ganhou uma poderosa corrente teórica no interior da teologia que foi a Teologia da Libertação, garantindo um

corpo teórico teológico, que dialogava de modo intenso com a História, Filosofia, Ciências Sociais e mesmo com a Física Quântica.

A Teologia da Libertação foi a responsável pelo diálogo da prática do Cristianismo de Libertação com a teoria da Libertação, fazendo-o dialético, no sentido de unidade entre a prática e a teoria. Tal dialética garantia uma pujança à Teologia da Libertação, que referia-se a corrente de que participava no interior da Igreja, o Cristianismo de Libertação, como “Progressista”, em oposição aos “Conservadores”, identificados com aquelas correntes que não estavam dispostas a levar as reformas pós-conciliares à uma desestruturação do *status quo*. Ou também é possível assinalar aqueles que sequer aceitavam o Vaticano II e pretendiam sua condenação como “Ultra-Conservadores”.

Voltando à questão da linguagem e dos termos em tela, lembramos a acertada afirmação de Maestri e Carboni: “A língua é palco privilegiado da luta de classes” (2003:11), quando apontam os valores disseminados sorrateiramente pela língua. Os autores trabalham, por exemplo, com as palavras “Escravo” e “Senhor”, quando referimo-nos a “escravo”, estamos automaticamente nos remetendo à noção aristotélica de que o indivíduo que pratica o trabalho forçado como propriedade de alguém o faz devido a sua “natureza escrava”, portanto ele é escravo. Em tal palavra não se expõe um processo, isto é, o indivíduo não aparece como estando em determinada situação, mas como sendo algo, um escravo. Também não aparece uma relação, o indivíduo aparece como escravo independentemente de quaisquer circunstâncias e presença de outrem. Para a resolução da contradição semântica os autores sugerem a utilização da palavra “escravizado”, na qual está implícita uma relação, isto é, o escravizado não o é em si, mas por alguém, por uma relação. Também está presente a circunstancialidade da caracterização, o termo não trata de alguém em si, mas naquela situação específica, fora da qual não pode ser caracterizado pelo termo, excluindo qualquer possibilidade de se considerar uma “natureza escrava” inerente ao indivíduo.

Para a composição do binômio de oposição, a palavra “senhor” também é questionada quando a referência é ao dono de escravizados, pois é claramente apologética, identificada imediatamente com Deus e não expõe também aquela relação específica. Sugerem então, os autores, a utilização do termo “Escravizador”, na qual está explícita a relação com o escravizado sem apologia (CARBONI; MAESTRI; 2003).

Mas se nos exemplos dados pelos autores o que ocorre, segundo eles, é um privilégio semântico à elite, que conseguiu hegemonizar a terminologia sobre a escravidão. No caso que tratamos, o que ocorre é que são os setores de esquerda que hegemonizam as terminologias e garantem para si, o rótulo de buscadores do progresso em oposição dos conservadores, inimigos do progresso.

Então vejamos, no meio acadêmico consolidou-se a denominação para forças à esquerda de “Progressistas”, e tal denominação aplicou à conjuntura interna da Igreja Católica na América Latina no campo das Ciências Sociais e da própria teologia no Brasil, especialmente os próprios teólogos ligados à Teologia da Libertação, como João Batista Libânio (1982:179) e Betto (1979:80).

No entanto, os teólogos de outros países da América Latina não utilizaram o termo “Progressista” para esta corrente ligada à Teologia da Libertação, mas reservaram o termo àquela corrente teológica mais ligada ao liberalismo, mais crente no progresso do que a Teologia da Libertação, desencantada pela Teoria da Dependência, da possibilidade de progresso sem uma mudança estrutural (GUTIERREZ, 1984:311; RICHARD; 1982:196).

Ademais, além da polissemia inerente dos termos em questão, há uma outra questão mas propriamente da historiografia acerca da Igreja na América Latina. Muitos autores entendem que as correntes no interior da Igreja são por demais fluidas para que se possa dividí-las de modo tão esquemático quanto o binômio progressistas X conservadores, as complexidades dos movimentos concretos dificilmente podem ser enquadrados tão rigidamente, assim, embora alguns elementos sejam claramente identificados entre uma e outra corrente, a maioria dos sujeitos navegam mais ou menos tranquilamente entre atitudes características dos grupos.

De toda forma, é difícil fugir do binômio terminológico quando tratamos da Igreja Católica na América Latina e especialmente no Brasil. Nós também ficaremos nos marcos dessa terminologia questionável, porém, criticamente. Expondo inicialmente que, quando nos referimos a “Progressistas”, nosso intento é referir-nos àquelas correntes mais próximas à Teologia da Libertação e quando lançamos mão do termo “Conservador” é para fazer referência àqueles grupos mais preocupados com a manutenção do *status quo*.

Já estando clarificadas as insuficiências e contradições do uso dos termos “Progressistas” e “Conservadores”, fica claro que os blocos em disputa existem e cabe agora dissertar sobre eles.

Tal divisão, no entanto, não se encerrava nos limites nacionais, mas se entrelaçava com a realidade global da Igreja. O Vaticano se via perturbado com o crescimento da Teologia da Libertação. Paulo VI publicou o documento *Evangelii Nuntiandi*, de caráter claramente preocupado com possíveis desvios doutrinários de algumas expressões da TL, especialmente em relação às Comunidades Eclesiais de Base – CEBs.

João Paulo II, cujo papado se inicia em 1978, realiza uma empreitada no sentido de desarticulação da TL, cujo primeiro passo foi a ofensiva por um desfecho conservador na III Conferência-Geral do Episcopado Latino-Americano, ocorrido em 1979, em Puebla, México.

O papado de João Paulo II condena um dos principais teólogos da TL, o brasileiro Leonardo Boff, cujo processo eclesiástico foi levado a cabo pela Congregação para a Defesa da Fé sem que a CNBB tivesse sido consultada ou que o processo tenha por ela passado. Desdobrando em uma tensa relação que mesmo hoje ecoa na opinião pública.

Antes do processo eclesiástico em Roma, Leonardo Boff teve seu livro *Igreja: Carisma e Poder*, condenado no âmbito da Arquidiocese do Rio de Janeiro. O intento deste projeto é analisar a polêmica entre Leonardo Boff e a Arquidiocese do Rio de Janeiro.

Nosso tema, mesmo se passando especificamente no Rio de Janeiro, se inscreve no tema geral da relação estabelecida entre o Papa João Paulo II e a Igreja no Brasil. Para tanto, estabelecemos como recorte a polêmica entre o Arquidiocese do Rio de Janeiro e o teólogo brasileiro Leonardo Boff, principal expoente entre os formuladores da Teologia da Libertação, cujo corpo teórico sustentou a ação pastoral da Igreja Católica no Brasil e no conjunto da América Latina, hegemonicamente, por mais de duas décadas.

O intento deste trabalho não é refazer em detalhes o processo sofrido por Leonardo Boff, mas analisar esse processo em face ao encadeamento gerado no processo eclesiástico em Roma, que incide decisivamente no conjunto das relações Vaticano-Igreja no Brasil durante o papado de João Paulo II, do ponto de vista da dinâmica interna da Igreja.

Tal processo se relaciona de modo direto ao combate da cúpula do Vaticano à TL. No entanto, como se verá no “Marco Teórico”, essa dinâmica da Igreja não está isolada do conjunto da sociedade, da conjuntura específica de sua época. E embora admitamos o entrelaçamento dessa dinâmica com a realidade mais ampla, esse não é nosso foco de pesquisa, para a compreensão dessa inter-relação, partiremos de outros estudos, nos restringindo a analisar o processo que desembocou no processo eclesiástico e no impacto do mesmo nas relações entre a Igreja do Brasil e o Vaticano.

O tema é relevante por variados motivos, de um ponto de vista mais genérico, faz-se mister pensarmos a própria relevância da religião como tema de estudo. Esta, durante muito tempo foi praticamente desconsiderada nos estudos científicos, ficando relegada basicamente aos ambientes estritamente religiosos, como os conventos ou centros de interesse religioso-confessional.

Entretanto, o século XIX habilitou a religião a objeto de estudo científico, isto por ser ter um papel na vida social, interferir e sofrer interferência dos demais elementos da vida social. A religião é, para ser exato, não um reflexo, mas condicionada e condicionante da vida social. Portanto, seus meandros são de elevado interesse científico (GEERTZ, 1989:136).

Estreitando a questão geral para a questão mais específica, há que se perceber o papel da Igreja Católica na história brasileira e na América-Latina, onde desenvolveu sua história de maneira bastante peculiar. Como apontado na Introdução, o papel da Igreja Católica na vida política da América-Latina desde os anos 60, marcadamente em defesa dos direitos humanos e da redemocratização em vários países, já é o bastante para que interessemos-nos por todas as nuances de sua dinâmica interna. Uma vez que tais mudanças deságuam sempre em uma mudança em sua práxis social.

Ademais, os estudos propriamente históricos sobre o fenômeno da Teologia da Libertação e o processo restauracionista instalado na Igreja nas últimas décadas são extremamente rarefeitos, sendo mais presentes em revistas de teologia, se resumindo a alguns artigos ou dossiês não analíticos.

Esta dissertação contribui para entender o fenômeno da religião nas últimas décadas na América-Latina, que pôs abaixo muitos conceitos essencialistas acerca da religião, marcadamente aqueles que a entendiam necessariamente como politicamente

reacionária, e contribuir com os estudos históricos acerca da Teologia da Libertação e seu conturbado relacionamento com os conservadores no Brasil e no Vaticano.

O problema que nos impulsiona a tal pesquisa é a relação da Teologia da Libertação frente à Igreja Católica como um todo. Uma instituição, de caráter global, que reúne mais de um bilhão de adeptos, que empreende um processo de restauração anti-moderna, cujas atitudes implicam necessariamente na sociedade como um todo. Tal instituição, não obstante, se faz bastante presente no Brasil, sendo que a instância local apresenta choques históricos com a instância universal, cujo principal evento foi o processo contra o teólogo Leonardo Boff. Antes e em função desse processo do Vaticano contra Leonardo Boff, a Arquidiocese do Rio de Janeiro publicou recensão contra o livro *Igreja: Carisma e Poder*, de Leonardo Boff, gerando uma polêmica que constitui nosso objeto.

Ademais, cabe colocarmos a dinâmica interna da Igreja no Brasil que recria a tensão entre a Igreja local e universal, com a liderança, de um lado, de D. Paulo Evaristo Arns e de outro, D. Eugênio Salles, a partir da dicotomia Progressistas X Conservadores.

O intento do presente trabalho é analisar a dinâmica entre conservadores e progressistas no interior da Igreja Católica no Brasil e em relação ao Vaticano, a partir do evento constituído pela polêmica com Leonardo Boff na Arquidiocese do Rio de Janeiro, acontecimento que serviu de catapulta para que o teólogo brasileiro fosse alcançado juridicamente pela Congregação para a Doutrina da Fé, como ápice de um papado que puniu diversos teólogos das mais variadas correntes, tais como Jon Sobrino, Ivone Gebara e Hans Küng, sendo que a condenação aqui estudada foi uma das que alcançaram maior repercussão na opinião pública, devido ao acompanhamento e denúncia da imprensa, que entendeu o ato como censura, e também uma das mais significativas pela representatividade da TL, como força contra-hegemônica mais vigorosa no interior da Igreja nas últimas décadas.

Coloca-se, portanto, o enfrentamento conservador de um dos movimentos mais vigorosos da história da América-Latina, o cristianismo de libertação, como problema, e uma passagem específica, de grande impacto em seu desenvolvimento, o processo

contra o polêmico livro *Igreja: Carisma e Poder*, de Leonardo Boff no Rio de Janeiro, como objeto.

Ao estudá-lo, nossos objetivos são:

1. Perceber a impactação da polêmica, no Rio de Janeiro, em torno do Livro *Igreja: Carisma e Poder* em seu desdobramento: a condenação do Vaticano.
2. Conhecer a representatividade e impacto da polêmica entre Leonardo Boff, a Arquidiocese do Rio de Janeiro e o Vaticano, na Igreja do Brasil;
3. Perceber de que forma as relações tensas da TL com os conservadores no Brasil e com o Vaticano afetaram o desenrolar das forças progressistas na Igreja Católica no Brasil;
4. Avançar na compreensão da relação entre conservadores e progressistas na Igreja Católica no Brasil;

E para alcançar esses objetivos, tivemos de nos servir de um referencial teórico que nos garantisse uma base sobre a qual erguiríamos nossa pesquisa. Entendemos que Gramsci e Bourdieu poderiam, nesse sentido, nos satisfazer. Fizemos então uma reflexão sobre nossos referenciais teóricos.

Se na Idade Média, mesmo as elaborações mais pretensiosas da qualificação de científica tinham forte fundamentação metafísica amparada na fé cristã, ou em pressupostos religiosos (TEIXEIRA, 2005:95), isto é rompido com o racionalismo que reorganiza o paradigma da ciência nos marcos do antropocentrismo, cujas fontes são a reforma de Lutero, Calvino e o pensamento de Giordano Bruno, Copérnico, Kepler, Galileu Galilei e principalmente de Francis Bacon, René Descartes e Isaac Newton (TEIXEIRA, 2005:97-98).

A base dessa proposta metodológica, característica da modernidade, trouxe consigo o empirismo, o mecanicismo, o racionalismo cartesiano e que encontrou sua mais adequada formulação filosófica no positivismo de Comte. Essas correntes, posto que vitoriosas, em oposição ao teocentrismo da Idade Média, relegaram seu elemento de maior relevo ao limbo do esquecimento e da indignidade: a religião.

Entretanto, paralelamente à evolução do racionalismo amparado nas ciências físicas, a filosofia idealista não cede em se desenvolver encontrando seu apogeu na teoria de Hegel, fortemente amparada na fé cristã, assim como todo o restante do idealismo (LÊNIN, 2001:15). O que, no entanto, há de se notar é que ainda que tomasse a perspectiva da fé como elemento na elaboração da filosofia e da ciência, a religião foi muito timidamente tomada como fenômeno a ser estudado, um dos primeiros a estudá-la de maneira mais sistemática foi Marx.

No entanto, a posição de Marx não esgota a questão da religião e se mostra insuficiente, ganha impulso os estudos que propugnam a religião como sistema simbólico condicionado e condicionante da vida social e que tem como referência Clifford Geertz (1989) e Bourdieu (2003), sendo este último detentor da posição de bastante prestígio no campo do estudo da religião.

Do primeiro guardo a recomendação de que é preciso, para um adequado estudo da religião, que se perscrute seu interior, seus mecanismos internos, que tem sempre uma funcionalidade e uma conexão intrincada com seu próprio significado. Para o autor, os estudiosos se resumem a estudar o papel a incidência social dos movimentos religiosos e acabam por deformá-la por que rasos, uma vez que não são adequadamente estudados os movimentos como religiosos (GEERTZ; *op.cit.*:142)

A teoria de Bourdieu tem como núcleo central a harmonização das correntes que compreendem o fenômeno da religião, ou ainda de toda a estruturação do campo simbólico, como mero reflexo da vida social com as correntes, sobretudo antropológicas, que a reduzem ao mecanismo interno de funcionamento do campo simbólico, isto é, ao desvelamento sua dinâmica (MICELI, 2003:XIV).

Para Bourdieu (2003:72), a organização interna dos sistemas de classificação simbólicos obedecem a um modelo fornecido pela sociedade, ainda que possuam uma linguagem dotada de uma lógica própria.

Para o autor, o campo religioso é um campo em que se enfrentam o corpo de agentes especializados, os sacerdotes, o corpo dos consumidores de determinada produção religiosa, os leigos, e um grupo de renovadores da proposta religiosa, portadores de traços ou leituras novas da mesma proposta religiosa, os profetas, representantes de grupos sociais diversos e não hegemônicos, interessados no deslocamento do eixo de poder de determinada produção eclesiológica, bem como o

feiticeiro, elemento que oferece um serviço religioso não sistematizado, imediatista e comercializável atendendo a uma demanda dos leigos (BOURDIEU, 2003:39).

Esta posição é a mesma utilizada por Leonardo Boff em seu livro *Igreja, Carisma e Poder* (1994:198), numa posição duramente contestada pelo Vaticano em sua carta de condenação ao livro (em apêndice a BOFF, 1994:312). Segundo Leonardo Boff, a sistemática retirada de poder dos leigos até o século IV, período em que eles perderam o direito de decidir sobre as ações da Igreja, de votar na escolha dos Bispos e que a Igreja deixou de se apresentar como corpo de fiéis e passou a se considerar como corpo clerical, significou a expropriação dos meios de produção eclesial das classes exploradas pelo corpo de agentes especializados integrantes das classes exploradoras.

Bourdieu retoma Marx em sua divisão entre estrutura e superestrutura indo além do mesmo na propugnação de sua relação não como suporte, mas como imbricação (MICELI, 2003:XXXVI) e afirmando uma relativa autonomia desta última, isto por que a mesma é produzida por um corpo de agentes especializados a serviço dos interesses da classe dominante, mas que não pode ser considerado *stricto sensu* como agentes de classe, sendo melhor denominados pelo conceito de grupo encontrado em Gramsci (Idem:XLVI).

Ainda para o autor, para o qual, como já dito, a sociedade fornece o modelo para a estruturação do campo simbólico, a divisão é feita entre um mercado de bens econômicos, no campo da objetividade e um mercado de bens simbólicos, no campo da subjetividade, em que a demanda social flutua conforme as forças objetivas da vida social. A sociedade é, portanto, palco das lutas objetivas, no mercado de bens econômicos e no campo subjetivo, no mercado de bens simbólicos (Idem:LIII).

Isto desemboca em seu projeto de harmonizar a interpretação da religião, ou do simbólico, como reflexo, com o culturalismo que pressupõe um valor próprio e uma autonomia arbitrária da dimensão simbólica:

...A intenção não é elaborar uma teoria culturalista da sociedade, mas sim mostrar o processo histórico das lutas entre as classes e grupos sociais, responsáveis pela imposição de uma 'cultura' particular, ou então, segundo o vocabulário de Bourdieu, a matriz das significações dominantes que compõem um arbitrário cultural que mascara tanto o caráter arbitrário de tais significações quanto o caráter arbitrário de dominação (Idem).

Lembrando, entretanto, que em todo o processo de imposição de determinada cultura particular, abre-se o espaço, em alguma medida para “o surgimento e a manifestação de sistemas simbólicos a serviço da expressão política e simbólica dos dominados” (Idem) desde que inofensivos ao sistema dominante.

E se Bourdieu bem coloca a imbricada relação geral e teórica que o campo simbólico estabelece com o campo do concreto, é Gramsci que melhor compreendeu o processo de relacionamento dos variados elementos do mundo político em busca do poder.

Para o mesmo, a condição do comando da sociedade é a conquista da hegemonia, conceito central de seu pensamento (SECCO, 2006:41), isto é, não se comanda exclusivamente pela força, mas também e principalmente pelo consenso e pela persuasão. Para Gramsci, os revolucionários devem construir alianças políticas com um arco com diversas classes e grupos contra o capitalismo, incorporando a reivindicação destes no programa político, assim, a tarefa é conquistar a legitimidade no comando dessa ampla gama social, o que pode acontecer mesmo antes da conquista do aparelho do estado por parte dessa classe.

Precisamente:

A hegemonia é geralmente entendida como a capacidade que uma classe, uma fração ou um conjunto de frações de classe, um grupo social ou mesmo um partido tem de dirigir outros movimentos sociais ... A hegemonia gramsciana é ... um tipo de direção consensual sobre os que *aceitam* ou *consentem*¹, e inclui uma dimensão coercitiva sobre os que recusam, ou seja, os que extrapolam os meios de oposição considerados legítimos pelo grupo hegemônico. (Idem:43-44)

Para Gramsci, a tarefa consistia em levar as classes adversárias à impotência, o operariado deveria encontrar pontos comuns entre ele e as demais classes subalternas de maneira a ampliar sua influência. A idéia era opor às classes adversárias um arco de alianças de tal envergadura que inviabilizasse uma contra-revolução e “criando uma correlação de forças político-militar favorável à revolução” (SECCO;1997;248).

Esse processo de hegemonização constante faz com que a classe dominante, a partir do controle do estado, se utilize do mesmo para a disseminação de suas idéias para o

¹ Itálico do original;

conjunto das classes, isto se faz através de diversos mecanismos, entre eles, e de forma privilegiada a escola, sobre a qual Gramsci se debruçou longamente (GRUPPI, 1978:68).

Gramsci também se detém sobre diversos outros canais de disseminação da ideologia hegemônica, como a educação militar, o cinema e a Igreja (Idem:59), sendo que esta constitui nosso interesse particular nesse estudo.

Esse estudioso admite mesmo o papel incisivo da religião e, naquele determinado momento e lugar histórico em que viveu, da Igreja Católica, na busca da hegemonia pela classe trabalhadora, quando escreve acerca da questão vaticana. Para Gramsci, o Estado Liberal buscou seu equilíbrio com o Vaticano e os trabalhadores também terão que fazê-lo (Idem:59). Na visão do pensador italiano “a crença dos cristãos passa a ser um fenômeno histórico concreto independente de sua consistência ontológica e, por isso, deve ser levada em consideração como ideologia que movimenta as massas camponesas na Itália meridional” (SECCO, 2006.:66) e a Igreja um dos pilares que cimentam a hegemonia da classe dominante (Idem.:76).

Como lhe é característico, Gramsci estudou profundamente a história da Igreja Católica para compreender-lhe as entranhas. Entendeu ele o cristianismo primitivo como um movimento de reação não-violenta das classes subalternas à opressão do estado romano (PORTELLI; 1984.:51).

A Igreja Católica é analisada sempre a partir de sua relação com o poder e, nesse sentido, foram muitas as alianças e rupturas, aproximações e distâncias, obedecendo sempre determinada conjuntura e a relação entre os diversos interesses e a correlação de forças colocadas.

É a partir dessa análise histórica, concreta e determinada, que o autor pensa a teorização da Igreja. Para ele, a Igreja Católica é um Aparelho Privado de Hegemonia - APH, instituições que aparentemente são privadas, mas que respondem igualmente á sociedade de classes e a necessidade das classes dominantes de disseminarem sua ideologia. A noção gramsciana de APH difere do conceito Althusseriano de Aparelhos Ideológicos de Estado, uma vez que este não aceita qualquer possibilidade de oposição interna que poderia levar a uma postura contra hegemônica desses aparelhos, como a Igreja, enquanto o pensador italiano admite de pleno essa possibilidade (SECCO;2006;199).

Mas se o referencial teórico apresentado nos serve de recursos para operar a análise do objeto sobre o qual nos debruçamos, ainda resta o fato de que nosso objeto é relativamente novo e a historiografia do presente ainda requer uma explicitação de sua legitimidade historiográfica.

História do Presente, História Próxima, Recente, do Imediato, todos esses termos fazem parte da discussão que coloca como objeto da história, não só os processos do passado longínquo, mas também os acontecidos há pouco, termos esses que trato, primeiramente como uma mesma prática genérica, a de se fazer uma história pouco depois de sua existência para mais a frente tratar alguma diferenciação.

Essa prática aparece na França, no começo do século XX. Vide a *Histoire de France contemporaine*, de 1916 que cobre o período de 1871 a 1913, na qual o autor justifica-se apontando que é a luz do tempo mais espaçado, com a perscrutação dos arquivos que se pode ter uma visão mais ampla da realidade, mas que não há impedimento em se expor os acontecimento contemporâneos “tal como lhe parecem e, sem pretender fazer uma obra puramente objetiva, ter a preocupação constante de não ferir qualquer convicção” (Apud CHAUVEAU & TÉTART;1999:14).

Tal história foi se consolidando pela demanda social pela intelegibilidade das décadas de 50 e 60, principalmente, em que a segunda guerra atordoava toda a noção de sociedade construída e, sobretudo, através do chamado “retorno do político”, a história do presente vai se afirmando científica e intelectualmente (Idem:15).

Essa prática histórica ganha, no entanto, defensores de peso por volta da década de 40, trata-se de Lucien Febvre e March Bloch. Este afirma, aos que entendem que não é possível uma história próxima porque os laços afetivos do historiador com a realidade próxima são de tal maneira poderosos que não lhe permite qualquer distanciamento, que:

...minimizar o domínio que temos sobre nossos nervos... é esquecer também que, quando as ressonâncias sentimentais estão em jogo, o limite entre o actual e o inactual não se regula necessariamente pela medida matemática de um intervalo de tempo... Em boa verdade, aquele que, à sua mesa de trabalho, não tenha força suficiente para subtrair o cérebro aos vírus do momento, será capacíssimo de deixar

inquinar de toxinas um comentário da *Iliada* ou do *Ramayana*².
(BLOCH, 1965:38 Apud CHAUVEAU & TÉTART; 1999:11)

Já Lucien Febvre, afirmava que “a análise o presente” podia dar “a régua e o compasso” à pesquisa histórica, em um curso intitulado “A História da vida contemporânea” (Apud CHAUVEAU & TÉTART; *op.cit.*:10).

Assim começava a se consolidar essa história que propunha novos horizontes de estudo:

Para os historiadores, trata-se, sobretudo ... da germinação de um pressuposto metodológico maior: a história não é somente o estudo do passado, ela também pode ser, com um menor recuo e métodos particulares, o estudo do presente. (Idem:15)

Quanto à terminologia, podemos afirmar que História do Presente, História Próxima (ou Recente) e História Imediata não correspondem à mesmas cronologia, embora façam todas, parte do campo do “muito contemporâneo”. Mas na leitura de Chauveau e Tétart (Idem:20), pode-se distinguir de maneira aproximada as “Histórias” por sua cronologia específica face à época atual, da seguinte forma:

Um estudo histórico que abarque da década de 30 até a 1960, pode ser melhor dimensionado como participante de uma “História do Presente”; qualquer análise que tenha como foco as décadas de 60 até a primeira metade da década de 90 pode ser considerada como uma “História Próxima” ou “do Recente”, e; a produção histórica desde então, até o instante acontecido já, enquadra-se em uma “História Imediata”, a mais polêmica entre as que aqui aparecem. Isto porque “o procedimento da história imediata é mais parecido com as técnicas jornalísticas do que com as da ciência histórica” (Idem:22). Ademais, este estudo histórico do imediato não tem em eu favor o argumento destilado por Bloch de que com “as sucessivas revoluções técnicas alargaram desmesuradamente o intervalo psicológico entre as gerações” (BLOCH; Apud CHAUVEAU & TÉTART; 1999:36).

² Grifo do original.

Passamos então a uma breve análise da bibliografia que toca em nosso objeto de análise.

Não há, em português, nenhum livro, tese ou dissertação trate especificamente da polêmica entre Leonardo Boff e o Vaticano, a partir do livro “Igreja, Carisma e Poder”, nem sequer da relação conturbada entre a Teologia da Libertação e o Vaticano. O que se vê são obras mais genéricas que abordam a questão de modo tangencial, além de revistas, em geral com artigos de teólogos, acerca do tema.

A Restauração

A maioria dos autores analisa a política do Vaticano a partir da eleição de Karol Wojtila em termos de uma restauração da Igreja pré-conciliar, que se fecha novamente à modernidade e ao pluralismo tanto externo quanto interno.

Um dos primeiros a perceber tal movimento foi João Batista Libânio, quando apontou ainda antes do processo contra Boff uma “volta à grande disciplina” (1983), talvez porque foi o mesmo que analisou os documentos de Puebla para a edição brasileira da Loyola que contou com uma sua introdução crítica, em que o mesmo apontou o esquema armado pelo Vaticano no intuito de impedir um texto mais crítico e o papel que o discurso papal operou nessa estratégia (1979).

Para Libânio, a década de 80 se opôs, no sentido da pluralidade e da efervescência interna (na Igreja) à primavera da Igreja, como foi denominado o período imediato pós-conciliar. O teólogo se vale de um termo utilizado por Karl Rahner como alcunha para a década de 80: “Inverno da Igreja”. “Depois de viver o espírito primaveril do Concílio Vaticano II, a Igreja Católica mergulhou, nos anos 80, num rigoroso inverno que reforçou a disciplina interna e a centralização” (apud BEOZZO;1993:290).

A leitura do papado de João Paulo II sob o signo da “restauração” também aparece em autores como Enrique Dussel (1997:109), do próprio Leonardo Boff (2005), Hervieu-Lérger (1999:315), Jacques Zilberberg e Pauline Cote (1999:324) e Hans Küng (2002:235). Beozzo salienta ainda, no caso específico do Brasil, a forma com que esse restauracionismo opera na relação com as Igrejas locais progressistas, pois afirma ele que “Roma deixou de ser o árbitro último para tomar partido em prol de uma tendência,

no caso bastante minoritária, no seio da Igreja do Brasil, incentivando-a e favorecendo-a” (1993:290), apontando a participação do conservadorismo brasileiro.

Hans Küng, num capítulo denominado “Traição ao Concílio” em seu livro “A Igreja Católica”, afirma que o conservadorismo de João Paulo II se coloca evidente já no primeiro ano do papado, colocando em prática uma retórica de reafirmação do Vaticano II, mas utilizando-se do que chama “verdadeiro Concílio” em oposição a toda “confusão do Concílio” (*op.cit.*237), isto é, fazendo uma leitura conservadora do mesmo texto, ao mesmo tempo que também lhe valoriza os trechos mais conservadores.

Assim, verificou-se que o tema-chave no qual se localizam as interpretações sobre o mandato papal de João Paulo II, é o da “Restauração”, em sua face ofensiva, de tal modo que Ralph Della Cava e Paula Montero colocam que o enfrentamento público entre conservadores e progressistas em Puebla e “o desencadeamento por ela assinalado da ‘ofensiva do Vaticano’ contra os membros progressistas da Igreja, constituem um *leitmotif* [sic] da história dos anos 80” (1991:62).

Assim, o papado de João Paulo II, se caracteriza pelo complexo processo que, por um lado, persegue as correntes progressistas no interior da Igreja, e por outro, participa intensamente das lutas pelos direitos humanos fora da Igreja (MICHEL;1999:50).

Zilberberg e Côté salientam o caráter centralizador da dominação teocrática do poder papal. O processo da ofensiva restauracionista trava batalha em diversas frentes. Em oposição à modernidade que supõe que o indivíduo racional “já não é somente um objeto, mas um sujeito de direito, entre os quais, o direito a representações e ações sociais autônomas e plurais, independentemente, do soberano” e que dentro da lógica interna excludente da Igreja, “o ato de acusar já é julgamento” (1999:324).

A ambigüidade de João Paulo II, assim se constitui então, como progressista *ad extra*, “o Papa ‘dos direitos do homem’” (MICHEL; *op.cit.*:350), e conservador *ad intra*, o que garante à sua política, a alcunha, dada por Pablo Richard, de “neoconservadorismo progressista” (apud AZEVEDO; 2003:67).

O “caso Boff”

Muitos autores que tratam da Igreja Católica nos anos 80 passam pela polêmica em torno do livro “Igreja: Carisma e Poder” de Leonardo Boff, que açambarca duas fases, uma primeira na Arquidiocese do Rio de Janeiro e uma segunda fase ocorrida em Roma, constituída pelo processo contra os referidos livro e autor, pela Congregação para a Doutrina da Fé, polêmica que chamarei aqui e doravante de “caso Boff”. A exemplo cito Della Cava e Montero (1991:55), Dussel (1997:104), Jacques Zilberberg e Pauline Cote (1999:328) e Beozzo (1993:239).

Dussel apresenta o panorama histórico em que o processo contra Boff se insere. Dentro do processo de restauração, um dos elementos centrais era a imposição de uma derrota à Teologia da Libertação. Desta forma, o Vaticano tentou operar uma condenação a Gustavo Gutiérrez a partir da Conferência Nacional dos Bispos do Peru, tarefa infrutífera.

Passou-se, assim, ao processo contra Boff, diretamente na Congregação para a Doutrina da Fé, sem consulta à CNBB. Lembra ainda, o autor, que o colóquio de Boff em Roma aconteceu uma semana depois da *Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação*, produzida pela Congregação para a Doutrina da Fé, que criticava a Teologia da Libertação.

Beozzo é mais detalhista e pontua cada passo do processo, desde o recebimento da primeira carta-comentário do Vaticano até a publicação das críticas da Congregação para a Doutrina da Fé ao livro em questão. O autor expõe as estratégias da CNBB no intuito de impedir a condenação de Boff, incluindo a viagem de D. Ivo Lorscheider, D. Paulo Evaristo Arns e D. Aluísio Lorscheider (op.cit.). E Della Cava e Montero estabelecem o processo de Boff como ponto de partida da ofensiva do Vaticano sobre a Igreja no Brasil: “A partir do caso Boff, impôs-se um disciplinamento ideológico ao episcopado e ao clero progressista no Brasil (op.cit.:55).

Acerca das fontes de informação escrita, cabe lembrar que a polêmica em que nos detemos a examinar é, antes de tudo, uma polêmica escrita, documental. Trata-se de um livro de 1982 que recebeu uma resenha da CADF-RJ, resposta, réplica, tréplica e artigos de Leonardo Boff e de Carlos Palácio, entre outros, por parte dos progressistas e um comentário escrito por parte do Frei Boaventura Kloppenburg, brasileiro conservador.

A polêmica chegou ao Vaticano, que também produziu uma carta crítica ao livro e um convite para um Colóquio em Roma para tratar o livro. Frei Boff, por sua vez, respondeu aos comentários do Vaticano e a seu convite para o Colóquio com uma carta “explicativa” acerca das polêmicas. Não obstante, o Vaticano produziu um documento final e condenação ao livro, cuja resposta do autor, discutindo os pontos do documento, só fora produzida quase dez anos depois, em 1994.

Embora nosso objeto específico seja a fase brasileira do processo, não se pode evitar fazer referência a seu desenrolar, isto é, à fase romana. Com exceção do comentário de Kloppenburg, um artigo de Boff e outro de Carlos Palácio, os outros documentos da polêmica, aqui elencados e outras notas, foram publicados numa edição do Movimento Nacional dos Direitos Humanos - MNDH, chamada “Roma Locuta – Documentos sobre o livro Igreja: Carisma e Poder de Frei Leonardo Boff”, o que favoreceu de maneira excepcional esse trabalho.

Outros documentos da polêmica são importantes, fundamentalmente os artigos de Carlos Palácio e de Kloppenburg que tivemos acesso mediante consulta aos documentos orginais.

Outros instrumentos que nos cabe investigar são as correspondências entre Vaticano e CNBB durante o papado de João Paulo II. Os entremeios de Karol Wojtyla e a Teologia da Libertação em outros momentos, como a abertura da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Puebla, México, em 1979, constantes na edição brasileira.

Das fontes escritas que têm origem na oralidade, cito as entrevistas dadas por Boff desde o processo, em especial entrevista concedida no Programa Roda Viva, da Rede Cultura e agora disponibilizada na internet e a entrevista a cedida à Revista Caros Amigos, em 1997, além dos discursos de João Paulo II em sua passagem pelo Brasil, reunidos em uma edição da Editora Paulinas.

CAPÍTULO I - OS TERMOS DA POLÊMICA, COSMOVISÕES EM CONFLITO

1. Eventos Episcopais e a Teologia da Libertação

O Concílio Vaticano II foi o evento que marcou uma verdadeira ruptura na Igreja Católica.

Após a Reforma Protestante, o Concílio de Trento maximizou de modo bastante substantivo a centralização do poder romano e sobretudo a rigidez na normatização da vida católica, diminuindo a pluralidade em seu interior e fortalecendo a figura do padre. Isto porque o Protestantismo acentua a não identidade da Igreja com Deus, para sua Teologia Deus é tudo e o homem é nada e as igrejas construções humanas, tão miseráveis quanto os mesmo, de onde advém a perspectiva de que não há sacerdotes, os pastores são responsáveis por um rebanho, mas não são *representantes* de Deus.

Pelo contrário, a Igreja Católica se vê como Corpo Místico de Cristo, valorizando a identidade de Deus com a Igreja, o que eleva seus templos a templos sagrados e seus agentes a *representantes* de Deus, o que foi devidamente enfatizado na construção deste novo catolicismo *Tridentino*, como uma ampliação da rigidez e centralização romana (KUNG; 2002:175).

No fim do século XIX, em Roma, deu-se o Concílio Vaticano I, que tinha como propósito analisar e aprovar um total de onze documentos, mas que fora interrompido em 1870 devido à belicosidade do processo de unificação italiana que se deu concomitantemente. Dentre os documentos propostos, somente um foi aprovado, o número 8, que tratava da natureza do cargo do Papa, concebido como sucessor de Pedro e ao qual foi imputada, neste oitavo documento, a chamada “infalibilidade”, considerada nos pronunciamentos *ex-cathedra*, fazendo do Papa, além de poderoso, infalível (KUNG; 2002:177).

Como fica claro, o Concílio Vaticano I em nada rompe com o catolicismo tridentino, ao contrário, o reforça. O Concílio Vaticano II não foi convocado como vontade excepcional da Cúria (algo como o gabinete Papal), mas a partir de um desejo que aparecia em diversos movimentos nascentes em várias partes do mundo e da vontade de um Papa que convocara um Concílio estabelecendo um confronto com muitas figuras importantes, sobretudo na Cúria (Idem:224).

No interior da Igreja Católica o Concílio Vaticano II foi um fato histórico da maior importância. A Igreja, que havia sido um dos mais importantes pilares do tradicionalismo contra a modernidade desde antes da Revolução Francesa até então, abria-se para o mundo e para a modernidade num movimento denominado *aggiornamento* da Igreja, celebrado pelo referido evento.

A Igreja vinha sofrendo transformações, um dos elementos dinâmicos desse processo era a Ação Católica, que redefiniu a presença dos católicos no mundo por meio da aproximação dos leigos e com a incorporação de novas práticas à ação pastoral.

Além da Ação Católica, também é preciso salientar a presença de vários movimentos, de vários tipos, que reivindicavam uma série de transformações na Igreja. Entre eles, é possível citar, por seu vigor e importância, o movimento litúrgico, que questionava o modelo de missa não participativa, toda ela ministrada em latim. Também deve se lembrar do movimento bíblico, a fim de revalorizar a leitura bíblica por parte dos fiéis leigos.

O Concílio Vaticano II corroborou e ampliou tais perspectivas, incorporando um conjunto de demandas, tais como as apresentadas, consideradas avançadas, e parte de seus documentos finais foi considerada bastante progressista. Algumas das principais inovações apresentadas pelo conjunto de documentos emanados do Concílio, foram os que seguem:

1. A Igreja passa a ser entendida como *Ecclesia semper reformanda*, isto é, sempre em processo de renovação;
2. As demais associações cristãs foram reconhecidas como Igrejas³;
3. Uma atitude inovadoramente ecumênica;

³ Essa questão remete à polêmica entre Leonardo Boff e o Vaticano, especialmente Ratzinger, na polêmica em torno do livro *Igreja: Carisma e Poder* e para além dela. Trataremos dessa específica questão no capítulo seguinte.

4. Novo respeito pela Bíblia
5. Culto em vernáculo;
6. Revalorização do laicato com a instituição dos conselhos paroquiais e diocesanos e com sua admissão nos estudos de teologia;
7. Ênfase na Igreja Local e nas conferências episcopais nacionais;
8. Reforma da devoção popular;
9. Integração do paradigma moderno com a admissão da liberdade religiosa, de consciência e respeito aos Direitos Humanos; (KUNG; 2002:227)

No que nos interessa, vale dizer que a Igreja entendida como *Corpo-Clerical*, entendida com a presença passiva dos leigos foi repensada como *Igreja-Povo-de-Deus*, açambarcando de modo participativo, o conjunto dos leigos.

Tendo em vista que a interpretação do Concílio é uma disputa de no interior da Igreja, seria melhor dizer que esses são os pontos destacados na corrente interpretação de seus textos no período pós-conciliar, sem entrar no mérito do significado real do texto, uma vez que este não é nosso foco.

Tais inovações, aliadas a um clima de liberdade no interior da Igreja, promoveram um movimento denominado *Primavera da Igreja* em que nasceram movimentos tão díspares quanto a Renovação Carismática Católica, nos Estado Unidos e a Teologia da Libertação – TL, na América Latina, entre, evidentemente, diversas outras expressões.

O Concílio Vaticano II terminou em 1965 e para 1968 foi convocada a II Conferência-Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medellín, Colômbia. Depois do texto pouco expressivo emanado da I Conferência, ocorrida em 1955, no Rio de Janeiro, um conjunto de teólogos do continente vinha discutindo uma teologia e uma pastoral que respondesse aos problemas do povo da América Latina, especialmente o povo pobre.

A II Conferência do Episcopado Latino Americano depositou todas as suas forças em ser uma tradução do Concílio Vaticano II para a América Latina, o próprio

título do encontro reflete essa preocupação “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio”. Assim o afirma textualmente Dom Paulo Evaristo Arns “Medellín era como o Vaticano [II] traduzido para a América Latina” (ARNS; 2001:237), mas possivelmente Beozzo é mais preciso que o cardeal quando diz que “Medellín refaz, num certo sentido, o Vaticano II e, em muitos pontos, dá um passo além” (BEOZZO; 1993:117).

O importante é dizer que esse novo documento da Igreja, cuja interpretação radical foi largamente divulgada, se amparava no poder simbólico do documento máximo da Igreja Católica em âmbito universal dos últimos séculos, celebrado em todo o mundo. Durante a realização da Conferência, os teólogos mais progressistas, mais afinados com as interpretações dominantes do Vaticano II, normalmente formados na Europa ganharam vantagem no debate por dominarem melhor os entremeios dos documentos do Concílio. Assim, realizaram uma reflexão baseada na pergunta-chave da Teologia da Libertação, segundo Leonardo Boff “Como ser cristão num continente de empobrecidos?” (Apud ROLIM; 1989:166).

Além da específica reflexão teológica acerca desse assunto, a partir da possibilidade de utilização das ciências sociais como instrumento de mediação e leitura do mundo, uma das afirmações do Vaticano II, os teólogos latino-americanos foram buscar uma resposta aos dramas do povo do continente para, a partir desse diagnóstico, realizar um julgamento dessa realidade a partir dos olhos da fé e uma ação condizente com esse julgamento.

Os teólogos da América Latina encontraram na Teoria da Dependência as explicações que entenderam mais condizentes com a realidade do continente. A idéia central era a de que a condição de pobreza do continente não respondia a uma fase de seu desenvolvimento que se superaria com o avanço do capitalismo, mas a uma condição estrutural do capitalismo em sua configuração imperialista em que o subdesenvolvimento de parte do planeta cumpria um papel importante, como se pode afirmar a partir da declaração dos bispos, presidentes dos setores de Ação Social das conferências episcopais, que estiveram reunidos no processo de preparação da Conferência de Medellín, em 1968, em Itapoã - BA:

Dessa concepção do subdesenvolvimento se depreende também que este só se compreende dentro de sua relação de dependência do

mundo desenvolvido. O subdesenvolvimento na América Latina é, em grande parte, um subproduto do desenvolvimento capitalista do mundo ocidental. É um fato estarmos inseridos no sistema de relações internacionais do mundo capitalista e, mais especificamente, em um espaço econômico em torno de cujo centro, na periferia, giram as nações latino-americanas, como satélites dependentes. (Apud DUSSEL; 1997:57)

Em Medellín, os progressistas conseguiram impor sua temática e sua linha no documento final. Ao invés de partir da dogmática para fazer um documento abstrato, doutrinário, os participantes optaram pelo método da Ação Católica, o Ver-Julgar-agir, que partia da realidade para julgá-la aos olhos da fé e atuar nela a partir desse julgamento.

Nesse texto apareceu com força a temática da Libertação, para Serbin (2001:98) “Essa declaração lançou a Teologia da Libertação e a Igreja progressista no continente”, expressando uma posição que não compreende o processo de construção dessa Igreja progressista ou desse cristianismo de libertação, como o chama Löwy. Para este, o documento *Algumas diretrizes para um ideal histórico para o povo brasileiro*, de vários líderes da JUC, de 1960, é, talvez, um dos primeiros exemplos do pensamento do cristianismo de libertação na América Latina (2000:137), demonstrando uma compreensão mais processual do fenômeno da radical mudança da Igreja da América Latina.

Da mesma forma o faz Dom Paulo Evaristo Arns quando afirma que “A Teologia da Libertação viera a público na Assembléia de Medellín, em 1968” (ARNS; 2001: 237).

Um elemento, porém, a ser observado, é que o documento de Medellín, para muitos, não compunha um quadro tão “libertador”, mas que fora interpretado nesse sentido pelos correligionários desta proposta pastoral, articulados em uma eficiente rede de produção teórica, não só teológica, com a produção dos mais variados tipos de materiais, tais como cartilhas e folhetos, além, evidentemente, dos cursos, debates e palestras que visavam debater a realidade latino-americana e a Igreja. Processo no qual se impôs uma leitura “à esquerda” do documento de Medellín.

Bernstein e Politi parecem se inscrever nessa interpretação quando afirmam que a II Conferência “dissera que uma das tarefas da Igreja era apoiar a ‘libertação’ dos povos oprimidos. A própria palavra estava cheia de ambigüidade.” (POLITI;

BERNSTEIN; 1996:204). Mesmo Beozzo aponta que no documento de Medellín apenas “esboça-se a Teologia da Libertação” (BEOZZO; 1993:118). Assim como Enrique Dussel, para o qual, em Medellín, “uma nova teologia se manifesta em estado germinal” (1997:63).

Frei Betto, em seu *Diário de Puebla*, ao entrevistar Luiz Alberto Gómez de Souza, sociólogo ligado à TL, sobre as perspectivas de Puebla, ouve que:

Acho que teremos mais material de apoio do que em Medellín. Desta reunião na Colômbia, apoiávamos apenas em dois textos entre os dezesseis e em algumas frases. O importante, agora, é não ficar preocupado em analisar os textos em si mesmos, mas referi-los à prática da pastoral popular. (BETTO; 1979:110)

O mais importante, nos parece, a partir de Medellín, é a interpretação que se dará ao seu documento. Nesse sentido o importante é lembrar que os teólogos da libertação, as CEBs e o conjunto dos militantes do Cristianismo de Libertação ganham projeção com o aprofundamento dessa Igreja progressista.

As condições de aumento da pobreza e o avanço da ideologia de segurança nacional e suas conseqüências práticas empurravam os progressistas para uma posição de destaque no interior da Igreja e, em alguns países, a uma hegemonia no episcopado nacional.

Além disso, os progressistas contavam com um conjunto de intelectuais bastante laborioso, com um número significativo de pesquisas e financiamento de órgãos europeus como o *Adveniat* e o *Miseror*.

Em 1971, sob a bandeira de Medellín, os progressistas avançavam a passos largos. No Brasil, a Comissão Bipartite, uma comissão secreta, composta por membros da Ditadura Militar e por representantes da Igreja Católica, especialmente bispos, para mediar o conflito entre Igreja e Estado, em reunião em 1971, debateu infrutiferamente a proposta dos partidários do regime ditatorial de que se confeccionasse um documento de interpretação anti-subversiva de Medellín e se distribuísse aos milhares em todas as paróquias do Brasil (SERBIN; 2001:258).

Mas se no Brasil a proposta não foi à frente, algo similar ocorreu no mesmo ano no âmbito da América Latina. Em abril de 1971, na cidade de Itapoã, Bahia, ocorreu um

encontro entre os presidentes de comissões episcopais de ação social de dez países latino-americanos. Segundo Dom Eugênio Sales, o encontro foi fruto da desconfiança que o texto de Medellín suscitava, visando analisar se havia nele algo de errado e, em havendo, para introduzir as correções necessárias.

Para Serbin:

Esse extraordinário documento revelava como os centristas do Celam estavam reagindo às críticas conservadoras contra Medellín, tentando controlar em silêncio seu impacto dentro da Igreja ... Eles repercutiam as conclusões críticas de Medellín sobre dependência, subdesenvolvimento e violações dos direitos humanos. Porém, também buscavam moderar o clero progressista e os objetivos radicais de Medellín, ao defender uma abordagem pastoral mais tradicional ... uma abordagem de cima para baixo para moldar a mudança social na América Latina. (Idem:259)

Há todo um processo de organização do episcopado conservador, que deságua na virada conservadora do CELAM em 1972, com a eleição de Dom Lopez Trujillo como seu Secretário-Geral, embora o Presidente tenha sido Dom Aloísio Lorscheider, progressista. A tarefa mais importante de Trujillo foi combater a Teologia da Libertação e sua luta se fez no seio do episcopado do continente e também no exterior. Em 1975 foi organizado, entre 2 e 6 de março, um *Coloquium* sobre a TL com a intenção de “impedir toda reinterpretação da fé cristã num programa social e político” (Apud BEOZZO; 1993:138).

Se trata de toda uma articulação internacional, com braços especialmente na Alemanha, onde mais de cem teólogos, entre os quais Karl Rahner, J.B. Metz e H. Vorgrimler, em um *Memorandum*, denunciam que:

Multiplicam-se as provas de que a campanha contra a Teologia da Libertação e contra os vários movimentos da Igreja latino-americana que lhe estão próximos, conduzida já algum tempo por influentes grupos da Igreja Católica da República Federal Alemã, assumiu um grau de tão extrema virulência, que nos parece ineludível expressar nosso protesto público e enérgico. (Apud BEOZZO; 1993:138)

O fato é que o conflito no interior da Igreja se acentuava, mas, até então, com pouca interferência de Roma. As coisas se modificam em 1978, com a eleição de João Paulo II.

Antes de avançarmos rumo a uma breve análise do papado de João Paulo II, cabe refletir sobre o nascimento da Teologia da Libertação e a dialética da mesma com o Cristianismo de Libertação, prática social antecedente da TL.

O fervilhar político e eclesiológico dos anos 50 e 60 no catolicismo gerou um influxo “para cima” no interior da Igreja que, como estrutura extremamente autoritária, poderia recusar tal influxo em defesa de sua notória inflexibilidade. No que entendemos, foi esse o mais importante papel do Concílio Vaticano II, menos o de propor uma Igreja voltada para os pobres e mais o de propor uma Igreja aberta, gerando um espaço, na efervescência teológica pós-conciliar, para um entendimento mais crítico de seus textos.

Ao analisar as teses que propõem um roteiro da constituição da Teologia da Libertação, Michel Löwy (2000) vê tanto as que propõem tal roteiro como a tomada da Igreja pelas classes populares como aquelas que enxergam uma iniciativa iluminada dos bispos, com parcialidade. Löwy propõe um movimento duplo em que se insere um movimento ascendente, com raízes na efervescência política e um movimento descendente de abertura por parte da Igreja. Se o fervilhar da crítica social é bastante inteligível, haja vista a crise econômica e política vivida no Brasil e no mundo, mormente a revolta estudantil na França, a abertura episcopal é de mais complexa inteligibilidade.

Aí incidem dois fatores que penso importantes. Um deles é o relacionamento mantido entre João XXIII e a Igreja na América Latina. O Papa camponês, como não podia deixar de ser, era um anticomunista empenhado, preocupado com a Revolução Cubana e a possibilidade de que ela se espalhasse por todo o continente, João XXIII empreendeu uma campanha pela Igreja Latino-Americana, para que a mesma assumisse uma proeminência social no intuito de deter o processo revolucionário pretensamente em marcha.

Essa campanha se destinava em parte à Igreja européia e Estadunidense, vetor no qual se pretendia conseguir dinheiro e principalmente sacerdotes, para cumprir a deficiência crônica de pastores para o povo nos países latino-americanos. O segundo objetivo da campanha era insistir com a Igreja continente latino-americano a assumir um determinado papel na sociedade. Com os recursos que se ia conseguindo dos países

mais ricos, se pretendia que a Igreja reforçasse seu papel social. No entanto, o caminho pelo qual João XXIII via esse combate era o inverso do tradicional, sua insistência, em carta para o episcopado latino-americano, era que a Igreja lutasse por justiça, pois, segundo ele, se não o fizessem, os comunistas o fariam (BEOZZO; 1993).

Assim, se criara uma percepção de luta por justiça como algo positivo para a Igreja e em comunhão com o que propunha o Pontífice. Aqui entra o segundo fator, que foi justamente o Concílio Vaticano II, criando um conjunto que permitiu que um clamor da base subisse às mais altas instâncias da Igreja de nosso continente e se consolidando no texto da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizado em Medellín, Colômbia, em 1968 e no qual a temática da libertação surge com total força.

Se até Medellín essa teologia mais crítica, ou melhor, esse movimento teológico, com todas as dificuldades e oposições, avançava a largos passos, após esse encontro houve a clara percepção, por parte das correntes mais conservadoras da Igreja de que “Medellín havia ido longe demais”, levando a uma disputa tanto no CELAM, capitaneada pelo famoso D. López Trujillo, quanto no Brasil, tendo em linha de frente Dom Lucas Moreira Neves e Dom Eugênio Araújo Sales, desembocando em muitas tensões, entre elas o processo contra Leonardo Boff, iniciado na Arquidiocese do Rio de Janeiro, cujo então Arcebispo era D. Eugênio (BERNSTEIN; POLITI; 1996:205).

Por outro lado, essa movimentação cristã que via a evangelização como ação de libertação, conceito no qual se realiza a perspectiva escatológica, vale dizer, de libertação do espírito do pecado e após a morte, do inferno, se apóia francamente, sobretudo, em sua perspectiva histórica, de libertação dos pobres dos regimes opressores, em sua maioria militares, que assolavam a América Latina, crescia e se constituía não somente como prática, mas também como teologia.

“Dom Hélder foi na frente, fazendo, e Leonardo Boff foi atrás, escrevendo”, assim Rose Marie Muraro (2003), proeminente intelectual da Teologia da Libertação demonstra como os próprios formuladores dessa teoria entendem seu caminho de construção. Possivelmente haja discordância quanto aos nomes abordados, mas dificilmente em relação ao trajeto referido.

Nesse sentido, é de grande valia uma distinção feita por Löwy (2000) entre a Teologia da Libertação – TL e o Cristianismo de Libertação, que é anterior a uma sistematização teológica e ultrapassa seus limites. Aqui se entende, por um lado, uma

Teologia, que só tem força não por esmerada coesão teórica, mas por uma ressonância social que se instala numa rede de práticas e agentes pastorais, cristãos militantes políticos, nas CEBs, num movimento real, concreto, um verdadeiro Cristianismo de Libertação.

A constituição efetiva da Teologia da Libertação é creditada no marco delineador que fora o lançamento do livro *Teología de la Liberación: perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez, 1971, muito embora possa se pensar também no texto final de Medellín como esse marco.

Gutiérrez caracteriza-se por capitanear uma corrente da Teologia da Libertação que não se interessa, ou se interessa muito pouco, em discutir a própria Igreja. Para ele, a Teologia da Libertação não é importante, o importante é a Libertação. Sua teologia baseia-se na premissa de que a mesma é uma reflexão crítica sobre a práxis, que põe a caridade como centro da inteligência da fé, fazendo do compromisso cristão, necessariamente, um compromisso com os pobres.

Para Zilda Iokoi, Gutiérrez aproxima teologia e marxismo por via de uma afinidade eletiva, gerando um terceiro produto. A Teologia da Libertação que nem é uma teologia “pura”, e nem mesmo utopia com a mesma qualidade, mas uma utopia em novas bases, refeita à lógica da fé, matéria-prima da teologia, e é também teologia, orientada sob a perspectiva da ortopraxis, em que o primado da ação militante do cristão sobre a realidade é evidente (1996:212). Löwy (2000:64), citando Pedro Ribeiro de Oliveira, lembra que este sociólogo percebe a religião e a política como dois momentos de uma mesma realidade, rejeitando a idéia de “afinidade eletiva”, ao que Löwy responde com a dilatação do conceito de afinidade eletiva, incluindo uma espécie de “fusão dialética”, açambarcando o complexo relacional entre política e religião no interior da Teologia da Libertação.

Outrossim, Gutiérrez tem uma abordagem da realidade bastante crítica. Sua produção implica uma relação explícita com a revolução social, proposta como ruptura com todas as opressões, em busca da libertação integral. Para tal tarefa, utiliza largamente do instrumental marxista.

Utilizando-se da possibilidade estimulada pelo Concílio Vaticano II, de dialogar com outras ciências no intuito de analisar a realidade social, a ser julgada pelos olhos da fé. A TL utilizou-se do instrumental crítico das ciências sociais, compreendendo a

sociedade a partir da ótica das classes sociais como estrutura fundamental que perpassa toda realidade humana, até mesmo a Igreja.

Assim, a TL ampliou sua criticidade à estrutura de poder na Igreja, correlacionando-a aos nexos de dominação econômica, ampliando a percepção de urgência e radicalidade de uma verdadeira reforma na Igreja. Nesse sentido, o destaque vai para a obra de Leonardo Boff, cuja ênfase está na reflexão sobre o fazer teológico, sobre os meandros de poder na Igreja. A TL foi além de um simples movimento eclesial, mas elaborou uma teologia sistemática que propunha uma ampla reforma na Igreja. O que se propunha era uma reviravolta no modo de “ser Igreja”, condenando a estrutura de poder no interior do catolicismo e colocando novas formas de religiosidade.

Normalmente, tende a se encarar o livro *Teología de la Liberación: perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez, 1971 como a primeira obra efetivamente de Teologia da Libertação, no entanto alguns compreendem que a tese do protestante Rubem Alves, cujo nome foi mudado de *Teologia da Libertação* para *Teologia da Esperança*, mas mantendo um conteúdo libertador, é o primeiro escrito.

Nos aproximamos mais da postura de Dussel que entende a questão da gênese da Teologia da Libertação como uma construção processual, relatando todo um conjunto de iniciativas, encontros, congressos, fóruns dos mais variados, ocorridos entre os teólogos ou encontros eclesiais mais amplos, mas com a participação dos teólogos, em que a Teologia da Libertação foi amadurecendo.

O autor vê no opúsculo de Juan Luís Segundo *Función de la Iglesia en la realidad Rioplatense*, o primeiro escrito de TL (DUSSEL;1997:55), mas se debruça em levantar os movimentos eclesiais que deram origem ao Cristianismo de Libertação⁴, especialmente as seções especializadas da Ação Católica e o MEB.

Quanto às influências teóricas, Dussel (1997:54) assume junto com Löwy a presença dos franceses Jacques Maritain, Emmanuel Mounier (2000:149), assim como a posterior presença do marxismo.

⁴ Dussel não utiliza esse termo, mas fala de uma práxis eclesial anterior à formulação teológica da TL, o que nos permite a utilizar plenamente o termo, na medida em que constituem igual conceito;

Dussel relata a primeira reunião de teólogos convocada pelo CELAM, em 1964, em Petrópolis – RJ e mais três no ano seguinte, em Bogotá, Colômbia, Havana, Cuba e Cuernavaca, México. Em 1966 houve o I Encontro episcopal de Pastoral de conjunto, em Baños, Equador, no ano seguinte o Encontro episcopal sobre a presença da Igreja no mundo universitário, em Buga, Colômbia e a reunião dos presidentes das conferências episcopais de ação social em 1968, Itapoã – BA.

Nos dá, pois, um quadro do processo de reflexão e articulação para o que viria a ser o documento final da Conferência de Medellín, um documento aglutinador das reflexões até então acumuladas.

2. João Paulo II e a reação conservadora

Se o tempo do imediato pós-Concílio foi denominado de *Primavera da Igreja*, Hans Küng também utilizou a expressão de Rahner para designar o papado de João Paulo II de o *Inverno da Igreja*. Ele mesmo, Küng, foi um dos primeiros a sentir a mão pesada da Congregação para a Doutrina da Fé, que condenou escritos seus, levando-o ao limbo dos heréticos (BERNSTEIN; POLITI; 1996.:198; YALLOP; 2007:88; KÜNG; 2002:234).

João Paulo II elegeu-se como uma alternativa entre o conservador Cardeal Siri e o progressista Benelli, que conquistaram a maioria dos votos dos primeiros escrutínios do Conclave de sucessão de João Paulo I (BERNSTEIN; POLITI; *op.cit.*:174). João Paulo II recebeu apoios contraditórios que iam desde a Opus Dei até cardeais progressistas como o austríaco Franz König, principal articulador da campanha e que teve seu trabalho destruído por ocasião de sua saída de sua Arquidiocese e Dom Aloísio Lorscheider, bispo progressista brasileiro (Idem:199).

Pois bem, Karol Wojtyła vinha de uma experiência pessoal bastante negativa com o socialismo, ele era polonês e vivia na dura realidade da Cortina de Ferro, o que se somava à histórica postura Católica de franco anticomunismo. Diante de tal disposição pessoal e de uma correlação de forças francamente conservadora, João Paulo II veio a decepcionar seus aliados de conclave que estavam nos marcos do catolicismo progressista.

Como se saberia depois, a eleição do Papa polonês foi o ponto de partida da reviravolta conservadora na Igreja. João Paulo II iniciou seu papado em combate. Se três foram seus alvos principais, a saber, o comunismo, a Teologia Liberal européia e a Teologia da Libertação, foi sobre os libertadores que se deu sua primeira empreitada. A primeira viagem de João Paulo II foi para o México, para acompanhar-intervir a III Conferência-Geral do Episcopado Latino-Americano, em 1979, na cidade de Puebla (BERNSTEIN; POLITI; 1996:206).

A III Conferência estava marcada para 1978, porém, a morte do Papa João Paulo I impediu que o evento ocorresse na data prevista. Passada a eleição de João Paulo II, em 16 de outubro de 1978 estabeleceram-se rapidamente duas posições no interior do episcopado latino-americano. Um grupo entendia que se deveria realizar a Conferência já em janeiro de 1979, utilizando a estrutura já montada, sob risco de arcar duas vezes com os mesmos custos.

Esse grupo tinha ainda um outro motivador para sua posição, as eleições do CELAM estavam marcadas para março de 1979 e a correlação de forças no momento apontava no sentido de uma provável vitória das correntes progressistas no pleito. O adiantamento do evento garantiria um maior controle dos conservadores sobre o documento que guiaria a Igreja pelos próximos anos, ademais, havia a esperança (que depois foi materializada) de que a presença de João Paulo II contribuísse com uma mudança na correlação de forças para impedir a vitória progressista no CELAM nas eleições que se seguiriam.

A outra corrente, que entendia como mais adequado o adiamento da Conferência era, evidentemente, composta pelos progressistas, interessados em esperar as eleições do CELAM.

João Paulo II preferiu acenar para os conservadores e adiantou o acontecimento, numa tática que impediu a coordenação do evento pelos progressistas, que estavam em vias de assumir, num breve espaço de tempo, o comando da Comissão Episcopal Latino-Americana – CELAM (LIBANIO; 1979:57).

Logo depois da eleição de Wojtyła, o Cardeal López Trujillo, havia ido ao Vaticano, para pressionar o Papa a combater a Teologia da Libertação. Ele era o Cardeal que se tornara ponte direta do Vaticano na América Latina, pois o mesmo não

encontrava eco obediente o bastante nas instâncias episcopais continental ou nacionais em grande parte da América Latina.

Ocorreu, pois, em 1979, o primeiro embate público e de vulto entre progressistas e conservadores no interior da Igreja, em um evento que viria a ser conhecido como a *Batalha de Puebla* (BEOZZO; 1993:225). Os progressistas contavam, em seu favor, com a tradição de Medellín, como vimos, mais de sua interpretação do que do texto em si, e também com um conjunto vasto de teólogos, bastante bem formados e de prestígio público, além de movimentos eclesiais de base, tais como as pastorais e as Comunidades Eclesiais de Base.

Toda a estruturação da Conferência se deu em face da disputa em seu interior, para Bernstein e Politi “se desenrolava uma verdadeira luta política e, dessa vez pelo menos, os rótulos de ‘progressista’ e ‘conservador’ realmente eram adequados” (1996:2005).

O Vaticano trabalhou intensamente para garantir que os conservadores saíssem vitoriosos do evento (LIBANIO; 1979:57; DUSSEL; 1997:93; BEOZZO; 1993:225; ACCATTOLI; 1999:235). E essa imposição se deu de várias formas, entre elas, a imposição da coordenação do evento e da forma organizativa do evento.

O jesuíta João Batista Libanio, na *Introdução* à edição do documento de Puebla (1979:55-80) aponta que a organização do evento tomou o sentido inverso da conferência anterior em Medellín, que reforçou as discussões em plenário.

Um outro importante ocorrido foi o fato de que os bispos não puderam levar ao encontro seus assessores teológicos, um mecanismo mais que evidente de marginalização dos teólogos da libertação da confecção do texto que iria orientar a Igreja latino-americana nos próximos treze anos. Esses teólogos, como dito, desenvolveram uma grande quantidade de pesquisas e reflexões que compunham o quadro das manifestações teológicas das Conferências Episcopais, Dioceses, entre outros, constituindo um verdadeiro braço teológico desses bispos. Ao contrário, foram nomeados teólogos peritos na linha do Vaticano.

Muitos teólogos progressistas foram secretamente a Puebla e se hospedaram em uma casa e realizaram intensas discussões e redigiram muitas contribuições que eram entregues aos bispos à noite ou por vezes de modo sorrateiro durante o evento para alguns bispos. No sábado, 10 de fevereiro, D. Lopez Trujillo flagrou Cardeal Dom

Paulo Evaristo Arns sendo orientado por Leonardo Boff e Jon Sobrino, curiosamente dois teólogos posteriormente condenados pelo Vaticano, pediu a saída dos teólogos e mandou reforçar o esquema de segurança do evento, proibindo inclusive que qualquer documento fosse passado para dentro do evento por qualquer pessoa (BETTO; 1979:110).

O fato é que a participação das alas progressistas na confecção do documento de Puebla foi muito menor do que seu potencial, mas ainda assim, restou um texto crítico, que assumia uma “Opção Preferencial pelos Pobres” por parte da Igreja, uma saída conciliada que atendia tanto aos progressistas, desejosos do protagonismo dos despossuídos, quanto para os conservadores, ansiosos por responder à pobreza latino-americana com uma ampla ação de caridade que focasse os pobres (LÖWY; 2000:124).

A participação direta de João Paulo II na organização e nos rumos de Puebla foi bastante grande. Já no avião para o México, declarou Wojtyła acerca da TL:

Ela não é uma verdadeira teologia. Ela deturpa o verdadeiro sentido do evangelho. Conduz os que se deram a Deus para longe do papel verdadeiro que a Igreja lhes atribuiu. Quando começam a utilizar meios políticos, deixam de ser teólogos. Se é um programa social, então é matéria para a Sociologia. Se se refere à salvação do homem, então é eterna teologia, que tem dois mil anos de idade (BERNSTEIN; POLITI; 1996:207).

João Paulo II proferiu um discurso duro contra a TL na abertura do encontro, o que influenciou decisivamente o texto final, não deixando de ser observado por Libanio que Wojtyła, precisamente em seu discurso de abertura, fora mais citado do que todos os outros Papas juntos (1979:66).

Na abertura da Conferência de Puebla, João Paulo II fez um discurso de uma hora, dividido em quatro partes, sendo que as duas primeiras foram destinadas a evitar uma aproximação da Igreja com a esquerda, por consoante, com a Teologia da Libertação enquanto na terceira demonstra apreço pela justiça social (BERNSTEIN; POLITI; 1996:216).

Parece sintomático que um dos principais mecanismos de disputa no interior da Igreja sejam as interpretações dos documentos e discursos. Logo após proferido, o discurso de João Paulo II passou imediatamente a ser disputado.

Mesmo com o desalento com que os progressistas ouviram as primeiras partes do discurso, ao fim do discurso Dom López Trujillo, líder conservador, perguntou triunfante a Dom Hélder Câmara, importante liderança progressista, o que achara do discurso, ao que respondeu “Magnífico!”, Monsenhor Oscar Romero, Arcebispo de El Salvador, também progressista assim afirmou: “sinto-me confirmado em minhas posições.” (Apud BETTO; 1979:59-60).

Leonardo Boff sublinhou que João Paulo II, na primeira parte de seu discurso apresentou, como aspectos principais, “reservas e desconfianças” (BERNSTEIN; POLITI; *op.cit.*:216), enquanto Gutiérrez afirmou que “Parece-me importante que o Papa tenha anunciado o valor evangélico da defesa dos direitos humanos, não como uma operação temporária mas como uma missão intrínseca da Igreja” (Apud Idem:217).

De um modo geral, o que operou de forma importante essa releitura foi o discurso de Dom Aloísio Lorscheider depois do discurso do Papa e antes do começo dos trabalhos. Para Betto “o Arcebispo de Fortaleza retomou os temas principais da alocução papal dentro de um enfoque mais adaptado à nossa realidade” (1979:63).

Os conservadores organizaram uma estrutura para influenciar a cobertura jornalística do evento no sentido de fazer entender a presença e discurso de João Paulo II como condenação à Teologia da Libertação (Idem:56). Mas acerca do discurso de Dom Lorscheider, a imprensa não deixou de perceber que houve boicote.

Enquanto ao fim dos discursos conservadores eram distribuídas cópias à toda a imprensa, ao fim do discurso de Dom Lorscheider não havia cópias, só entregues mais tardes e em poucas cópias, insuficientes para a imprensa, pois, os conservadores “ficaram indignados, comentando que o presidente do CELAM havia deturpado as palavras do Santo Padre” (Idem:63), observando que essa divisão ocorreu também no episcopado do Brasil.

Os conservadores trabalharam no sentido de garantir um desfecho mais favorável do que em Medellín e seu trabalho foi facilitado pela equipe romana que contribuiu decisivamente.

Nesse sentido, quando ao Cardeal Baggio, então Presidente da Congregação para a América Latina, foi perguntado sobre quais os pontos de Medellín foram condenados no discurso papal, este respondeu:

Ele se referiu a uma interpretação 'reduzida' de Medellín. Nesta reunião foram elaborados documentos sobre dezesseis temas, mas parece que a atenção de muitos só se fixou nos textos sobre Justiça e Paz. Pretendeu-se que Medellín tivesse centrado seu interesse apenas nesses pontos conflitivos. E houve exagerada deformação de Medellín, como se quisesse levar a Igreja a certos métodos de violência e de luta. Só uma leitura parcial, tendenciosa de Medellín, pode levar a isso. (Apud BETTO; 1979:67)

Trujillo, que havia organizado uma conferência de bispos em Roma em 1976 com vistas a pensar táticas de combate e à Teologia da Libertação e, para tal fim, articulara com bispos alemães, a arrecadação de uma boa soma de dinheiro, assunto do conhecimento do novo Papa, foi um dos protagonistas da organização da Conferência de Puebla (BERNSTEIN; POLITI; 1996:206).

Pouco antes da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Trujillo escrevera a Dom Luciano Duarte em tom belicoso:

Prepare seus aviões e seus bombardeios. Precisamos de você hoje mais do que nunca e você tem que estar na melhor forma possível. Acho que precisa treinar como treinam os pugilistas antes de entrar no ringue para o campeonato mundial. Que os murros sejam evangélicos e bem desfechados. (Apud Idem:205-206)

Algo muito próximo do que pensara aconteceu, uma disputa ferrenha que deixou marcas profundas no episcopado latino-americano. Se antes de Puebla havia articulações mais ou menos ordenadas, depois do evento pode-se demarcar mais claramente as duas correntes em disputa, os conservadores e progressistas. Observando que isso não altera a realidade de que a maioria do episcopado continua entre os moderados, que se move de acordo com as circunstâncias de para a corrente que melhor responde a suas necessidades pastorais.

Mas se mesmo com toda essa intervenção romana, que foi desde a escolha de uma data estratégica para o setor conservador, passou pela escolha da coordenação do evento, dividida em três, dois dos quais opositores veementes da TL, até o impedimento de participação dos teólogos, ainda foi possível a produção de um texto relativamente progressista, é possível prever o que poderia se dar sem a intervenção vaticana, um texto que atendesse plenamente aos anseios dos mais radicalizados teólogos e bispos.

O texto de Puebla e, sobretudo a afirmação da *Opção Preferencial pelos Pobres* são encarados como expressões radicais de uma Igreja progressista não por força intrínseca do texto em si ou mesmo da afirmação de preferência, mas mais a partir da interpretação destes nas obras, nas falas, isto é, nas práticas e discursos dos agentes desse Cristianismo de Libertação (LÖWY; 2000:124). A idéia da libertação fica menos vinculada à libertação das estruturas sócio-históricas, ganha um caráter mais abrangente, no conceito de *libertação integral*, mas também ganha mais espaço e “pervade todo o documento” (LIBANIO; 1979:70).

Na década de 80, convergiram vários fatores que apontaram para a estratégia ofensiva do Vaticano. A experiência nicaragüense, de um estado revolucionário, socialista, em que a Igreja se imiscuía organicamente, através de seus membros adeptos da Teologia da Libertação, assustou profundamente Wojtyla, era a “prova” de que a TL levava inexoravelmente [sic] a um posicionamento à esquerda na agudização da luta de classes. Além disso, o acordo de João Paulo II, celebrado com Ronald Reagan, Presidente estadunidense, muito ligado às redes clandestinas de comunicação e ação da CIA, no esforço anticomunista, partidário da linha dos que viam todos os críticos como comunistas, ia de vento em popa (BERNSTEIN, POLITI; 1996).

Então o Vaticano lança uma imensa campanha contra a Teologia da Libertação que teve três vetores de atuação: o controle do governo na Igreja, o controle dos “representantes” de Deus e o controle das idéias;

Todos os três vetores são separados para fim de análise, mas na prática foram um todo orgânico indissociável:

O controle do governo na Igreja consiste na alocação estratégica dos aliados e oponentes na geografia da Igreja do Brasil. É nesse item que se encontra explicação para a substituição de Dom Hélder Câmara, na Arquidiocese de Recife por, Dom Luciano Duarte, Arcebispo que desmanchou as pastorais, lutou contra as CEBs e tudo o que Dom Hélder tinha construído e que possuía um caráter progressista.

Também aqui se pode ver a motivação da divisão da Arquidiocese de São Paulo que esvaziou o poder de Dom Paulo Evaristo Arns.

O controle dos “representantes de Deus” se estabelece, evidentemente, na política de nomeação do Clero que, tradicionalmente seguia o caminho Núncio⁵-Conferência Nacional-Papa e que muda a metodologia cortando a instância intermediária, numa clara política de “normalização” do clero aos interesses vaticanos (DUSSEL; 1997:117; LÖWY; 2000:216; HERVIEU-LÉGER; 1999:297; BERNSTEIN; POLITI; 1996:468; KUNG; 2002:443; BEOZZO; 1993:279; YALLOP; 2007:207; WANDERLEY; 2007:226; FLEET; 1981:92)

Para se ter um exemplo do imbricamento dos vetores de controle, quando se condena um teólogo eminente da Teologia da Libertação, em conjunção com a realidade de que o Vaticano passa a nomear somente os mais leais à vontade vaticana. Fica exposto um largo movimento de auto-censura por parte de todos aqueles que expectam ascender na hierarquia da Igreja.

Nesse sentido é quer vamos encontrar também a intervenção em diversos seminários, interferindo na formação dos futuros padres, eliminando os não alinhados e formatando os mais suscetíveis. Em tudo esse ponto se relaciona organicamente com o próximo mecanismo de controle apresentado.

O controle das idéias é um vetor importantíssimo da estratégia da Santa Sé. A intervenção em Puebla não foi o bastante, posto que os progressistas lograram interpretar largamente o documento a partir de seu prisma, o da libertação. Assim, há uma enxurrada de iniciativas para frear um movimento intelectual “de libertação” que dialoga com a ação dos cristãos na realidade brasileira e que faz da Igreja o principal fermento das lutas populares nas mais diversas áreas, mormente nos movimentos comunitários, movimento contra a carestia e novo sindicalismo.

As ações de controle se dão de forma intensa na intervenção em editoras católica, em diversos seminários, com enquadramento de vários deles, inclusive operando patrulha ideológica nas Universidades Católicas.

Quando João Paulo esteve no Brasil, em 1980, questionou Dom Paulo Evaristo Arns acerca do estado do marxismo na PUC-SP. D. Paulo ficou perplexo com a pergunta e Dom Mauro Morelli interveio oportunamente solicitando ao Pontífice para que ele pudesse responder, ao que o Papa deferiu de pronto:

⁵ Embaixador do Papa;

Pra o Senhor perceber o alcance da influência do marxismo no Brasil, na universidade, eu vou lhe dar uma visão um pouco pictórica disso. Quando o jovem entra na faculdade, no 1º ano ele é um trotskista furioso. No 2º ano ele abranda um pouco, é apenas marxista. No 3º ano ele já adere ao socialismo. No 4º ele vira capitalista. No 5º ele sai e vai explorar o povo (SYDOW; FERRI; 1999:300).

Mas o lado mais duro de tal vetor é a política de processos contra teólogos. No começo dos anos 80, o destaque vai para o processamento quase concomitante de Gustavo Gutiérrez, um dos fundadores e Leonardo Boff, um dos principais formuladores da Teologia da Libertação.

3. Teologia e Cristianismo da Libertação Brasil

Compreendemos de pleno que a realidade não é um conjunto de paralelos que se desenvolvem, em que um movimento leva a outro que leva a outro. Em nossa temática, essa compreensão nos leva ao fato de que a Teologia da Libertação não é um desenvolvimento isolado da Ação Católica, mas que nasce de uma realidade complexa em que incidem uma tal quantidade de fatores absolutamente inapreensível.

Não obstante, se é verdade que uma imensidão de elementos incidem na construção do Cristianismo de Libertação, também é verdade que a obsessão por elencá-los todos nos levaria inexoravelmente à inércia e que não é absurdo, à ciência, admitirmos que alguns fatores incidem mais indiretamente do que outros. De modo que entendemos adequado pensar a Ação Católica e a formação da CNBB e CELAM como elementos diretamente relacionados ao Cristianismo de Libertação, embora muitos outros fatores também participem desta realidade, alguns oblíqua e outros diretamente, como a pobreza latino-americana, sobre a qual entendemos que não se faz necessário discorrermos longamente.

Pois bem, para a apresentação do catolicismo contemporâneo cabe pensarmos sua construção a partir do Centro Dom Vital, centro de convergência desse novo catolicismo conservador, mais imbricado com a realidade brasileira, cujo flerte com o integralismo se fazia público e notório.

Para Jackson de Figueiredo, líder desse conservadorismo católico, a revolução era tão:

... contrária à felicidade humana, à vida em sociedade que, para combatê-la, é necessário pregar-se, não já a contra-revolução, mas o contrário da revolução. Ora, é isso o que não se pode fazer sem uma doutrina que compreenda esse ‘contrário da revolução’ em todas as ordens da atividade espiritual, em todos os domínios da vida em sociedade. (FIGUEIREDO Apud MANOEL; 2008).

Logo após a construção do Centro Dom Vital, deu-se a instituição da Liga Eleitoral Católica, que tinha por missão “analisar” os candidatos aos mais variados cargos para anunciar os que estavam em acordo com as doutrinas católicas e denunciar os que as transgrediam (FARIAS, 1997).

Tal atuação da Igreja, mais em contato com a realidade em seu entorno do que a precedera, levou um membro deste mesmo setor conservador, o integralista D. Hélder Câmara, a revitalizar no Brasil a Ação Católica, posteriormente com forte influência do Padre Lebreton, Jacques Maritain e Emmanuel Mounier, no intuito de levar a Igreja a atuar no seio da sociedade em suas diversas expressões (LÖWY; 2000: 230-255).

A Ação Católica era estimulada e organizada em seções especializadas, mormente Juventude Agrária Católica, Juventude Estudantil Católica, Juventude Independente Católica, Juventude Operária Católica e Juventude Universitária Católica (JAC, JEC, JIC, JOC e JUC), também se relacionavam com os sindicatos rurais, com o Partido Democrata Cristão – PDC e com o Movimento de Educação de Base – MEB, cuja sustentação conceitual era dada pelas reflexões do educador Paulo Freire, que muito viria a influenciar a Teologia da Libertação.

Paralelamente e imbricado com esses movimentos, nascem também os círculos bíblicos e o movimento litúrgico, isso não só no Brasil, mas em vários lugares do mundo, cujo fervilhar em que se enredam todos esses elementos e a Teologia Liberal e que vai desaguar na convocação do Concílio Vaticano II, que introduziu uma significativa quantidade de inovações na vida católica.

Esses movimentos de Ação Católica avançam rumo a uma aproximação com a esquerda. Em determinado momento de radicalização política, membros da JUC, insatisfeitos com a tutela da Igreja que limitava o posicionamento político enquanto estivessem em um movimento no interior da Igreja, decidiram fundar uma instituição autônoma, não vinculada à Igreja, a Ação Popular – AP, de linha marxista-leninista.

Havia uma escalada à esquerda que, segundo Francisco Whitaker, vinha desde a influência mais moderada de Jacques Maritain, que normalmente levava à social-democracia até a perspectiva mais crítica do Padre Lebret e do socialismo personalista de Emmanuel Mournier, ou seja, a uma militância socialista (LÖWY, *op.cit.*:237).

A movimentação transformadora que fervilhava nesses grupos nascentes, se expressava com grande radicalização na Ação Católica Especializada e já começava a se apresentar na forma de Comunidades Eclesiais de Base – CEBS. Todo esse processo contestador tinha fundamento na própria conjuntura de crítica que se dava em nível mundial, não obstante a especial situação de agudização da luta política no Brasil, cujo agravamento evidente foi o golpe militar.

O Igreja do Brasil dera um passo rumo à colegialidade com a instituição da primeira conferência nacional de bispos de todo o mundo, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e do Conselho Episcopal Latino-Americano - CELAM, instituídos em 1952 e 1955, respectivamente, ou seja, antes do Concílio, sendo que o CELAM foi fundado na I Conferência-Geral do Episcopado da América Latina, realizada no Rio de Janeiro.

Ambas as criações tiveram decisiva influência do bispo Dom Hélder Câmara, que deixara o integralismo rumo a uma Teologia do Desenvolvimento, e se engajara no projeto de constituir uma maior autonomia às Igrejas do Brasil especificamente e da América Latina, em geral.

No entanto, no interior da Igreja, mais precisamente, em sua correlação de forças interna, o conservadorismo era largamente majoritário até a década de 60. No processo de oposição às reformas de base, que desaguou no golpe militar, um dos principais eventos de movimento de massas legitimando-o foi justamente uma passeata organizada pelo padre Patrick Peyton, a *Marcha com Deus pela Família e Liberdade*, numa posição de explícito aos setores que preparavam o golpe militar.

Por ocasião do golpe militar, em 1964, houve intensa disputa na CNBB acerca de qual deveria ser a manifestação da entidade acerca do evento, uma primeira versão foi escrita, realizando um verdadeiro rompimento entre religião e o estado, mas essa versão não foi aprovada, sendo publicada sim uma declaração de apoio ao golpe militar. Os golpistas foram saudados pela Igreja:

Em resposta às expectativas gerais e ansiosas do povo brasileiro, que viu a marcha acelerada do comunismo na direção do poder as forças armadas intervieram a tempo, e impediram o estabelecimento de um regime bolchevique em nosso país ... Ao mesmo tempo em que agradecemos a Deus, que respondeu às preces de milhões de brasileiros e nos libertou do perigo comunista, estamos gratos, também, aos militares que, com sério risco de vida, se ergueram em nome dos interesses supremos da nação. (Apud LÖWY; 2000:140)

Mas não demora e a Igreja começa ver modificar sua correlação de forças interna, as forças progressista ganham espaço em detrimento dos conservadores. Ainda na década de 60 os dominicanos se engajam na rede de apoio à Aliança Libertadora Nacional – ALN, organização de guerrilha liderada por Carlos Marighela, então considerado maior opositor do regime. Vários outros grupos católicos se engajam na oposição, num intenso fervilhar, ainda mais no nível do laicato do que no nível hierárquico.

O apoio dado pela hierarquia ao regime militar foi se esvaindo até a franca oposição. A igreja se tornou a principal adversária do regime militar (LÖWY; 2000:144;) liderada por D. Paulo Evaristo Arns, como afirma com propriedade Farias (1998:20) “A Arquidiocese de São Paulo nos anos 70 transformou-se, de fato, no principal núcleo de resistência ao regime ditatorial instalado no país desde 64...”, tese também advogada por Serbin (2001:321).

Todo esse movimento da Igreja Católica, de pilar do regime ao seu pior inimigo, não se deu, no entanto, de maneira homogênea. Houve resistência e divisão, explicitada enfaticamente nas condutas dos dois bastiões da Igreja no Brasil: D. Paulo Arns, Arcebispo de São Paulo nas décadas de 70 e 80, figura ilustre dos progressistas, e D. Eugênio de Araújo Sales, Arcebispo do Rio na mesma época, liderança dos conservadores.

Mas de fato, junto com essa nova posição política, a Igreja modificou-se também em sua correlação de forças interna. Em 1974, Dom Ivo Lorscheider foi eleito presidente da CNBB, estabelecendo a hegemonia dos libertadores no interior da Conferência Episcopal mais importante, por seu número de representados e estrutura, de toda a América Latina.

A CNBB, grande parte das mais importantes Ordens Religiosas, em especial a Franciscana e conseqüentemente as maiores editoras católicas da América Latina, a

Conferência dos Religiosos do Brasil, além da imensa rede de pastorais e CEBs espalhadas pelo Brasil. Essas são algumas das mais importantes instituições no catolicismo no Brasil dominadas pelos progressistas.

A disputa no interior da Igreja do Brasil não cessou, os conservadores fazem a disputa na CNBB e na maioria das instituições. O grande aliado dos conservadores nesse processo foi o Vaticano, dele emanaram as admoestações que iriam normalizar a Igreja do Brasil. Em 1980, João Paulo II visita o Brasil e sua passagem se inscreve no interior desse processo.

Não é possível estabelecer um tom único para a relação entre o Vaticano e a CNBB no pontificado de João Paulo II, mas é possível dizermos que há uma predominância de conflitividade.

Para Beozzo, a transição entre os anos 70 para os anos 80 na relação entre o Vaticano e a CNBB foi também a transição entre uma fase de apoio e estímulo para uma fase em que as palavras-chave são contenção e intervenção. Também aponta como outra característica o fortalecimento das oposições no interior da CNBB, no intento de rever sua linha de trabalho (BEOZZO; 1993:213).

É preciso primeiro pontuar alguns elementos de conflito mais pontual, não necessariamente nascidos no pontificado de João Paulo II, mas levados a cabo por ele. Um dos principais conflitos nessa categoria foi acerca da idéia da CNBB de criação do “Tribunal Internacional dos Direitos Humanos” que, depois de consultas à Santa Sé, se transformou na idéia da criação de “Jornadas Internacionais por uma Sociedade superando as dominações”. A idéia era co-patrocinada pela CNBB e pelas conferências episcopais do Canadá, Estados Unidos, França, Federação das Conferências Episcopais da Ásia, o Conselho das Conferências Episcopais da Europa, a Comissão Internacional dos Juristas das Conferências Episcopais Européias e a Coordenação Ecumênica de Serviços (CESE) do Brasil.

Lançado em 1976, o projeto recebeu imediato apoio de mais de mil universidades, entidades, associações de pequeno porte ou prestígio internacional, além de outras conferências episcopais, como da Alemanha e Bélgica, entraram para o programa.

Em 1977, em uma carta sem timbre ou assinatura, o Vaticano enviou comunicado à CNBB proibindo a iniciativa por entender que tal não poderia ser feita por uma

conferência episcopal nacional pois não seria esta não estava no raio de amplitude de sua competência.

A Comissão Representativa da CNBB aprovou, por 29 votos a 1, para que se dialogasse com Roma para a continuação do projeto. Realizado o contato, foi marcada para o ano seguinte reunião entre a Comissão Pontifícia de Justiça e Paz e a CNBB no ano seguinte.

Com esta intervenção romana, ficava clara a intenção de conter a CNBB e sua articulação internacional. Na verdade, a Igreja do Brasil ocupara um espaço deixado vazio pela Pontifícia Comissão Internacional de Justiça e Paz que, depois de um início entusiasta e brilhante ... começou a marcar passo. (BEOZZO; 1993:217)

Em 1978, o diálogo resultou em definitiva proibição do projeto. Dom Cândido Pandim, embora se submetendo às determinações de Roma, não deixou de reafirmar a legitimidade do mesmo perante a assembléia da CNBB:

... Não nos consta realmente que haja preceito da Igreja ou orientação conciliar proibindo que Conferências Episcopais convidem outras a promover uma reflexão comum. Ao contrário, a própria Santa Sé aprovou o Estatuto da CNBB que inclui, entre as finalidades de nossa Conferência “manifestar solicitude pela Igreja Universal, através da comunhão e da colaboração com a Sé Apostólica e com outras Conferências Episcopais. (Apud Idem:218)

Também foram proibidas diversas missões internacionais dos bispos Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Pedro Casaldáliga e Dom Hélder Câmara (Idem).

Na questão da liturgia também foram muitas as desavenças. Destaque para o Diretório Litúrgico da CNBB, aprovado em 1977, que tinha como missão impulsionar o processo de inculturação, isto é, de assimilação do caldo cultural popular nas celebrações. Afirmava o Diretório os textos e ritos da missa em vigor não correspondiam ao modo de expressão e à vivência religiosa própria do povo.

A Congregação do Culto Divino, em Roma, no entanto, entendeu que era sua a prerrogativa de aprovação ou rejeição do Diretório e informou que:

...do Brasil chegaram a esta Congregação observações sobre o novo texto e críticas à excessiva liberdade concedida às Igrejas particulares, favorecendo assim o aparecimento de novos abusos ou permitindo a difusão de uma teologia de tipo "popular", perigosa para a fé. (Apud BEOZZO; 1993:220)

Em 1979, apesar dos esforços, o "Diretório" foi reprovado por Roma. Além dos aspectos propriamente litúrgicos alegados no rechaçamento da proposta brasileira, também foram colocados outros problemas, tais como a falta de precisão do conceito de grupo popular ou povo simples, o perigo do uso da liturgia para fins sócio-políticos, excessiva liberdade criativa dada ao celebrante, tendência a humanizar e vulgarizar a celebração.

Em 1980, a CNBB aprovou em votação (162 votos a favor, 26 contra, 6 com emendas e 5 em branco) por continuar negociando. Mas o Vaticano manteve a posição afirmando que "A liturgia não deve descer ao povo, mas o povo deve ser elevado à liturgia" (Idem:221). Novamente a CNBB optou por manter o diálogo e um novo texto foi feito, a quatro mãos, que ficara tão descaracterizado que foi reprovado pelo episcopado brasileiro.

Ao fim das contas, os bispos do Brasil ficaram sem o Diretório, ficando à mercê dos ditames litúrgicos de Roma.

Ainda em se tratando de liturgia, merece destaque a criação da "Missa da Terra Sem Males", aculturação da cultura indígena em um culto católico, cujo mote era o mito indígena Guarani da Terra sem Males, lugar em que não se conheceria doenças opressão ou morte. A primeira "Missa da Terra Sem Males" foi concelebrada por cinquenta bispos, sua melodia foi composta por um indígena e a poesia que realizava a narrativa do culto era de autoria de Pedro Terra e D. Pedro Casaldáliga, os mesmos autores da também inculturada "Missa dos Quilombos", musicada por Milton Nascimento. A "Missa dos Quilombos" foi celebrada pela primeira vez em 1981, no dia 20 de novembro, dia nacional da consciência negra.

Ambas as missas foram proibidas pela Congregação do Culto Divino, que afirmou que a celebração eucarística não deve conter reivindicação de qualquer grupo humano,

mas deve ser somente em memória da morte e ressurreição de Cristo (BEOZZO; 1993:223).

A relação do Vaticano com a CNBB sofre uma transição entre os anos 70 e 80, que vai uma relação com problemas pontuais para um conflito mais amplo. Primeiramente, é preciso lembrar que a Conferência de Puebla teve uma participação ativa do episcopado brasileiro, o maior do continente. De tal forma que podemos dizer que a ação do Vaticano na Conferência foi também uma ação contrária à linha que o episcopado brasileiro queria impingir ao texto de Puebla.

No ano seguinte à Conferência, 1980, João Paulo II realizou uma viagem à América do Sul. Em sua rota, o Brasil era a principal parada.

Sua relação com a Igreja do Brasil no período de viagem foi tão contraditória quanto possível, mas algumas linhas gerais apontavam já aquele momento como o divisor de águas do relacionamento com a Igreja do Brasil. O conflito deixou de se localizar em questões pontuais para permear toda a relação Vaticano-Igreja do Brasil, especialmente com a CNBB.

No interior da Igreja, as expectativas eram muitas em face da visita de João Paulo II, nos mais variados grupos, anseios díspares. No encontro com os operários em São Paulo, os favelados no Rio de Janeiro, com os camponeses em Recife e os indígenas em Manaus, confirmou apoio às causas de justiça levadas à cabo pela Igreja do Brasil, sem deixar de alertar que a luta de classes não era o método adequado para a luta cristã.

A respeito da CNBB, em um discurso que chamou de “A CNBB é a Igreja”, afirmou que:

Não posso esquecer o caráter quase pioneiro desta Conferência. Ela nasceu, já com esse nome de Conferência dos Bispos, no longínquo 1952, uma das primeiras do mundo a se constituir, muito antes que o Concílio Ecumênico Vaticano II pusesse em nova luz a doutrina da colegialidade episcopal e preconizasse justamente as Conferências Episcopais como expressão peculiar e órgão particularmente apropriado dessa colegialidade.

Ao longo destes 28 anos – não há quem não a reconheça – procurou cumprir uma missão e realizar uma obra conformes com sua natureza própria: possibilitar o encontro e o diálogo dos Bispos cada vez mais numerosos no país.; facilitar a convergência da ação pastoral, graças

sobretudo ao planejamento e a uma pastoral de conjunto que forma desde o início a preocupação dominante na CNBB. Ser um órgão capaz de representar com a maior autenticidade possível o episcopado brasileiro junto a outras instâncias, sem excluir a civil. (JOÃO PAULO II; 1980:257-258)

Esse discurso foi pronunciado em Fortaleza, um dos últimos eventos do Papa no Brasil, depois de 11 dias de viagem no país, acompanhado sempre do presidente da CNBB, D. Ivo Lorscheider. Diz-se, inclusive, que João Paulo II reescreveu seu discurso a caminho de Fortaleza, abrandando-o significativamente.

Criou-se pois, uma expectativa positiva, no meio progressista, em relação ao Vaticano, dissipada no fim do mesmo ano com a carta enviada individualmente a cada bispo do Brasil, com diversas críticas à Igreja do Brasil.

Quase na sequência, a CNBB recebe carta do Secretário de Estado do Vaticano, D. Agostinho Casaroli, com várias admoestações. Em tom de desaprovação da linha até então adotada, a carta aponta diversas “recomendações”, entre elas está a orientação da diminuição de presbíteros e especialistas nas Assembléias, a reorientação para os assuntos “*ad intra*” Igreja e a constituição da Comissão Episcopal de Doutrina.

A imprensa e a opinião pública entenderam a carta de Casaroli como uma desaprovação da caminhada pastoral da CNBB. Em fevereiro de 1981, na abertura da XIX Assembléia da CNBB, corria a informação de que Dom Luciano Cabral Duarte, arcebispo de Aracaju e Vice-Presidente do CELAM, um dos principais nomes do episcopado conservador, iria propor a renúncia da direção da entidade, em face da desaprovação papal da linha adotada.

Dom Ivo relatou sua ida ao Papa e a explanação que fez ao mesmo, acerca da recepção da carta de Dom Agostinho Casaroli na opinião pública. Dom Ivo entregou ao Papa um dossiê com as várias notícias referentes ao documento que apareceram na imprensa.

Por fim, Dom Ivo relatou a discordância do Papa com a interpretação corrente acerca da carta e leu um telex de apoio que acabara de receber de João Paulo II:

... Renovando expressão de minha fraterna confiança e invocando do Espírito luz e conselho para vossa grande responsabilidade eclesial, estou certo que continuareis generosamente empenhados na vossa grande missão, com zelo de pais e pastores do rebanho a vós confiado, no sentido da verdadeira colegialidade e daquele espírito de fraterna comunhão manifestado durante minha recente grata visita pastoral ao dileto Brasil, em precioso serviço ao povo de Deus para revigoração de sua fé e coerente prática da vida cristã, e contribuindo sempre para integral participado progresso da vossa nobre nação e maior bem de todo o querido povo brasileiro. (BEOZZO; 1993: 236)

Esse era o tom da relação com o Vaticano, no aprofundamento das sanções e das intervenções, mas sem jamais permitir uma ruptura. Mas o processo de ataque à TL foi também um processo de acúmulo de forças: “Em suas viagens, o Papa Wojtyla tinha atacado repetidas vezes, a teologia da libertação, mas 1984 fora escolhido como o ano em que seria desencadeado a ofensiva final da Igreja contra ela” (BERNSTEIN; POLITI; 1996:418).

No mesmo ano foram desferidos dois potentes ataques, a condenação de Leonardo Boff, preparada dois anos antes na Arquidiocese do Rio de Janeiro, como veremos, e a *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, documento papal que criticava duramente a Teologia da Libertação.

CAPÍTULO II - A POLÊMICA

1. Cronologia da polêmica e apresentação de seu personagem central

1. 1982 – Lançamento do livro “Igreja: Carisma e Poder”.
2. 01/1982 – Edição “Pergunte e Responderemos”. Dom Estevão Bettencourt critica o livro;
3. 02\1982 – Recensão de Urbano Zilles, oficialmente assumida pela Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé. Boletim da Revista do Clero;
4. 12\02\1982 - Carta de Frei Leonardo ao bispo auxiliar do Rio de Janeiro Dom Karl Josef Romer, Presidente da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé;
5. 12\02\1982 - Carta de Frei Leonardo Boff ao Cardeal-Arcebispo do Rio de Janeiro Dom Eugênio de Araújo Sales;
6. 12\02\1982 - Carta-informação de Frei Leonardo Boff ao Cardeal Joseph Ratzinger, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé em Roma;
7. 25\02\1982 - Carta-resposta do Cardeal Dom Eugênio de Araújo Sales a Frei Leonardo Boff;
8. 03\1982 - “Esclarecimento”, texto de Boff acerca da recensão de Urbano Zilles assumida pela CADF-RJ; Revista Boletim do Clero;
9. S\D - Segunda carta de Boff a D. Romer;
10. 24\03\1982 - Carta de D. Romer a Boff;
11. 03-04\1982 – Artigo de Dom Boaventura Kloppenburg criticando Leonardo Boff “Nosso Frei Leonardo Boff”; Revista *Communio*;
12. 04\1982 - “Por que mantenho integralmente minha crítica ao livro Igreja: Carisma e Poder”, réplica de Urbano Zilles em face do “Esclarecimento” de Boff; Revista Boletim do Clero;

13. 04\1982 - “Por que o livro de Leonardo Boff, Igreja: carisma e poder, não é aceitável? (Na fé, um não ao livro; todavia uma palavra de confiança no homem de fé); Revista Boletim do Clero;
14. Revista Grande Sinal 36 (1982) - Tréplica de Boff à réplica de Zilles;
15. 06\1982 - Resposta de Frei Leonardo Boff a Romer: “mística e não mistificação”; Revista Eclesiástica Brasileira;

Passemos, então, à apresentação do personagem central da polêmica em tela, Leonardo Boff, autor do livro objeto da recensão.

Leonardo Boff, descendente de imigrantes italianos, nasceu em Concórdia, Santa Catarina, aos 14 de dezembro de 1938. estudou o primário e secundário em Concórdia-SC, Rio Negro-PR e Agudos-SP, Filosofia em Curitiba-PR e Teologia em Petrópolis-RJ. Em 1959 ingressou na Ordem dos Frades Menores, franciscanos. Na Universidade de Munique-Alemanha fez seu doutoramento em Teologia e Filosofia em 1970..

Durante 22 anos, foi professor de Teologia Sistemática e Ecumênica em Petrópolis, no Instituto Teológico Franciscano. Professor de Teologia e Espiritualidade em vários centros de estudo e universidades no Brasil e no exterior, além de professor-visitante nas universidades de Lisboa (Portugal), Salamanca (Espanha), Harvard (EUA), Basel (Suíça) e Heidelberg (Alemanha).

É *doutor honoris causa* em Política pela universidade de Turim (Itália) e em Teologia pela universidade de Lund (Suécia), tendo recebido também vários prêmios no Brasil e em outros países do exterior, em função de sua luta em favor dos Direitos Humanos.

De 1970 a 1985, participou do conselho editorial da Editora Vozes. Neste período, fez parte da coordenação da publicação da coleção *Teologia e Libertação* e da edição das obras completas de C. G. Jung. Foi redator da *Revista Eclesiástica Brasileira* (1970-1984), da *Revista de Cultura Vozes* (1984-1992) e da *Revista Internacional Concilium* (1970-1995).

Desde seu segundo livro, *Jesus Cristo, Libertador*, publicado em 1971, Boff esteve sob vigilância do Vaticano e em 1979, mesmo ano de Puebla, convidado a uma

entrevista com o secretário papal Jérôme Hamer, que o interpelara sobre a questão dos pobres e da Teologia da Libertação, assim Boff descreve o encontro:

Ele vem, senta e diz: "A tua igreja pediu um diálogo. Quem fala aqui é o responsável pela doutrina, não quero dialogar, só quero testar se a tua fé é verdadeira ou não. Primeiro, como referência: o que você acha do Vaticano II?" Eu disse: "O Vaticano II foi um extraordinário concílio pastoral". E ele: "Erro, não é pastoral, é doutrinário. Esse é o teu erro, considerar que esse concílio adaptou a Igreja ao mundo moderno, não adaptou nada! Ele tem de ser lido na óptica do Vaticano I, como doutrina, e você não faz isso". Aí puxa uma pasta com todas as minhas cartas. "Na carta tal, você diz isto, pior, você subscreve" – porque eu sempre subscrevi, com um certo humor franciscano, *frater theologus minor et peccator* (irmão, teólogo menor e pecador). "Você escreve isto, você é pecador mesmo?" Eu respondo: "Está escrito, admiro que o senhor não se considere um pecador". E ele: "Eu sou autoridade, não cabe a mim apresentar-me como um pecador". Digo: "O senhor é um cristão". Lembrei o famoso sonho de São Jerônimo, em que ele aparece no Céu e Deus lhe pergunta: "Quem é você?" Jerônimo diz: "Teologus sum traductor sum" – sou teólogo, sou tradutor da Bíblia. E Deus: "Não, não conheço". Até que Jerônimo acerta: "Cristianus sum". Então, Deus lhe diz: "Sim, cristianus sum peccator sum". E aí Deus o acolhe. Perguntei ao cardeal: "O senhor esqueceu o sonho de São Jerônimo?" Pois ele respondeu dizendo: "Eu estive no Brasil, conheço o teu país, e vocês cometem um erro fundamental que é pensar a partir da prática. Isso não existe, isso fazem os marxistas, não os cristãos. Os cristãos pensam a partir da tradição, a partir do magistério da Igreja, a partir dos documentos oficiais. E vocês tentam dialogar com a ciência a partir da realidade. Então, vocês não fazem teologia, vocês são menores, não têm seriedade no discurso". Eu: "Bom, se não tenho seriedade, por que o senhor me chama aqui, por que questiona os meus textos?" Até o ponto em que ele diz: "Eu conheço o Brasil, aquilo que vocês fazem nas comunidades eclesiais de base não é verdade, o Brasil não tem a pobreza que vocês imaginam, isso é a construção da leitura sociológica, ideológica, que a vertente marxista faz. Vocês estão transformando as comunidades eclesiais de base em células marxistas, que, mais do que rezar e militar a palavra de Deus, aprendem a guerrilha. Por isso, vocês, quando começam a conversar, dizem: 'Como vai a luta?' Está vendo? A luta. E, para nós, isso quer dizer como vai a vida, não é?" (Portal da Revista Caros Amigos, consultado em 25/10/2007)

Assim se deu o primeiro encontro Boff - Vaticano, mas que não emanava de um processo doutrinário e sequer era feito por sua instância máxima, mas se tratava de uma ação intimidatória não-pública.

Como dito, seus escritos foram acompanhados um a um pelo Vaticano. Sua ênfase sempre recaía sobre a metateologia, isto é, sua atenção fora especialmente sobre as condições de produção da teologia e análise crítica da Igreja. Assim, além dos vários livros sobre os assuntos mais variados, Boff também publicou, nos onze anos seguintes à publicação de seu primeiro escrito, diversos artigos, ensaios e outros sobre a Igreja e suas relações e poder. Esses escritos foram reunidos em 1982 em um livro: *Igreja: Carisma e Poder*.

2. O livro *Igreja: Carisma e Poder* e a polêmica em torno do mesmo

Para poder falar sobre o processo que incidiu sobre o livro *Igreja: Carisma e Poder, Ensaio de Eclesiologia Militante* – ICP, de Leonardo Boff é preciso entendê-lo minimamente. O livro é uma coletânea de artigos, sendo que somente dois, do total de treze, são inéditos.

O livro em questão é uma obra dirigida à Igreja, a pensá-la à luz das opções de Igreja que se desenvolviam nas dioceses progressistas, é um verdadeiro exemplo de uma das principais características de Leonardo Boff como teólogo. Sua ênfase na metateologia, uma teologia que pensa a si mesma e seus meandros.

O livro começa por analisar as *Práticas pastorais e modelos de Igreja* (1), pensando a relação “Reino-mundo-Igreja” e os modelos de relacionamento existentes. Passa então, o texto, a analisar as *Práticas teológicas e incidências pastorais* (2), aqui, Boff exercita sua perspectiva de que a TL é reflexo da práxis da Igreja na América Latina, mas que também exerce sobre ela uma reflexão fundamental, além de pensar as outras teologias em tendências e relacioná-las com a vida da Igreja.

O teólogo chega então a pensar *A Igreja e a luta pela justiça e o pelo direito dos pobres* (3) em que reflete sobre o papel específico de cada agente religioso, hierarquia, religiosos e leigos e garante uma legitimidade teológica a essa práxis mergulhada na vigilância contra o reducionismo do politicismo. A quarta parte do livro é inquietante, *A questão da violação dos direitos humanos dentro da Igreja* (4) coloca uma questão nevrálgica na medida em que pensa tal tema não pela ótica legalista dos que resumiriam tal questão aos escândalos sexuais, mas à luz do direito de opinião, de decisão, questionando o alijamento dos leigos das esferas de poder. Não obstante, Boff se

pergunta em seguida se *O poder e a Igreja podem se converter?* (5) e responde que sim, a partir da “refontalização no sentido evangélico de autoridade, despojando-se de todo ‘poder-dominação’”.

A sexta parte *O catolicismo romano: estrutura, sanidade, patologias* (6), uma das mais polêmicas, em que reside a discussão sobre a relação católicos-protestantes, um dos (talvez o) centro da contradição Boff-Santa Sé. Na seqüência, Boff ruma refletindo *Em favor do sincretismo: a produção da catolicidade do catolicismo* (7) e pensa a relação entre cultura e religião, em um capítulo de pouco questionamento doutrinário.

Quando discorre sobre as *Características da Igreja numa sociedade de classes* (8), Boff recorre ao conceito de “Modo de produção religioso”, decorrente da teoria da trocas simbólicas de Bourdieu, citado pelo autor, mas que está dentro do bojo dos métodos marxistas de análise, também um dos centros da polêmica.

Então o autor passa focar a questão das CEBs no *A comunidade eclesial de base: o mínimo do mínimo* (9), em que o autor trabalha o que são e a que vieram as CEBs, mas avança em busca das *eclesiologias subjacentes às comunidades eclesiais de base* (10) em que se chega á questão da eclesialidade das CEBs, isto é, sua relação com a Igreja institucional.

Quando Boff coloca o seguinte questionamento *É justificada a distinção entre Igreja docente e Igreja discente?* (11) é impossível não lembrarmos da tão propalada (e aqui, irrecorrível) influência de Paulo Freire e sua pedagogia sobre a Teologia da Libertação, pois sua lógica do educador-educando e educando-educador se coaduna de modo evidente com o espírito do texto de Boff, cujo capítulo apresenta um subtítulo denominado “*Docens e discens são duas funções e não duas frações na Igreja*”.

A penúltima parte: *Uma visão alternativa: a Igreja sacramento do Espírito Santo* (12) tem uma relação mais orgânica com o último *Uma estruturação alternativa: o carisma como princípio de organização* (13), sendo que aquele trata de modo mais geral da pneumática⁶ e sua intrincada relação com a realidade da Igreja enquanto este se debruça sobre os carismas⁷ propriamente ditos. Aqui se fecha o sentido geral do livro.

⁶ Campo da teologia que reflete sobre o Espírito Santo.

⁷ Os carismas são dons conferidos pelo Espírito Santo aos fiéis para a edificação da Igreja. Há carismas considerados extraordinários, cujo exercício é acentuado nos movimentos pentecostais, tais como o “dom de línguas”, “dom de cura”, “dom de milagres”, etc, e carismas ordinários, que podem ser considerados como aqueles que se situam tais como talentos como traquejo para falar, para lidar com burocracia, etc.

Quando o mesmo afirma no próprio título *Igreja: Carisma e Poder*, trata-se justamente a tensão entre esses dois princípios, um que se centra sobre o poder dos cargos e o autoritário poder que a estrutura de poder da Igreja a eles confere e outro, no qual Boff se inscreve, que propõe a organização da Igreja tendo como fundamento as potencialidades de cada cristão, ordenado ou não.

Vejam, Leonardo Boff não era só um teólogo, trabalhava na Editora Vozes, onde coordenava vários trabalhos, que iam desde a edição da Revista *Eclesiástica Brasileira*, como da seção brasileira da internacional *Concilium*. Além disso era assessor da CNBB e sua rotina era um turbilhão de cursos, palestras, conferências, além de escrever seus próprios livros, muitos, diga-se de passagem. Vê-se que a proeminência do teólogo se alcançava uma perspectiva bastante grande, projetando suas idéias e o movimento de que ele fazia parte, o Cristianismo de Libertação, em todo Brasil.

Mas Boff era também um padre e como tal estava sob o governo de um bispo, determinado pela geografia de sua sede⁸. Como Boff era sediado em Petrópolis, o bispo a quem Leonardo se remetia era o da Arquidiocese do Rio de Janeiro, Dom Eugênio Sales.

O bispo do Rio era um grande adversário da Teologia da Libertação no Brasil. Depois de um começo de carreira relativamente progressista no nordeste, Dom Eugênio, na Arquidiocese do Rio de Janeiro (SERBIN; 2001:131), virara um ícone e referência do conservadorismo católico no Brasil, contrastando com o arcebispado contundentemente progressista de Dom Paulo Evaristo Arns, em São Paulo, cuja ênfase na defesa dos direitos humanos e investimento na denúncia contra a ditadura militar é reconhecida internacionalmente e indelével marca do referido bispo.

Começamos pelo primeiro elemento da polêmica, a recensão de Urbano Zilles e da Comissão Arquidiocesana de Doutrina. A Arquidiocese do Rio, que sempre guardou reticências mil em relação aos pensamentos de Boff, partiu para o ataque por ocasião da publicação do livro *Igreja: Carisma e Poder*, pela Editora Vozes, em 1982. Um

Como os carismas aparecem vigorosamente nas cartas de Paulo, a organização da Igreja a partir dos potencialidades de cada um é assim creditada a uma organização a partir do “princípio paulino”, enquanto a ênfase no poder é denominado “princípio petrino”, ou seja, ligado a uma tradição vinda de Pedro, que é considerado, pela Igreja, como primeiro ocupante do cargo papal;

⁸ A única exceção para tal regulação é para os militantes da Opus Dei, movimento agraciado com uma prelazia pessoal, ligada diretamente ao Papa, assim, nenhum membro da Opus Dei responde ao bispo de sua diocese, mas tão somente à sua organização;

processo foi aberto para analisar o livro através da então recém-criada Comissão Arquidiocesana para a Doutrina Fé, presidida por Dom Karl Josef Romer.

A primeira atitude a Comissão, foi encomendar uma apreciação do livro pelo teólogo Urbano Zilles, então Professor da PUC-RS, que viria a ser estampada no *Revista Boletim do Clero* de fevereiro de 1982 e assumida de pleno pela Comissão, que aproveita para apontar, em nota que acompanhou a publicação da análise, que:

O primeiro propósito da recensão não é colocar em jogo a intenção subjetiva de um autor, mas compara com a fé apostólica da Igreja a doutrina pessoal de um teólogo e seus verdadeiros ou falsos argumentos (CADF-RJ, Apud MNDH, 1985:13).

Há um claro propósito de desmerecimento do autor na nota, uma vez que nega a organicidade de sua teologia com um corpo teórico mais amplo, a TL e um movimento real também mais amplo, o Cristianismo de Libertação.

Embora, talvez, um pouco extensos, optamos por trazer alguns trechos dos documentos da polêmica:

O livro apresenta aspectos altamente positivos... contudo manifesta certa continuidade de uma tendência desde *Jesus Cristo Libertador*. Reassume a atitude da teologia liberal protestante do século XIX como a de A. Von Harnack, A. Ritschl, Schleiermacher e outros. Isto se manifesta já na introdução ao primeiro capítulo quando fala “da emergência de uma Igreja que nasce das bases populares”. Poderíamos perguntar: a Igreja nasce de Cristo e dos apóstolos ou simplesmente do povo de hoje? É, então, o Jesus histórico apenas um membro do povo? E o que se entende por povo? Não faz a hierarquia parte do povo? O ponto de partida da teologia em pauta é, a rigor, o ponto de vista pessoal. Os representantes da “teologia liberal” protestante queriam, com grande capacidade de sentimentos e afetos, destruir o dogma, colocando novos. Viam no NT um Jesus amigo dos homens, o artista, o revolucionário, o existencialista, o mestre de uma mensagem ética e nada mais. Jesus era descrito como representante de uma religião da interioridade, da humanidade e da moralidade, salientando-se suas qualidades humanas para nelas encontrar os vestígios de sua divindade. A teologia liberal protestante reagira contra uma teologia tradicional que estava tão fascinada pela divindade de Jesus que quase esquecera sua humanidade. Mas nesta reação a teologia passou a outro extremo, reduzindo-se a uma antropologia, i.é, passou a falar do homem simplesmente a partir do homem, sem dar maior significação à singularidade histórica de Jesus para situações históricas posteriores. Esta problemática parece-me estar presente também neste livro de

Boff. Percebe-se, geralmente, uma tendência muito forte para “liquidar” a Igreja Institucional. Parte do pressuposto de que a Igreja Institucional, que aí existe, nada tem a ver com o Evangelho. Nela tudo é mentira e ilusão. Deve ser desmascarada e desmistificada. Boff mostrou-se um mestre da desconfiança. Só teoricamente vê os ministérios hierárquicos como um carisma importante. A ordem é insignificante para o A. Na própria história da Igreja, segundo o autor, só teria havido lugar para santos submissos (p. 181). Esquece que desde S. Paulo, passando por Francisco de Assis até nossos dias, também houve santos revolucionários (CADF-RJ, Apud MNDH, 1985:13).

O autor trabalha para comprometer Boff não somente em eventuais equívocos teológicos, formulações mal resolvidas ou contrárias à Igreja, mas coloca em questão algo mais profundo, a própria fé. Ou seja, não se trata desta ou daquela formulação teológica, mas a própria intenção de que o texto de Boff vem imbuído, de um modo geral, advogando a tese de que Boff propõe um Jesus não divino, meramente propositor de uma ética.

Não obstante, Zilles não permite que se escape pela possível argumentação de um mal entendimento do livro em questão, pelo contrário, afirma que Boff segue essa linha teológica que propõe Jesus não divino, em conformidade com o a teologia liberal protestante, desde o livro *Jesus Cristo Libertador*, o primeiro livro de Leonardo Boff.

Defende que o livro em tela “manifesta uma certa continuidade de uma tendência desde *Jesus Cristo Libertador*” que comunga de alguns pressupostos da teologia protestante liberal, que via “no NT⁹ um Jesus amigo dos homens, o artista, o revolucionário, o existencialista, o mestre de uma mensagem ética e nada mais.”¹⁰ (Idem) Aqui se perfaz um caminho dos mais conhecidos quando o assunto é o combate à Teologia da Libertação, sua desqualificação como “sem espiritualidade”, ou na já citada citação do Papa de que a TL “não é uma verdadeira teologia”, afirma-se o acento da TL na práxis como redução à mesma, esvaziado-a de significado espiritual.

Zilles é duro em sua escrita, afirma que Boff advoga que na Igreja “só teria havido lugar para santos submissos”, se esquecendo, segundo Zilles, de que desde São Paulo

⁹ Novo Testamento – abreviatura do original;

¹⁰ Grifo meu;

até São Francisco de Assis, também houve santos revolucionários (CADF-RJ, Apud MNDH, 1985:14).

Tal estratégia vai ao encontro do posicionamento das peças nesse complexo xadrez. Isso porque os portadores principais do capital simbólico da Igreja Católica, o Papa e a Cúria, foram os mais interessados no combate a TL. E se o poder de Boff, de certo modo também residia no poder simbólico do mesmo como representante de Deus, sacerdote ordenado contra os capitalistas, tomados no senso comum católico a partir da velha tradição da condenação dos capitalistas por usura, contra as instâncias da Igreja os pólos desta equação se invertiam, ele era só um padre, contra “a” Igreja, um bispo carrega consigo um poder simbólico bastante mais denso, também como participante do governo a Igreja controla uma instância da mesma, no caso a Arquidiocese, e neste caso, especificamente, também a labuta é contra um Cardeal cuja posição na Igreja é ainda mais privilegiada.

Quando se caracteriza a TL como uma não teologia, seus agentes como sem espiritualidade, na verdade o que se faz é apontar um caminho de saída, uma resposta para o enfrentamento da crise social. A esta, a TL responde com luta proponente de uma nova sociedade enquanto as correntes conservadoras opõem a oração, a introspecção. Tal afirmativa emana de uma visão intuitiva da crise social, que aponta para a “mudança individual” das pessoas para desembocar em uma mudança social, ao contrário da leitura marxista de um modo de produção que gera pobreza e que produz, por derivação ou afinidade eletiva, o conceito de “pecado social”, elaborado por Lebrecht e de pronto assumido pela TL, ou melhor, sendo um de seus constituintes.

O Concílio Vaticano II não apontou univocadamente para o rumo da libertação, ele só criou uma liberdade experimentativa para o afloramento dessa perspectiva a partir da realidade mesma da latino-américa e da ação dos agentes pastorais na sociedade e Igreja. Assim, a TL não foi o único fruto da Primavera da Igreja, mas talvez o mais importante até a década de 80. Nesta década, a investida conservadora, e com grande força no Brasil, começa a investir numa resposta mais espiritualista à sociedade. E nesse bojo também se insere a Renovação Carismática Católica - RCC, que havia tentado uma aproximação com a TL na década anterior, mas rompe com a TL, não gratuitamente em 1978, ano de eleição de João Paulo II (LACERDA, 2006). Curiosamente, o estado em que a RCC é mais organicamente ligada à Igreja institucional é o Rio de Janeiro e Dom Eugênio, seu principal apoiador (SOUSA; 2005).

Zilles afirma que Boff “Parte do pressuposto de que a Igreja institucional, que aí existe, nada tem a ver com o Evangelho. Nela tudo é mentira e ilusão. Deve ser desmascarada e desmistificada.” E que sua análise da religião se dá não de uma perspectiva teológica, mas gramsciana, à semelhança do já condenado Hans Küng.

Está aí apontada, por lógica, também a condenação de Boff. A oposição que se estabelece do mesmo com a Igreja institucional e não com o modelo vigente da mesma logra desqualificar a opinião de Boff, reafirmando na assimetria da disputa, pois afirma a oposição entre Boff e “a” Igreja, na qual a desvantagem do teólogo é notória.

O A. apresenta quatro modelos de Igreja ... critica o segundo modelo porque a Igreja aparece como uma Igreja *para* os pobres e não tanto *com* os pobres e *dos* pobres, realizando-se numa relação com os poderes estabelecidos e não com os movimentos emergentes (reformadores, inovadores, revolucionários). Critica o modelo da Igreja como sacramento da salvação (Vaticano II: *Lumen Gentium*) porque a relação com os pobres se relaciona *a partir dos ricos*, da prática burguesa. Enfim decide-se o A. por uma Igreja *a partir dos pobres*. Este modelo é o mesmo que o anterior, ou seja, apenas muda o ponto de vista. Teologicamente tem as mesmas fraquezas. Parece apenas ser questão de oportunismo histórico pois “são as classes populares, novo sujeito histórico emergente, que, provavelmente, decidirá os destinos da sociedade futura”. Em outras palavras, se os ricos não mais têm a segurança do poder, cabe passar rapidamente para o lado dos pobres (p. 27). A Igreja, que segundo o A. antes partia dos ricos, agora parte dos pobres para dirigir-se a todos, não mudou, pois, o modelo, mas apenas a classe social de apoio à hierarquia. Assim nenhum dos quatro modelos caracterizados toca a questão fundamental: a Igreja a partir de Cristo que transcende classes sociais, por sua *missão universal*. Aliás, parece que a descrição dos quatro modelos nada tem a ver com o que o A. escreve sobre “a correta articulação: reino-mundo-Igreja” (p. 16-17).

O autor se torna dogmatista sempre que se refere à Igreja institucional. Através de simplificações universais de gabinete só a vê do lado dos ricos.

Esquece que a preocupação pelos pobres existiu na Igreja de todos os tempos, que até foi uma das preocupações do fundador da ordem franciscana. , há aí, sem dúvida uma “heresia” na análise da realidade histórica e social, que também na América Latina é bem mais diferenciada. Chavões, “a pobreza que Deus não quer” (p.39), não resolvem. Deus não quer a miséria que avilta a dignidade humana, mas quer pobres, pois estes são bem-aventurados. Ademais pode questionar-se o pressuposto deste tipo de análise, pois, não é evidente se as estruturas são causas ou apenas efeito de uma situação social de classes na América Latina. (CADF-RJ, *op.cit.*:15).

A recensão argumenta então que a escolha dos pobres como foco privilegiado da ação da Igreja apenas reverte o pólo de uma mesma lógica, isto é, a de uma Igreja excludente que opta pela classe dominante. Segundo Zilles se trata de uma tática oportunista que Boff defende para a Igreja, uma vez que Leonardo afirma que “são as classes populares, novo sujeito histórico emergente, que, provavelmente, decidirá os rumos da sociedade futura” e reclama que o autor critica os modelos de Igreja que não os pretendidos pela “Teologia do Cativo e da Libertação”, fazendo com que o fiel pense que este é o único possível e desejável (CADF-RJ, 1985:15).

Na verdade, Zilles não se opõe, neste ponto, a uma interpretação social baseada no conceito de classes sociais, o que faz é desconsiderar esta realidade para efeitos da ação da Igreja. A Igreja, afirma, tem uma “Missão Universal”, que transcende as classes sociais. Aqui se dá, ao nosso ver, um ecletismo intelectual, ao mesmo tempo que se admite uma teoria que explica a sociedade baseada no modelo de classes sociais, não aceita os desdobramentos naturais dessa teoria. Não necessariamente, na teoria da sociedade de classes, há a pressuposição de determinações, mas os condicionamentos são inescapáveis. As possibilidades de ser-no-mundo, sem nada responder à sociedade de classes é algo dificilmente defensável.

Quando analisa a proposição de Boff de que a teologia tradicional é expressão do *Depositum Fidei*, Zilles recorre a Popper para chamar a tese de Boff de “asneira”. Ainda aponta que o problema da renovação da Igreja é, sobretudo, um problema de conversão interior, recorrendo a argumento similar ao tratamento dado à crise social.

Voltamos à tese que expusemos acima. A Teologia da Libertação tem uma visão histórica dialética. Para que não caiamos no mar de tratamentos que a história recebe por vários teólogos da libertação, resumamo-nos a Boff. Em seu livro “Teologia do Cativo e da Libertação”, o autor aponta como vê a questão da história.

Para Boff, nosso sistema econômico é uma construção humana, contraditória, baseada na exploração do homem sobre o homem, o papel da Igreja e dos militantes cristãos é apontar no horizonte uma transformação social radical que resolva as contradições que conhecemos, sem tergiversar em afirmar que o sistema que se deve apontar é o socialismo.

Ao se forjar o novo sistema, por sua natureza de construção humana, estará o mesmo, permeado de novas contradições opressoras do ser humano e não pode

novamente a Igreja e os militantes se calarem, mas lutar pela superação daquele novo sistema. Para Boff, essa é a dinâmica infinita da história na terra, a Igreja aponta sempre uma maior realização do homem como aproximação escatológica, isto é, do Reino de Deus. Mas como construção humana, far-se-á sempre uma nova realidade superável, pois que construtora de novas opressões, novas contradições.

Essa é a dinâmica do cativeiro e da libertação, como processo infindo (BOFF:1998). Nesse sentido, Boff se aproxima das correntes históricas que romperam com a “Filosofia da História” marxista que ensaiava uma idéia de fim da história no comunismo, mas sem abandonar o método dialético, que aponta os condicionamentos sociais e a ação social como determinantes para o processo de transformação social.

Zilles, ao contrário, embora aceite a realidade das classes, não compreende suas raízes a partir dos processos de condicionamentos e ação social, vê nas nuances individuais a saída para problemas sociais, faz coro com os tradicionais que apontam que o problema está na raiz dos males, o pecado individual, o mal a ser combatido. Essa interpretação torna as transformações históricas reféns unicamente das subjetividades. Ou seja, o mundo mais caminha em determinado sentido na medida que mais as pessoas vão se convencendo, uma a uma, que aquele é o melhor sentido se que atue sobre eles, condicionamentos e forças sociais.

Por fim e em consonância com o acima dito, afirma que:

Não se pode negar que na raiz histórica do povo latino-americano há também o problema de não querer trabalho, mas emprego, de querer enriquecer de uma só vez (loterias, jogo do bicho etc).

Aqui, lembre-se que essa recensão não é pessoal, mas endossada pela CADF-RJ e aponta uma contradição que vemos como a mais essencial, isto é, uma discordância da raiz da pobreza.

A TL se funda na idéia de que há um “pecado social”, estrutural, ao qual deve se opor o verdadeiro cristão, este pecado social é a exploração derivada do capitalismo. Ao se desmontar tal idéia, não há mais embasamento para a militância libertadora. Se o problema da pobreza reside, não no “empobrecimento”, processo causado pela exploração de outrem, como pressupõe Boff, mas da preguiça e da avareza do povo latino-americano, mudança estrutural nenhuma poderia isso resolver, se trata mais de

um problema interior, melhor combatido com o empreendimento de uma ação de conversão do que de militância.

Na Teologia da Libertação, o pobre é tomado primeiramente como o ponto de partida do processo teológico por dois motivos. Primeiro porque a Teologia da Libertação representa uma inversão do método teológico, enquanto os tradicionais partem dos princípios abstratos, doutrinários, enfim, ortodoxos, para, com base neles, se relacionar com a sociedade, os libertadores partem da práxis social, para refletir sobre como o cristão deve se posicionar socialmente, ortopráxis. Nesse sentido é que entendemos a pergunta-base de toda a construção da Teologia da Libertação, formulada por Leonardo Boff; “Como ser cristão num mundo de empobrecidos?” (Apud ROLIM; 1989:266). Para a Teologia da Libertação, é na interrogação da realidade concreta que o teólogo formula sua teologia.

Para se partir da realidade é preciso entendê-la, é preciso de uma teoria de entendimento da realidade para poder julgá-la adequadamente, a teoria encontrada foi o marxismo. Löwy lembra que o marxismo utilizado pela Teologia da Libertação jamais fora um marxismo ortodoxo, estruturalista, mas aproximava-se das correntes humanistas dentro do marxismo. Em uma perspectiva mais ampla da relação entre centro e periferia do capitalismo, utilizou-se a Teoria da Dependência, enquanto para a compreensão dos meandros da exploração na sociedade, se lançou mão de autores como Marcuse, Goldmann, Ernst Bloch entre outros (1991).

A utilização crítica do marxismo permitiu aos teólogos da libertação incorporar questões não propriamente de classe, mas que constituem opressões reais, tais como a questão dos negros, indígenas, de gênero, dos deficientes físicos, idosos, entre outros. O conceito de explorado amalgamou o proletariado, na medida em que o conceito inclui uma realidade do antagonismo de classes e um pressuposto caminho de sua superação e o pobre, figura bíblica, também identificado com o explorado (na visão da TL), incorporado dessas novas perspectivas de exploração. Na América Central, os teólogos da Libertação tornaram essa amálgama conceitual um termo sintético: o pobretariado (LÖWY; 2000:124).

Por último, é preciso dizer que na Teologia da Libertação, o pobre aparece, não só como realidade material que empurra o cristão para o engajamento social e a superação de uma condição de exploração, mas também como sujeito das transformações da sociedade e da Igreja. Por afinidade com as concepções atuais da história, o pobre

aparece como sujeito histórico e não mais como objeto da ação de outrem. Na sociedade ele atua para transformar sua própria condição e na Igreja, a Teologia da Libertação tem como meta um retorno à socialização dos bens sagrados, uma desarticulação da estrutura religiosa institucional, isto é, de agentes religiosos altamente especializados, que dominam os bens da salvação daquela proposta religiosa. A meta a ser alcançada é a de Igreja-comunidade, em que todos participam decisivamente, os agentes religiosos são escolhidos pela comunidade, enfim, uma Igreja de baixo para cima.

Para os conservadores, os pobres aparecem diferentemente. Em primeiro lugar, sua teologia vem *a priori* da realidade, a mensagem divina é imutável, independe da realidade de sua produção. A Igreja não deve pautar-se nas classes sociais, mas dela deve emanar uma mensagem universal, a Igreja deve estar aberta a todos e sua mensagem não deve pautar-se pelas contradições sociais. Especialmente a Igreja deve evitar quaisquer leituras que levem à luta de classes.

A superação da pobreza material está justamente na conversão de toda a sociedade que, agora investida de uma perspectiva, combaterá a pobreza por meio da caridade. Não obstante, a ausência da mesquinhez, egoísmo e preguiça nessa nova sociedade catolicizada, impedirá o retorno da pobreza. Como afirma o teólogo Urs von Balthasar “Na realidade, as situações poderão ser injustas, mas em si mesmas não são pecaminosas; pecadores serão os que têm a culpa dessas situações e as permitem podendo eliminá-las ou melhorá-las” (Apud DUSSEL; 1997:92).

Mas a questão do pobre, para os conservadores, é, antes de tudo, a questão da:

... pobreza evangélica, a das bem-aventuranças – bem-aventurados os pobres em espírito, isto é, aqueles que (possuindo ou não bens materiais) têm o coração desapegado dos bens e interesses terrenos (Apud ROLIM; 1989:269)

A pobreza é uma condição espiritual, não uma condição concreta a ser superada, mas uma realidade interna a ser alcançada. Devem todos, mesmo os ricos, serem pobres de espírito, permitindo uma harmonia de classes sem transformação das condições concretas de exploração. Como visto na citação de Zilles, a condição do pobre material é creditada às suas deficiências pessoais, também nos debates da Conferência de Puebla, alegou-se inclusive como causa da pobreza a índole do povo pouco afeita ao trabalho (BETTO; 1979:102).

Dessa discordância emana grande parte da polêmica entre a Teologia da Libertação e seus opositores. As correntes progressistas no interior da Igreja nos países de língua hispânica do continente se autodenominam “Igreja dos Pobres”, no sentido de afirmarem os pobres como ponto de partida teológico e organizativo da Igreja. Kloppenburg, em seu livro “igreja popular” afirma que “A Igreja Popular é uma nova seita”, pois, para ele a Igreja é uma só e surge de Jesus Cristo, e não das bases.

Este aspecto espiritual, exclusivizado no discurso dos opositores à TL, aparece como tema central de seu debate. Faz-se, então, uma ponte com a recusa da análise marxista e ao mesmo tempo, do que chamam de Igreja Popular, uma vez que esta emana da luta de classes e, portanto, filha das categorias marxistas e ambas as recusas vêm em nome do espiritual e do transcendente.

O tema do pobre, pela ênfase do espiritual e do bíblico, desempenha a função latente de unificar o discurso anti-TL. Da mesma forma que este mesmo tema, em sua dupla dimensão básica, espiritual e sócio-econômica, é o pensamento unificador do discurso da TL (ROLIM; 1989:270).

Essa dubiedade permitiu a confecção do documento final da Conferência de Puebla com a famosa “Opção Preferencial pelos Pobres”. O conjunto dos bispos “toma precauções que tornam ambíguas muitas de suas afirmações” (GUTIÉRREZ; 1979:166).

Na interpretação de Puebla pode-se dizer que libertadores e conservadores falam língua distintas, para os libertadores o conceito de pobre acentua o aspecto sócio-econômico, como na definição de Jorge Pixley e Leonardo Boff: “São os que sofrem de fundamental carência econômica. São os que estão privados dos bens materiais necessários para uma existência digna” (Apud WANDERLEY; 2007:26). Pobre é sujeito religioso e político e ser cristão implica necessariamente uma opção radical por Jesus, gerando um compromisso inalienável de amor pelos pobres, gerando a trilogia Cristo-Justiça-Pobres (Idem:28).

Para os conservadores os pobres materiais são objeto de caridade e os verdadeiros pobres o são de espírito e a conceituação da TL é ideologizada, matizada no marxismo e leva inexoravelmente à violência. Nesse sentido é que o próprio Ratzinger se pronuncia tornando, por sua posição, institucional a posição dos conservadores:

A análise marxista de história e da sociedade foi considerada como a única de caráter científico. Isso significa que o mundo aparece interpretado à luz do esquema da luta de classes e que a única opção possível é a escolha entre capitalismo e marxismo ... O conceito bíblico do pobre oferece o ponto de partida para a confusão estabelecida entre a imagem bíblica da história e a dialética marxista. (Apud DUSSEL; 1997:105)

Leonardo Boff não tarda a reagir e em 12 de fevereiro de 1982 envia carta ao bispo auxiliar do Rio de Janeiro, Dom Karl Joseph Romer, Presidente da CADF-RJ, afirmando sua “surpresa e perplexidade” em saber de tal recensão por ocasião da leitura do Boletim da Revista do Clero. Leonardo afirma que “a referida recensão está eivada de erros, imprecisões e graves imputações” que, em seu entender, destroem o objetivo de esclarecimento proposto. Nessa linha, argumenta que não põe em dúvida intenção da CADF-RJ, mas lamenta o conteúdo da recensão e solicita publicação de sua resposta no mesmo espaço da crítica de Zilles (Apud MNDH, 1985:18).

Boff começa dizendo que Zilles “padece de graves erros de leitura da letra” de seu texto, começando pela questão dos santos, acerca da qual Zilles afirma que, para Boff, “só teria havido lugar para santos submissos”, quando o livro traz a seguinte passagem “quase a totalidade dos santos *modernos*¹¹ (nos quais se realizou plenamente o monopólio hierárquico) são santos do sistema...”, gerando uma dupla deturpação, a que reduz “só”, quando se afirma a “quase totalidade” e outra que justifica o equívoco da afirmação lembrando o autor de São Paulo e São Francisco, desconsiderando que ele falava de santos modernos, critério no qual nenhum dos dois se encaixa.

Leonardo segue apontando discordâncias com Urbano Zilles. Afirma que sua expressão “Dinossauro insaciável” não se refere à Igreja, mas à lógica do poder, diz que não apresenta a TL como única opção para a Igreja ou os pobres como sua única preocupação, rejeita em absoluto o pressuposto atribuído por Zilles “de que a Igreja institucional, que aí existe, nada tem a ver com o Evangelho. Nela tudo é mentira e ilusão. Deve ser desmascarada e desmistificada.”, questionando aí o próprio autor da recensão, afirmando que talvez, ele “não admita nenhuma crítica possível e válida sobre a Igreja; toda crítica seria ‘liquidação’ da Igreja”.

¹¹ Grifo do original;

Nesse quesito, fundamental, que é a crítica à Igreja, Boff convoca um time de sumidades, Orígenes, Agostinho, Bernardo, Einsiedeln, von Balthasar e Joseph Ratzinger. Aqui se vê uma tática central das defesas de Leonardo Boff, que não se trata somente de demonstrar a legitimidade de determinada posição teológica pela argumentação e esmiuçamento da questão, mas lembrando as teorias de outros teólogos, próximos do vaticano, como Ratzinger, o próprio presidente da CDF em Roma e von Balthasar, bastante próximo de João Paulo II, ou de incontestes santos como São Paulo e Santo Agostinho.

A mesma tática se repete no esclarecimento seguinte, quando Boff se defende da acusação de que percebe Cristo como um mero homem, convocando uma recensão de Karl Romer a seu livro *Jesus Cristo Libertador*, em que o bispo escreve que a referida obra “é um vivo testemunho de fé, e – partindo de Jesus – conduz seguramente ao seu Ministério Divino”, coloca, portanto, a recensão em contradição Romer, ou seja, a CADF-RJ em contradição com seu próprio presidente, uma vez que a recensão não se resume a denunciar o equívoco pontual de Boff em se enfileirar juntamente com a teologia liberal protestante no livro *Igreja: carisma e poder*, mas estende esse equívoco, ou melhor, postura condenável, em nada aceitável pela teologia católica, a toda a bibliografia de Boff, começando por seu primeiro livro: *Jesus Cristo Libertador*. Para a CADF-RJ, o referido livro já estaria na linha de considerar Jesus um artista, um revolucionário, mestre da ética e nada mais, enquanto Romer entendera, em ocasião passada, que o livro “é um vivo testemunho de fé, e – partindo de Jesus – conduz seguramente ao seu Ministério Divino”.

Antes do término, Boff destila:

Todos estes erros de leitura da letra do texto revelam o parco rigor do comentarista Urbano Zilles, que levam mais a confundir os leitores do que a propiciar-lhes uma “orientação clara”. Este pouco cuidado com a exatidão, sabendo que se trata de um juízo assumido por uma instância oficial como a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé, se mostra ainda mais grave quando se emitem juízos mais globais sobre a obra em tela. Evidentemente cada leitor e o recenseador podem ter a opinião que quiserem de minha obra *Igreja: carisma e poder* ou de qualquer outro livro. Mas uma vez que se dispõe a publicá-la, espera-se que ela tenha um mínimo de objetividade calcada sobre a letra e o espírito do texto. (Apud MNDH, 1985:22-23)

Para Boff, as críticas de Zilles e da CADF-RJ não são sobre seu texto, mas sobre outro, fictício, gestado nos grosseiros erros de leitura. Essa abordagem das críticas, por parte de Boff, passa a ser sistemática em todos os seus pronunciamentos na presente polêmica assim como na segunda fase da polêmica, que denomino “fase romana”. Quando recebe a primeira carta crítica de Roma, a Boff foi dado trinta minutos para rejeição ou aceitação das críticas. Depois de lida, a carta foi aceita de pleno por Boff sem que o mesmo considerasse capitulação, pois, segundo o mesmo, as críticas eram verdadeiras e justas, o único equívoco, para Boff, era que as posturas criticadas eram apontadas como posturas adotadas no livro em questão. Para Boff, o pastiche, ajuntamento de trechos dispersos e desconexos, e os erros de leitura geraram interpretações de posturas ausentes do livro Igreja: Carisma e Poder.

Boff também chama atenção repetitivamente pela assunção do texto pela CADF-RJ, a frente, trabalharemos a questão do peso simbólico presente na condenação do livro, não por um colega teólogo, mas pela Igreja, ainda que na sua instância mais próxima do teólogo, mas que viria a ser corroborada pela instância universal.

Antes mesmo da publicação do “Esclarecimento” de Boff, o autor fez conhecer a questão o Cardeal Dom Eugênio Salles, por via de carta em 12 de fevereiro, em carta que levava, em anexo, a recensão e sua resposta.

Da mesma forma, fez conhecer ao Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, alegando, a respeito de como Zilles interpreta sua relação com a Igreja institucional, que não pode “aceitar tal imputação pois é simplesmente falsidade”.

Faz-se importante para a discussão que à frente virá, saber que a carta expressa sua intenção: "Envio este material para informação desta Sagrada Congregação, antes que cheguem interpretações apressadas" (Apud MNDH, 1985:19).

A acima citada carta ao Cardeal D. Eugênio, também solicitava a publicação do “Esclarecimento”. Em 25 de fevereiro o Cardeal responde, afirmando que passara a questão para que Karl Romer a estudasse e provoca defendendo que um eventual mal que o artigo de Padre Urbano “Ziller” (sic) poderia causar era menor que o livro em questão, às pessoas menos críticas. Termina chamando Boff à memória, dizendo que sua defesa utiliza uma passagem otimista de D. Romer, mas se esquece de apontar as graves restrições ali constantes (IDEM:20).

Depois a contestação de vários pontos da recensão, constantes no “Esclarecimento” de Boff, Zilles publica na mesma revista sua réplica denominada “Por que mantenho integralmente minha crítica ao livro Igreja: Carisma e Poder”, onde, evidentemente reafirma sua visão sobre a obra. A questão central apresentada na réplica é que as críticas do livro não derivam de erro de leitura do texto “mas de uma leitura decorrente da própria ambigüidade do texto” (Apud MNDH, 1985:25-26) ou ainda de uma leitura crítica do texto e não de afirmações pontuais.

Em resumo, não se trata de erros de leitura da letra do texto. Assim infelizmente os ‘Esclarecimentos’ do A. pouco ou nada diminuem minha crítica. Seria os apelos aos “erros de leitura da letra” um recurso com o objetivo de desviar a atenção do leitor da verdadeira crítica? ... Para concluir, parece-me improcedente o esclarecimento, que, enquanto se refere a posição pessoal do A. aceito como verdadeiro, mas, enquanto se refere a minha recensão, não traz nenhum argumento convincente, apesar dos apelos finais. Por isso, por enquanto, mantenho integralmente minha crítica ao citado livro (Apud MNDH, 1985:26-27).

Evidentemente, Zilles não se faz de rogado, entende como não procedentes as críticas de Boff a sua recensão e afirma que aceita, como posição pessoal, o escapamento do autor como pessoa, das críticas da recensão, mas não das crítica objetivamente ao livro.

Leonardo Boff ainda insiste em responder a Zilles, escreve a D. Romer solicitando uma tréplica, a que ele responde que a questão está, para a Revista, encerrada, negando tal publicação.

Ao argumentar a importância de não permitir uma crítica que, supostamente, denegrisse suas teorias como correlatas àquelas que levam à compreensão de Jesus como “um mero homem” e partindo do pressuposto de que na Igreja institucional tudo é mentira e ilusão, Boff afirma que tal situação levaria a dúvida aos muitos bispos, agentes de pastoral e outros que recebem o teólogo em pregações de retiros, palestras, cursos, entre outros. Essa preocupação aparece na carta a D. Romer, em que solicita a publicação da tréplica e na própria tréplica,

Essa preocupação reflete a própria organicidade do trabalho do teólogo na vida da Igreja do Brasil. O fervilhar da vida da Igreja, que se disseminava nas pastorais sociais em todas as dioceses e nas CEBs trabalhava com uma unidade dialética entre a ação e a

reflexão a partir da realidade, aqui cumpria um papel fundamental toda uma gama de sacerdotes intelectualizados que faziam tanto o debate *in loco*, quanto uma infinidade de cartilhas gerando um processo de multiplicação desses agentes intelectualizados, de forma que se pode ver as instâncias superiores das pastorais povoada de agentes bastante ilustrados em teologia e sociologia e também fazendo o debate em núcleos de pastoral nas dioceses, paróquias, CEBs, entre outros.

Além da recensão de Zilles, Dom Boaventura Kloppenburg, publicou artigo crítico contra o livro de Leonardo Boff na revista *Communio* de março-abril de 1982, p. 126-147, depois reafirma a crítica no livro “igreja popular”¹² em um sub-capítulo dedicado ao teólogo franciscano (KLOPPENBURG; 1983:179-186).

Até mesmo um teólogo da categoria de nosso Frei Leonardo Boff, O.F.M., num agressivo ensaio de “eclesiologia militante”, anuncia que na classe subalterna, despotenciada e em-po-bre-ci-da está nascendo uma “nova” Igreja que ele denomina Igreja Popular ...

A Igreja-Instituição ou à Igreja-Hierarquia L. Boff opõe frequentemente a Igreja-comunidade ou a Igreja-Povo-de-Deus, como se esta fosse outra, diferente, sem instituição, sem poder, sem hierarquia e sem direito canônico...

A Igreja sonhada por L. Boff é uma Igreja de classe subalterna. Sem atender ao sentido que o Concílio Vaticano II deu à expressão Povo de Deus, L. Boff simplesmente identifica sua imaginada Igreja Nova com a Igreja-Povo-de-Deus (p. 184, título), tendo o cuidado de precisar que a categoria “povo” é tomada “no sentido de povo-classe-subalterna que se define por ser excluída da participação e reduzida a um processo de massificação (coisificação)” (p.184). Os que não são desta classe subalterna e expropriada não são “povo” nem muito menos Povo-de-Deus, embora “axiologicamente” sejam todos chamados à classe subalterna...

Coordenador na comunidade de base ou Papa na Igreja universal: é tudo igual; será questão de divisão de trabalho, diferença de grau (se chega a admitir ao menos este tipo de diferença!), mas não de natureza. (Idem: 179-182)

Kloppenburger, como se vê, segue a mesma linha de Zilles, demonstrando sua preocupação com a proposta de Boff que incidiria em perda de poder por parte da hierarquia. Também e principalmente lhe preocupa uma Igreja da classe subalterna, uma Igreja somente dos pobres pois, para Kloppenburg, o conceito do Vaticano II de Povo-

¹² As letras minúsculas são do original;

de-Deus não é a de povo como expropriado e empobrecido, mas um conceito que reúne toda a base de fiéis.

Também Dom Romer publica o texto “Por que o livro de Leonardo Boff, Igreja: Carisma e Poder, não é aceitável” subtítulo “Na fé, um não ao livro; todavia uma palavra de confiança no homem de fé” onde defende que na obra referida “falta...o ponto de partida teológico” (Apud MNDH, 1985:33) e centraliza sua indignação com a obra em especial no que ela critica a Igreja-instituição pois:

Pelo enfoque alienado, o livro de LB ... esquece, ou negligencia, conteúdos essenciais de nossa fé. O Corpo místico de Cristo não é a única imagem que nos possa conduzir ao mistério trinitário da Igreja. Outros conceitos ... devem completar e explicitar aspectos do Corpo Místico. Mas aqui podemos nos limitar a este exemplo. LB empobrece, desvirtua e menospreza conceito tão fundamental. ... Ele toma o conceito de Corpo Místico de Cristo não em sua acepção original nem no significado da teologia antes e depois do Vaticano II, mas unicamente em certas deformações pelas quais passou entre a Idade Média e o Iluminismo.

... LB silencia o mistério da Igreja, isto é, desta *Igreja*. Já na Bíblia *unen-se* duas imagens sob o conceito de Igreja-Corpo. A *primeira* ... acentua a união dos membros por força de Cristo ... Eles formam um corpo. É o “corpo da Igreja” ... Muito mais tarde, especialmente no fim da Idade Média, acontece uma deformação deste conceito, acentuando-se unilateralmente o aspecto externo na dimensão social e organizacional da Igreja num mundo de cristandade. ...

A *segunda* ... aprofunda e explicita mais a verdadeira razão de ser deste Corpo da Igreja ... A Igreja é o Corpo do próprio Cristo glorioso ... Não os membros ‘formam’ o Corpo, mas o *Cristo glorioso, assumindo na fé e no batismo os homens para dentro de Si, forma-os em membros seus pela ação do seu divino Espírito*.

Parece-nos o defeito mais fundamental no livro de Leonardo Boff a ausência desta base única da Igreja: esta filiação divina que é o segredo íntimo o povo novo de Deus...Numa imperdoável redução do essencial da Igreja ao sociológico e organizacional...¹³

O artigo de Romer, publicado na *Boletim da Revista do Clero* em abril de 1982, p. 30-36, foi respondido por Boff na *Revista Eclesiástica Brasileira – REB*, em junho de 1982, p. 242-244, com explicações sobre o uso da sociologia na eclesiologia e sobre a teologia do Corpo Místico de Cristo.

¹³ Grifo do original;

Se tal relação teórica é importante, antes adiantemos uma outra questão, a dos meios materiais de amparo de cada corrente teológica.

A Revista do Clero era controlada por D. Romer. No mesmo número da revista em que fora publicado o *Esclarecimento* de Boff, foi publicada a reafirmação de Zilles, já aqui comentada, assim como o artigo de D. Romer, também acima apontada. Isto é, foi feita concessão para a publicação da posição libertadora de Boff, mas sua dissonância foi bombardeada no próprio número da revista.

Leonardo Boff, descontente com os textos publicados na mesma edição do Boletim da Revista do Clero, escreveu uma tréplica e enviou à revista para dar prosseguimento à polêmica no espaço de seu início. Na carta ao controlador da revista, D. Romer, expõe seus argumentos para a continuidade da querela:

Peço desculpas pelo fato de importuná-lo novamente ... Não gosto de polemizar ... Entretanto, o assunto não é uma querela entre teólogos. Trata-se da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé e eu. Urbano Zilles mantém duas afirmações que eu não posso aceitar: 1□ que para mim, na esteira dos teólogos liberais protestantes do século passado, Jesus é um homem e nada mais; 2□ que para mim a Igreja nada tem a ver com o Evangelho, que nela tudo é mentira e ilusão, que deve ser desmascarada e desmistificada. Tudo o mais posso aceitar, essas duas não posso, por respeito a tantos bispos da A. Latina e do Brasil que me convidam a falar para seu clero e a pregar retiros em suas dioceses. (BOFF Apud ROMA LOCUTA; *op.cit.*:28)

Boff se centra em desmentir os elementos principais da crítica de Zilles, isto é, daquelas que questionam a fé e a legitimidade de Boff como teólogo católico. Acerca do tema, Zilles não fez qualquer consideração em sua resposta ao “Esclarecimento” de Boff.

Entretanto, Romer nega a publicação a Boff:

Quero, neste momento, considerar o assunto encerrado para o Boletim da Revista do Clero. Peço-lhe a compreensão pela decisão de não dar continuidade ao tema nesta altura.

Evidentemente, sei que nenhuma recensão abrange todos os aspectos de um livro, menos ainda do próprio autor.

Visto que os seus livros de ampla divulgação também no meio [sic] de pessoas que não têm todo o instrumentário crítico-intelectual para

enfrentar problemas e argumentos neles expressados, não posso deixar, Frei Leonardo, de lhe manifestar mui fraternal e respeitosamente minha apreensão (Apud MNDH, 1985:29).

Romer fecha as portas do Boletim, sob seu controle, para Boff. Um dos principais elementos da luta por espaço na Igreja latino-americana eram as editoras, pois como já dito, a multiplicação das idéias tinha um papel excepcional na construção deste Cristianismo de Libertação.

A Igreja do Brasil, tendo optado a partir da década de 70, por uma linha libertadora, conseguira influenciar decisivamente o continente por vários motivos, entre eles, a hegemonia da Editora Vozes, cuja editora chefe era Rose Marie Muraro, da vanguarda feminista e militante de primeira hora desse *Cristianismo de Libertação*.

Se a *Boletim da Revista do Clero* estava fechada para a continuada defesa de Boff diante das críticas que continuavam a ser publicadas, a Vozes não estava, de modo que Boff publica sua resposta a Zilles na Revista Grande Sinal e sua resposta a D. Romer na Revista Eclesiástica Brasileira, cuja circulação era muito superior e o editor, ele próprio, estava aberta à versão de Boff.

Em sua resposta a Zilles, Boff escreve:

A resposta de Urbano Zilles ... revela o uso de subterfúgio e confirma efetivamente que não sabe ler.

Usa diretamente de subterfúgio: sobre as duas acusações que me faz e que de forma nenhuma posso aceitar ... não tece nenhum comentário ... tais imputações são falsidades que atingem, não apenas a minha reputação de teólogo (da qual não sou zeloso) mas a minha própria fé de cristão. Não posso aceitar que isto fique sem ser retratado, por repeito aos bispos, padres, religiosos e leigos que me convidam frequentemente para conferências e cursos (Apud MNDH, 1985:30).

Vê-se, a clara preocupação com a legitimidade da *Teologia da Libertação*. O debate no interior da Igreja sobre a mais justa interpretação dos documentos conciliares, das Conferências Latino-Americanas, ou mesmo dos documentos e pronunciamentos papais se dá nos marcos das disputas internas acerca da hegemonia na Igreja.

Boff entende que a discussão em tela ultrapassou esse limite e seu intento é empurrar para fora da Igreja a Teologia da Libertação, é caracterizá-la como uma

teologia contrária ao cristianismo e à Igreja Católica, na medida em que vê Jesus como um homem e nada mais e a Igreja institucional como uma ilusão a ser desmascarada.

Em resposta a Romer Boff faz uma discussão mais técnica, que se debruça basicamente sobre duas coisas, a utilização de categorias sociológicas no trabalho teológico e na teologia do Corpo Místico de Cristo:

O fato de aplicar categorias sociológicas à Igreja não significa ainda reducionismo, pois os documentos oficiais do Magistério falam, efetivamente, da Igreja como “*sociedade* provida de órgãos hierárquicos” (LG 8). Mais; os principais instrumentos teóricos da eclesiologia são tirados do campo social ... A questão é a articulação própria à fé: assume-se uma categoria do campo social mas é reinterpretada dentro do princípio de pertinência teológico; a palavra provém do campo social, mas a sua significação já não é mais social, mas teológica.

O ponto de partida [do livro Igreja: Carisma e Poder] é teológico, mas mediado pelo reconhecimento da autonomia *relativa* do social.

... O conceito que Romer desenvolve de Igreja-Corpo-de-Cristo é aquele da teologia romântica do século XIX, de uma Igreja organismo místico e só cheio de graça. Como Ratzinger entre outros bem mostrou, é um conceito insuficiente, no fundo ideológico, porque impede de compreender a Igreja em sua concreção real: não só unida a Cristo, mas também distanciada dele, porque com imperfeições e pecados. ...

No meu trabalho, procuro recuperar o valor desta afirmação Igreja-Corpo-de-Cristo mostrando que se trata do corpo ressuscitado de Cristo. A Igreja é o lugar de manifestação e visibilização do corpo de Cristo ressuscitado e invisível (Apud MNDH, 1985:39-41).¹⁴

Boff justifica sua posição em face do uso das categorias sociológicas, assim como justifica sua posição teológica acerca do conceito de Igreja-Corpo-de-Cristo. Utilizando a estratégia aqui já enunciada, convoca em seu favor o Magistério da Igreja para referendar sua posição sobre a terminologia sociológica e Yves Congar e Ratzinger para ratificar sua posição acerca da doutrina de Igreja-Corpo-de-Cristo. Além disso, identifica Romer não como um crítico qualquer, mas um partícipe da teologia medieval, desqualificando, por óbvio, sua colocação.

Cabe, pois, uma pequena observação sobre a mudança de veículo em que a polêmica é desfiada. A polêmica começa com a primeira recensão de Zilles na Boletim

¹⁴ Grifo do original;

da Revista do Clero, realmente de alcance inexpressivo, impresso pela própria cúria da Arquidiocese do Rio de Janeiro e distribuída pela mesma.

Como o controle do Boletim é da Arquidiocese, Dom Eugênio Sales e D Karl Josef Romer deliberam sobre sua participação na polêmica e a postura do órgão foi claramente em defesa da Congregação para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro, pois publicou a recensão, aceitou o *Esclarecimento* de Boff, mas publicou juntamente com a réplica de Zilles e parecer do próprio Romer.

Por outro lado, o artigo de Dom Boaventura Kloppenburg foi publicado em dois veículos, na revista *Communio*, trincheira conservadora lançada por vários teólogos importantes, tais como Hans Urs Balthasar, Karl Lehmann, Henri de Lubac e Joseph Ratzinger, em âmbito mundial, com várias seções nacionais, uma espécie de contraponto à progressista *Concilium*, também internacional, cujo responsável pela edição brasileira era Leonardo Boff, membro da direção internacional (FAHEY; 1981:117). Posteriormente, o mesmo artigo foi publicado pela editora espanhola *Agir*, no livro *Igreja Popular*, editora esta que reunia os escritos dos católicos mais conservadores tais como Gustavo Corção, Leonel Franca e João Mohana (DELLA CAVA; MONTERO; 1991 :171), uma editora também de pouco alcance social.

Já a ofensiva de Leonardo Boff se dá na editora Vozes, simplesmente a maior editora do país. Houve uma publicação na revista Grande Sinal, de um alcance expressivo, mas não tão grande quanto a Revista Eclesiástica Brasileira – REB.

Entre 1953 e 1972, o editor da REB foi Dom Boaventura Kloppenburg. Kloppenburg investiu, em grande parte de sua passagem pela revista, no debate acerca do Concílio Vaticano II, apresentando-se como um clero que aceitava, com limites, como se veria depois, as inovações conciliares.

Nos dois últimos anos de trabalho no cargo, conviveu com Leonardo Boff, que assumira o cargo de diretor adjunto da revista, com quem teve muitos problemas e resolveu, por fim, sair:

Basta. Frei Leonardo tomará então a REB... Eu não combino com o modo de pensar dele. Para mim, seria praticamente impossível continuar a trabalhar com ele, sem que nos desentendamos em coisas fundamentais. E assim, para não brigar, é melhor que eu vá. Creio sinceramente que ele está errado em sua orientação teológica. Mas é dominante. Quero vê-lo daqui a vinte anos. Eu disse ao Frei Ludovico

que, se, em mais alguns anos, a REB andar para trás em matéria de assinantes (pois desconfio que com a nova orientação vai perder leitores), e se então necessitarem outra vez de uma mão firme e ortodoxa, estarei disposto a ajudar ou a retomar a direção. Mas faço votos que isso não aconteça. Nos meus 20 anos de REB não tive nenhum problema grave com autoridades eclesiásticas, apesar dos tempos difíceis e delicados pelos quais passamos (SCHIERHOLT, 1999, p. 76).

É preciso observar que Kloppenburg destila argumentos importantes, a ausência de problemas com as autoridades eclesiásticas como critério é uma primeira coisa importante, isto é, a questão da legitimidade do trabalho teológico se resume a uma questão de autoridade. Outra questão é que Kloppenburg afirma sair da revista não por ser convencido que a linha de Boff é mais adequada ou que não mais suporta a convivência com a dissidência, mas por que a posição de Boff é dominante. Veja, a Teologia da Libertação vai dominando as estruturas eclesiais por força do avanço de sua posição em face da teologia e da realidade.

Entre 1970 e 1972, Boff assumiu como diretor adjunto da revista e entre 1972 e 1986, como diretor pleno. Sua ênfase absoluta foi para a Teologia da Libertação. Entre 1986 e 1991 assumiria a redação da *Revista Vozes de Cultura* (ANDRADE; 2008).

Uma questão interessante que não se pode esquecer é que a REB, sob a responsabilidade de Boff, ganhou algumas novas características, a primeira foi um tema central em cada edição, sendo que na edição em que Boff posicionou-se, juntamente com Carlos Palácio, em face da polêmica em tela, teve como de capa “Igreja: Carisma e Poder” e também ganhou a peça do editorial, que fora usada em seu próprio favor na mesma edição, quando o teólogo volta a dizer que é preciso se posicionar publicamente em relação à polêmica devido à confusão que tais acusações, emanadas da pena de Zilles, Romer e Kloppenburg, podem trazer aos bispos e agentes de pastoral, nas mais variadas paróquias e dioceses do Brasil em que o Padre-assessor, oferecia serviços de assessoria teológica, palestras que tinham como tema a Igreja, o catolicismo e\ou diversos aspectos específicos da vida eclesial, assim como uma assessoria mais propriamente espiritual, aos movimentos eclesiais, mas não só, também para os movimentos sociais.

As forças progressistas vivem uma condição dúbia, no interior da Igreja avançam sobre as estruturas devido a sua articulação e sua preparação intelectual, além de diversos outros fatores. Esse avanço hegemoniza a mais importante estrutura da Igreja na América Latina, a CNBB, além das estruturas de diversas Ordens Religiosas e com elas as maiores editoras da América Latina, a Conferência dos Religiosos do Brasil, institutos, etc...

Mas na sociedade, os progressistas fazem parte do segmento perseguido pela Ditadura Militar, durante o período entre 1968 e 1978 a Igreja:

documentou a prisão de mais de uma centena de padres, sete mortes e numerosos casos de tortura, expulsão de estrangeiros, invasão de edifícios, ameaças, indiciamentos, sequestros, infiltração de agentes do governo, censura, proibição de missas e encontros, além de vários documentos e publicações falsificados e forjados. Trinta bispos foram vítimas da repressão. Padres enfrentaram processos por causa de seus sermões e críticas ao governo, alegadas participações em organizações subversivas, por darem guarida a fugitivos, por defenderem os direitos humanos, por seu trabalho pastoral em movimentos populares e outras atividades. (SERBIN; 2001:109)

Vê-se claramente que a condição dos progressistas era socialmente desfavorável. As empresas privadas seguiam a linha interpretativa do governo, de repúdio à Igreja progressista. Especialmente a imprensa gastava larga retórica contra os libertadores e, principalmente, abriam mais espaço para os conservadores.

Rolim (1989) estudando os artigos contra e em favor da Teologia da Libertação nos jornais *O Globo*, *Jornal do Brasil*, *Estado de São Paulo* e *Folha de São Paulo*, chegou à contabilidade de 232 artigos ao total, e mais 32 entrevistas, em que o assunto era a Teologia da Libertação, sendo que 202 dessas intervenções eram claramente de ataque à TL, 46 em sua defesa e 16 sem uma posição definida.

Observou ainda que os escritos contra a Teologia da Libertação partiram de Arcebispos, Bispos e alguns poucos de religiosos e os em favor foram mais mesclados, entre teólogos, religiosos e leigos, sem a presença da hierarquia. Sendo que as linhas argumentativas dos opositores da TL são claramente identificadas com as estratégias discursivas dos Estados Unidos contra a Teologia da Libertação apontando, primeiro, a incompatibilidade do marxismo com a fé cristã e depois convocando os exemplos

cubano e soviético para renegar os modelos ateus e sem liberdade pois, nesse discursos, são os modelos que emanam inexoravelmente do marxismo (ROLIM; 1989:261).

CAPÍTULO III - A POLÊMICA E O PODER

1. Igreja Hierárquica: Bispo contra padre

Um dos principais aspectos que marcaram o debate no interior da Igreja Católica no último meio século foi a questão da hierarquia. Um debate que se estende desde o início da Igreja e que teve ênfase especial nos últimos tempos.

Na Contra-reforma, a Igreja Católica ampliou o poder efetivo e simbólico dos sacerdotes, num processo de acentuação da identificação da Igreja com Cristo. Isto é, a forma de combate dos católicos contra os protestantes era a afirmação de que só se ía ao “Pai” através do “Filho” e que a Igreja Católica era o Corpo Místico do Filho, Jesus Cristo. Assim, valorizara-se o aspecto sacramental da Igreja Católica, necessariamente depositária do poder divino, estendido aos ordenados, ao clero.

Evidente fazia-se duas classes de cristãos, os ordenados\produtores do produto simbólico para consumo da outra classe, os fiéis\consumidores da produção simbólica elaborada pelos sacerdotes.

Para Bourdieu:

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens da salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um ‘*corpus*’ *deliberadamente organizado* de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva naqueles que deles são excluídos e que se transformam por esta razão em *leigos* (ou *profanos*, no duplo sentido do termo) destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (BOURDIEU; 2003:39).¹⁵

15

Grifo do original;

No entanto, dentre os próprios ordenados, também há rígida divisão de trabalho. Sendo os padres responsáveis pelo atendimento à demanda popular de todas as espécies, tais como confissões, celebração de missas, batizados, casamentos, etc. Também esses padres participam da organização da Igreja onde estejam sediados, no nível da capela, paróquia ou diocese.

Um nível acima temos os Bispos, administradores das dioceses, considerados sucessores dos Apóstolos. Todo católico está submetido a um Bispo, administrador de sua região¹⁶, que sobre ele exerce um poder simbólico, como pastor de um rebanho de ovelhas, os fiéis de sua circunscrição geográfica e um poder eclesial, isto é, do ponto de vista do governo da Igreja.

Acima dos Bispos estão os Cardeais, “Príncipes de Cristo” e responsáveis pela eleição do Papa. Este, desde o Concílio Vaticano I, se tornara ultra-poderoso. No referido Concílio, havia onze documentos para a apreciação e possível aprovação do colégio dos Bispos. No entanto, devido à belicosidade do processo de unificação italiana, o evento foi interrompido depois de aprovar um só documento, de número oito, que afirmara a infalibilidade papal nos pronunciamentos *ex-cathedra*.

O evento e a decisão acima destilados apontam no caminho que Bourdieu afirma. Para o sociólogo francês, as religiões em fase de recrudescimento conservador tendem a cristalizar um maior número de doutrinas, no intento de tornar as posições daquele grupo dominante, conservador, posição institucional (Idem).

No século seguinte há um conjunto de acontecimentos que parecem perturbar a ordem do catolicismo tridentino. Já no começo do século é fundada, pelo Papa, a Ação Católica, instituição no intento de agir no mundo fundada na identidade e no núcleo organizativo a partir de leigos católicos.

O Concílio Vaticano II, ocorrido entre 1962 e 1965, colocou em pauta esta questão introduzindo o conceito de Igreja-Povo-de-Deus, isto é, a idéia de que a Igreja não é mais o corpo clerical, mas o conjunto de seus fiéis.

Também o mesmo evento apontou o colegiado como estrutura organizativa para a Igreja Católica. No entanto, o Concílio apontou diretrizes que necessitariam de uma regulamentação, através dos vários mecanismos legais que a Igreja possui. O principal

¹⁶ Exceção feita, desde o papado de João Paulo II, aos católicos pertencentes à Opus Dei. João Paulo II criou uma prelazia pessoal para a Opus Dei. Sem precedentes na história, essa criação torna os membros do referido movimento ligados diretamente ao Papa.

deles é o Código Canônico, porém, este foi reformulado pela primeira vez, desde o Concílio, em 1983, sem que sua pauta fosse a colegialidade.

De modo que o que temos hoje é o poder absoluto escalonado das instâncias, partindo do infalível Papa até as instâncias inferiores, nas Dioceses não há qualquer influência (exceto por disposição pessoal do bispo) a posição dos fiéis ou dos padres, sendo a palavra do bispo a única válida, igualmente nas paróquias e capelas, em que os padres são os únicos mandantes.

Eugênio de Araújo Sales, nascido em Acari - RN, em 8 de novembro de 1920, filho de Celso Dantas Sales e Josefa de Araújo Sales e irmão de Dom Heitor de Araújo Sales, Arcebispo Emérito de Natal, Rio Grande do Norte.

Estudou primeiramente em Natal, e em 1931 entrou no Seminário Menor, estudando Filosofia e Teologia no Seminário da Prainha, em Fortaleza, Ceará, entre 1931 e 1943.

Foi ordenado sacerdote no dia 21 de novembro de 1943 e em no primeiro dia de junho de 1954 se tornou bispo auxiliar de Natal, aos 33 anos, ainda no papado de Pio XII, em 15 de agosto de 1954 se tornou bispo, sagrado por Dom José de Medeiros Delgado, Dom Elizeu Simões Mendes e de Dom José Adelino Dantas.

Se tornou administrador apostólico da Arquidiocese de Natal oito anos depois, ficando três anos na função.

Assumiu posteriormente a Arquidiocese de Salvador – BA. Em 1969, no consistório presidido pelo Papa Paulo VI, Dom Eugênio de Araújo Sales foi nomeado cardeal, do título de São Gregório VII, do qual tomou posse solenemente no dia 30 de abril do mesmo ano.

Em 1971, o Papa Paulo VI o nomeou Arcebispo do Rio de Janeiro, função que exerceu até 25 de julho de 2001, quando da sua renúncia, e que foi aceita pelo Papa João Paulo II.

Dom Eugênio, em sua juventude, no nordeste, fora um clérigo progressista. No Rio de Janeiro passou a se contrapor à Teologia da Libertação e fazer o papel de ponta-de-lança dos interesses do Vaticano no Brasil. Seu discurso sempre enfatizou a hierarquia e na ordem (SERBIN; 2003).

Desde há muito a Teologia da Libertação via no Rio de Janeiro uma diocese de pouca abertura. A Campanha da Fraternidade, campanha anual feita pela CNBB na Igreja em todo o Brasil para debater um tema em especial e realizar ações nesse tema, foi uma das vítimas de D. Eugênio, censurada em algumas oportunidades no Rio de Janeiro. Em 1989, Rose Marie Muraro fora proibida de falar nas paróquias do Rio de Janeiro, ano em que a campanha da fraternidade tinha como tema a mulher (MURARO; 2008)

De maneira aparentemente contraditória, D. Eugênio contribui com a proteção e mesmo fuga de muitos perseguidos políticos durante a Ditadura Militar no Brasil e o mesmo fizera com estrangeiros perseguidos em suas nações em face a outras Ditaduras Militares.

Tal informação parece contradizer uma certa crença inabalável de Dom Eugênio no poder e na Hierarquia, como afirma Betto:

De fato, durante os 21 anos de Ditadura Militar, a nação percebeu o contraste entre a atuação decisiva do Cardeal de São Paulo em favor dos direitos humanos e o procedimento palaciano do Cardeal do Rio. Este prefere entender-se diretamente com as autoridades; aquele com a opinião pública. D. Eugênio confia na palavra de quem ocupa o poder. D. Paulo, por sua índole franciscana, dá ouvidos à versão do oprimido (Apud FARIAS, op.cit.:24).

Evidentemente se trata de uma versão eivada de maniqueísmo, nem D. Eugênio fora um cego às atrocidades da Ditadura nem D. Paulo se recusara a tratar diplomaticamente com membros da Ditadura. A existência e dinâmica da Bipartite confirma essa ambiguidade.

A Bipartite foi uma comissão secreta de bispos e membros da Ditadura Militar, destinada a debater e dirimir o conflito entre Igreja e Estado. Na referida Comissão, participaram tanto bispos conservadores como D. Eugênio quanto progressistas como o próprio D. Paulo Evaristo Arns.

De fato, porém, havia uma diferença significativa entre os procedimentos dos dois Cardeais, Dom Eugênio é contra os abusos da Ditadura Militar, mas acredita na hierarquia, suas reclamações se dão no âmbito hierárquico. Dom Eugênio trabalha, durante a Ditadura, para dirimir a imagem negativa do Brasil em nível internacional, em

especial no que tange aos Direitos Humanos, uma vez que o país é denunciado como um local onde o próprio estado pratica a tortura de modo sistemático, além dos mais básicos cerceamentos à cidadania, como impedimento de organização e ausência de democracia.

Na outra ponta, Dom Paulo é um dos principais construtores da imagem que Dom Eugênio combate. Seu método parte da negociação, mas chega até a denúncia pública. Em sua posição, Cardeal Arcebispo de São Paulo, toda denúncia se torna estardalhaço. Dom Paulo não é contra os excessos, mas contra a própria Ditadura Militar, faz coro com os vários bispos ligados à Teologia da Libertação contra o regime no Brasil.

Os teólogos da libertação são os contraditores da hierarquia como poder, como dizem. Este é, inclusive, um dos principais temas do livro “Igreja: Carisma e Poder”. No entanto, sua prática é contraditória com sua posição teórica.

Sousa (2005), tratando da análise feita por Leonardo Boff, em 1978, acerca da Renovação Carismática Católica, expõe a argumentação do teólogo que propõe que os bispos utilizem seu poder para não reconhecer o movimento em tela. Sua linguagem é eivada da lógica do poder, na defesa da recusa do movimento por parte dos bispos, isto é, da defesa do cerceamento de um movimento católico divergente por parte da hierarquia.

Nesse momento, cabe apontar uma contradição latente no interior da Teologia e do Cristianismo da Libertação, que é, por um lado, a pertinente crítica ao poder centralizado da hierarquia, como projeto de inserção de todos esses militantes no processo de organização e liderança na Igreja e, por outro lado, a dificuldade de realizar plenamente esse discurso uma vez que os bispos têm um papel especial na construção do Cristianismo e Teologia da libertação:

Sociologicamente falando, a pergunta poderia ser assim formulada: como cobrar publicamente que o poder seja descentralizado, ao mesmo tempo em que se constata que é justamente o poder concentrado no Bispo (com a legitimidade historicamente conquistada na sociedade brasileira) que assegura, frente ao conjunto da hierarquia e frente à massa dos católicos, a viabilidade e reprodução da rede que conforma o setor progressista da Igreja? (NOVAES; 1993 Apud WANDERLEY; 2007:226)

Pensamos que tal contradição é sublimada pelos intelectuais que entendem que não é importante refletir sobre a própria Igreja, ou que não se deve fazê-lo para não dar munição aos contestadores (WANDERLEY;*op.cit.*:226) e desconsiderada pelos autores que investem em refletir sobre a Igreja no intento de impulsionar sua renovação.

Desde o começo, a Teologia da Libertação investiu muito no tema da hierarquia, ou melhor, em sua recusa no formato apresentado. Especialmente o livro “Igreja: Carisma e Poder” reflete essa questão de maneira mais intensa, pensando o complexo hierárquico católico que vai desde as classificações de cargos, Papa, Cardeal, Bispo, Padre, entre outros, até uma outra questão que iria se tornar central na fase romana do processo: a hierarquização entre a Igreja de Roma e as Igrejas Locais.

A hierarquia, pois, não falharia contra o livro. Pouco depois de sua publicação foi criada a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro, subordinada a Dom Eugênio Sales e presidida por Dom Karl Romer, notório conservador.

A primeira questão julgada pela comissão foi o livro em questão neste trabalho. Segundo os mesmos:

...para responder a inúmeras solicitações de pessoas desejosas de uma orientação clara... O primeiro propósito de uma recensão teológica não é colocar em jogo a intenção subjetiva do autor, mas comparar com a fé apostólica da Igreja a doutrina pessoal de um teólogo e seus verdadeiros ou falsos argumentos

Ora, está evidente que a escala hierárquica é a escala da verdade, quanto mais acima subimos na escala de poder, mais chegamos perto das instâncias que, em tese, são as verdadeiras portadoras da verdade, corretoras das instâncias inferiores.

O subcampo teológico é ele mesmo um campo de concorrência podendo-se levantar a hipótese de que as ideologias produzidas para as necessidades desta concorrência estão mais ou menos propensas a serem retomadas e utilizadas em outras lutas (por exemplo, as lutas pelo poder na Igreja) conforme a função *social* que cumprem em favor de produtores que ocupam posições diferentes nesse campo. De outro lado, toda ideologia investida de uma eficácia histórica é o *produto do trabalho coletivo* de todos aqueles a quem ela expressa, inspira, legitima e mobiliza, sendo que os diferentes momentos do processo de circulação-reinvenção são outros tantos passos iniciais. Tal modelo permite compreender o papel atribuído aos grupos no ponto de

Arquimedes onde se articula o conflito entre especialistas religiosos situados em posições opostas (dominante e dominadas) da estrutura do aparelho religioso e o conflito externo entre os clérigos e os leigos, ou seja, os membros do baixo clero, ainda nas ordens ou que deixaram a batina os quais ocupam uma posição dominada no aparelho de dominação simbólica. Poder-se-ia explicar o papel atribuído ao baixo clero (e em geral, à inteligência proletária) nos movimentos heréticos pelo fato de que ocupam uma posição dominada na hierarquia do aparelho eclesial de dominação simbólica, apresentando certas analogias, em virtude da homologia de posição, com a posição das classes dominadas. E em virtude de sua posição *inconsistente* na estrutura social, dispõem de um poder de crítica que lhes permite dar à sua revolta uma formulação (quase) sistemática e servir de porta-vozes às classes dominadas (BOURDIEU; 2003:66).

Podemos ver aqui elementos que apontam na inter-relação que esses discursos no âmbito da teologia se interseccionam com o da política, isto é, o momento em que o discurso teológico não é somente teológico, de tal modo que podemos alcançar sua dimensão política. É patente que a discussão formada a partir do livro “Igreja: Carisma e Poder” é, ao mesmo tempo uma discussão teológica, mas que discute a eclesiologia tal como experienciada pelos fiéis, leigos e baixo clero e nesse sentido se confunde por vezes com a sociologia. Também uma discussão política e metodológica, em que o gênero crítico é insinuado como contra-católico, por parte de Zilles, para ele, o método de Boff em tudo se confunde com o de Nietzsche, Freud e Marx, em que a desconfiança é a regra magna.

Se em outro momento desse trabalho vamos nos avançar nessas questões mais profundas do texto, cabe aqui somente apontar que a dicotomia padre (baixo clero)\Cardeal (alto clero), relacionada com a progressista\conservador, cumpre um papel no interior do texto e aparece politicamente no instrumento de poder da hierarquia através do processo doutrinário.

Há, assim, uma advertência doutrinária contra Boff vinda “da Igreja”. O poder carregado por um Cardeal não é o de sua pessoa, mas o da sua instituição. Se militantes do cristianismo de libertação tinham um poder popular fermentado pela bênção de seus padres, identificados como representantes de Deus junto a grande parte da população, agora ela prova da mesma questão, a sanção da própria Igreja compõe um constrangimento simbólico que vai muito além da crítica conceitual ou acadêmica a um livro e vai, de maneira mais sorrateira e incisiva, minando o poder simbólico dos padres

libertadores junto ao conjunto da população e, em especial, ao laicato em formação, da qual, eventualmente, participam os intelectuais da *Teologia da Libertação*.

Nesse sentido, há de se observar que, em sendo hegemônicos os progressistas no país, o poder bispo\padre exerce sua função em sua maioria em favor dos progressistas, constituindo, a polêmica em tela, não a regra, mas a exceção.

Isto é, o conjunto de relações exercidas como poder no interior da Igreja, de agentes que dispõem do capital simbólico da Igreja são progressistas ou estão circunstancialmente no campo do progressismo. Nesse sentido se insere a política de normalização do episcopado realizada por João Paulo II.

Beozzo lembra quem Joseph Ratzinger, em seu *Rapporto sulla fede* já admite que o processo de revisão das tendências pós-conciliares inclui uma reformulação no método de escolha dos bispos, aumentando o papel das nunciaturas, embaixadas do Vaticano, em detrimento do papel dos bispos que se aposentam, das comunidades diocesanas e das conferências episcopais (BEOZZO; 1993:279).

A norma, instituída por Paulo VI, estabelece que:

As Conferências Episcopais, segundo as normas estabelecidas, ou a serem estabelecidas, pela Santa Sé, a cada ano, tratem segundo juízo prudencial e sob segredo a respeito dos eclesiásticos a serem promovidos, no próprio território, ao episcopado e proponham seus nomes à Santa Sé. (Apud BEOZZO; 1993:280)

O papado de João Paulo II burla as normas, uma vez que as mesmas não estabelecem uma obrigatoriedade de aceitação dos nomes das Conferências Episcopais, os nomes são recebidos e são rejeitados, em benefício dos nomes indicados pelos bispos conservadores e em especial, pelos Núncios. Um exemplo foi o caso de Dom Paulo Evaristo Arns que “A pedido do Vaticano, eu enviara três nomes, com os respectivos perfis dos candidatos. Dom Cláudio Hummes, que veio me substituir, não constava dos indicados” (ARNS; 2001:241).

Para Löwy “A arma decisiva nas mãos do Vaticano contra os ‘desvios’ doutrinários e agentes pastorais ‘excessivamente políticos’ é a nomeação de bispos conservadores” (2000:216), “o objetivo dessa política é ‘desmantelar’ a Igreja Brasileira”(Idem:153). Mas se a Igreja do Brasil foi um dos piores entraves no processo restauracionista do papado de Karol Wojtyła, a nova política de nomeação de bispos não era uma estratégia

simplesmente para o país, João Paulo II teve dificuldades em toda a América Latina, mas também em outras partes do mundo.

João Paulo II recebeu duro questionamento também do episcopado inglês, estadunidense, canadense, belga, holandês, austríaco, africano e japonês (BERNSTEIN; POLITI; 1996:434-435), estabelecendo uma política de nomeações episcopais com o estrito papel de substituir os progressistas por conservadores, em todo o mundo (KUNG; 2002:443).

A polêmica em tela é de um bispo, ou um bispo e um cardeal, contra um padre, como já dissemos, os progressistas eram uma minoria que influenciava os moderados (LÖWY; 2000:66). A política de processamento dos focos de pensamento divergente atua especialmente no constrangimento do conjunto dos pensadores em aproximar-se das condutas reprovadas, especialmente os bispos passam a sentir dificuldades em se servir da assessoria teológica do indivíduo processado. Afirma Joseph Ratzinger:

Quanto à teologia da libertação, tivemos de intervir também para ajudar os bispos. Havia o risco de uma politização da fé que a teria impelido para uma partidarização política irresponsável e que teria destruído o que é especificamente religioso ... Hoje, reconhece-se, em grande medida, que nossas instruções foram necessárias e que andavam na direção certa. (RANTINGER; 1997:75)

Leonardo Boff, ao justificar sua insistência em se defender das acusações implicadas na recensão da CADF-RJ, afirma que:

... por respeito a tantos bispos da A. Latina, do Brasil que me convidam a falar para o seu clero e a pregar retiros em suas dioceses. Se esta é minha posição verdadeira, se eu não a desmentir, eles seriam enganados e ludibriados por mim.

Em outro trecho afirma:

Diz o Prof. Urbano Zilles: ‘percebe-se, geralmente, uma tendência muito forte para ‘liquidar’ a Igreja institucional. Parte do pressuposto de que a Igreja institucional, que aí existe, *nada tem a ver* com o Evangelho. Nela *tudo* é mentira e ilusão. Deve ser desmascarada e

desmistificada' (BRC, 27). Esta pressuposição de Urbano Zilles é totalmente falsa e não se deduz nem da letra nem do espírito de meu livro '*Igreja: carisma e poder*. [sic] admira-me que um teólogo possa dizer isto de outro teólogo, colocando-o na companhia de ateus manifestos como Nietzsche, Freud e Marx como faz in recto o comentarista (BRC, 27), não ignorando que o autor de *Igreja: carisma e poder* dedica grande parte de seu tempo na formação de futuros sacerdotes e retiros espirituais a ministros desta Igreja, como bispos, sacerdotes e religiosos. (Apud MNDH; 1985:23)¹⁷

E quando, em sua tréplica, refuta duas idéias, a de que se punha na esteira do protestantismo liberal que cria em um Jesus que seria “o existencialista, o mestre da ética e nada mais” e a outra idéia é a de que a igreja institucional nada tem a ver com o evangelho, de que nela tudo é mentira e ilusão, afirma: “Não posso aceitar que isso fique sem ser retratado, por respeito aos bispos, padres, religiosos e leigos que me convidam frequentemente para conferências e cursos.”

Em tudo se mostra Boff mais preocupado com aquilo que considera as acusações fundamentais de Zilles, a de que sua teologia vê Jesus como um mestre da ética e nada mais, isto é, lhe nega a divindade e de que sua teologia vê a Igreja institucional como uma ilusão, que deve ser combatida. Em ambos os casos, se trata de acusações que levaria a Teologia da Libertação e Boff para o limbo dos não católicos, ou pior, dos não crentes. A postura de Urbano Zilles e da CADF-RJ, por conseguinte dos bispos Dom Karl Josef Romer e Dom Eugênio Sales empurra Boff e a Teologia para fora do cristianismo.

Na economia do prestígio teológico incide o burilamento erudito e a posição da Igreja, Corpo-Místico de Cristo, uma espécie de chancela divina de determinada proposta teológica. A Igreja, como instituição, detém o capital simbólico originário da figura carismática de fundação. Num segundo momento da religião, institucional, os operadores de seus eventos sagrados não necessariamente necessitam de um carisma próprio, mas dispendem do capital simbólico institucional. Romer e Sales negam aos libertadores o “direito” de se servirem do manancial simbólico da instituição.

São, porém, complexas as instâncias da Igreja. Em especial no momento e local estudado, temos contradição na própria articulação das instâncias da Igreja. Se no

¹⁷ Grifo do original;

âmbito nacional, as teorias libertadoras gozam de prestígio na CNBB, os conservadores, liderados a partir de Roma, articulam formas de burlar as instâncias contraditórias.

Voltamos, portanto, às motivações apontadas na justificação da recensão, presentes no primeiro texto de Zilles:

Poderíamos perguntar: a Igreja nasce de Cristo e dos apóstolos ou simplesmente do povo de hoje? É, então, o Jesus histórico apenas um membro do povo? E o que se entende por povo? Não faz a hierarquia parte do povo? O ponto de partida da teologia em pauta é, a rigor, o ponto de vista pessoal. (Apud MNDH; 1985:14)

Mais a frente lê-se o intento é comparar a “Fé apostólica da Igreja com a Doutrina pessoal de um teólogo”.

Há aqui um claro movimento de desconsiderar a eclesialidade da Teologia da Libertação, hegemônica até então na CNBB, apontando-a como “mais uma” teologia, uma teologia pessoal.

Não é possível pensar a estrutura da relação entre a Arquidiocese do Rio de Janeiro\Cardeal Eugênio Sales com Leonardo Boff sem pensar no papel que este cumpre no país. Há uma dimensão mais conhecida do público não militante, a teológica. Como se sabe, Leonardo Boff é um dos mais importantes teólogos do país, em especial da Teologia da Libertação, Ele possui uma vasta produção bibliográfica e palestra em universidades de todo o mundo. No entanto, há de se observar, que não são os méritos no âmbito da academia que desagradam o Vaticano, mas a relação orgânica que o mesmo possui com o Cristianismo de Libertação.

Wanderley afirma que:

Pode-se asseverar que a força da TdL¹⁸ e de outros meios de pensamento e ação é fusionada por uma *rede* que compreende pessoas influentes, cursos de formação, comunicação oral e escrita, publicações multiformes, intercâmbio de experiências, informações (2007:167).

¹⁸ Outra forma de abreviação de Teologia da Libertação;

As bases de apoio do Cristianismo de Libertação, CEBs e Pastorais Sociais, estabeleceram um modo de ação que possui suas próprias formas de decisão e ação, mas que sempre perpassam os recorrentes cursos de formação, palestras e seminários e que são sempre amparados pelos materiais produzidos pelas instâncias superiores daquela expressão de ação, digamos, por exemplo, pela comissão nacional da Pastoral da Juventude, ou mesmo pela CNBB.

Em todos os casos apontados, há a participação do assessor como o agente de formulação desses materiais e dessas comunicações orais.

Para Wanderley, há uma tendência em se pensar o assessor como um “intelectual orgânico” na acepção gramsciana do termo. No entanto, esse seria um equívoco, no sentido de que não há uma disposição dos mesmos nesse sentido, nem sua posição de classe o permitiria, uma vez que o intelectual orgânico deveria cumprir um papel de ponte entre a infra e a superestrutura e deveria representar de modo pleno uma classe social.

Os assessores seriam, assim, “tendencialmente orgânicos” na medida em que apontam em um sentido de promover o compromisso das bases assessoradas com uma sociedade mais igualitária, sendo que não cumprem um papel pleno como intelectuais orgânicos, mas tão somente no ambiente *ad intra ecclesia*.

Embora os assessores não fossem membros da classe trabalhadora propriamente dita, mas membros de um grupo, na acepção gramsciana de conjunto não imediatamente correspondente à estrutura de classes, mas que se relaciona com a mesma, em geral, contribuíam com um repertório de questionamento da estrutura de classes e, muitos deles, da estrutura hierárquica, como um correlato daquela.

É importante observar que entre esses assessores, também havia pessoas que compunham a hierarquia, tais como bispos e cardeais, na mesma linha já mencionada.

O descobrimento da realidade e o contato com a vida dura da imensa massa subalterna do continente latino-americano é o momento primeiro, a abertura de caminho que desvenda os olhos do intelectual a vida presente, a morte cotidiana os rostos dos pobres e explorados que têm fome, corpo e exigências de ressurreição. É esta compreensão, não tanto intelectual, mas visceral, que incomoda a mente, as categorias, o coração, até atingir as vísceras do agente ou intelectual comprometido com a vida dos pobres. Esta indignação

ética assumida seriamente sempre leva à mudança de lugar social e a um processo contínuo de conversão (ALTMAYER JÚNIOR; 1990:14)

Pensa-se, assim, que os assessores, na relação com a base militante, realiza uma tarefa de, com o arcabouço teórico que domina, fazer uma reflexão sobre a prática dessa militância. Porém, deve-se pensar sobre a amplitude que a influência desses assessores alcança, tendo em vista que não constituem grande número. Para Wanderley (2007:110) articulara-se um mecanismo de multiplicação das contribuições desses assessores, e este mecanismo relaciona-se intimamente com aquela rede afirmada por este mesmo autor no início deste subcapítulo e que compõe a base organizativa do Cristianismo de Libertação¹⁹.

Pensa, o autor, que dois são os “agentes intermediários” que fazem este trabalho de multiplicação das leituras socioanalíticas, eclesiológico\sociológicas e teológicas dos assessores. O primeiro e mais influente desses agentes é o “agente de pastoral”, que são os padres, seminaristas e outros membros das instâncias mais variadas das Pastorais. Sua presença diuturna na vida das comunidades trabalha para afirmar sua influência.

O outro agente que trabalha em igual sentido são os animadores das comunidades. Em geral, trata-se de leigos do sexo feminino. Eles cumprem um papel tanto de divulgação da “linha” teórica e espiritual da assessoria como da experiência espiritual afinada com a proposta teórica.

É importante observar que esses agentes não são meros reprodutores de uma teoria pré-acabada, mas são produtores, junto com os assessores, dessa teoria, eles a re-elaboram, a ressignificam e lêem novos eventos à luz dessa mesma teoria, fazendo um uso autônomo da mesma. Um importante componente desse processo é a intelectualização desses agentes, que transitam de maneira mais ou menos tranqüila, pela argumentação e conceitos mais avançados dos assessores. Assim, o trabalho de assessoria é, além de uma reprodução de idéias, a reprodução de uma condição, a de intelectual.

Outra observação pertinente é quanto a relação entre a assessoria, tal como ela aparece na reflexões de Wanderley (2007) e os especialistas, um conceito um tanto diferenciado, apontado por Löwy:

¹⁹ Wanderley não faz diferenciação entre Cristianismo e Teologia da Libertação, ficando com esta última designação.

Um outro grupo que desempenhou um papel importantíssimo na formação do Cristianismo da libertação ... foram as equipes de especialistas que trabalhavam para os bispos e conferências episcopais preparando instruções e propondo planos para as pastorais e, algumas vezes, redigindo suas declarações. Esses economistas, sociólogos, planejadores urbanos, teólogos e advogados constituíam uma espécie de aparelho intelectual leigo da Igreja, que introduzia na instituição os últimos acontecimentos nas ciências sociais – o que, na América Latina a partir da década de sessenta, significava sociologia e economia marxistas (teoria da dependência) (LÖWY; 2000:72-73).

Me parece um reducionismo restringir esse papel somente ao leigo. A diferenciação que parece haver entre o assessor e o especialista é que este disponibiliza sua formação técnica para a instrução da Igreja nas ciências de domínio de cada agente, enquanto aquele cumpre um papel mais orgânico de formação dos agentes de pastoral e animadores de comunidade.

No entanto, esses papéis não são excludentes e podem ser cumpridos por um mesmo indivíduo. Nos parece que Leonardo Boff cumpre um papel orgânico de assessoria, participando dos mais variados tipos de comunicação em movimentos populares, Comunidades e Pastorais, mas também o papel de especialista, na medida em que produz uma teologia que fundamenta as publicações da CNBB e se envereda na análise social nos seus mais variados livros.

Temos, pois, na polêmica que é objeto de nosso trabalho, um poder advindo da estrutura hierárquica da Igreja-instituição: o Cardeal, e por outro lado um teólogo que participa dessa mesma estrutura de poder como padre, isto é, investido de poder sacramental, “representante de Deus”, mas regulado pela instituição que discerne entre o que é o “correto”, ou seja, o que advém de Deus e o que é o corrupto pelo humano, pela ideologia, entre outros e cuja regulação se dá por meio da escala hierárquica.

Por outro lado, Boff também participa de um poder que se relaciona, sem subordinação, com a Igreja-Instituição: a rede de relações gestada pelo Cristianismo de Libertação.

Essa rede de relações também participa, como tudo, das relações de poder. O papel de Boff como assessor e especialista, no Brasil, país em que os partidários da Teologia da Libertação eram hegemônicos no âmbito da conferência dos bispos, dava

ampla ressonância a suas idéias e ia consolidando um conjunto de práticas dissonantes da Igreja de Roma, conservadora.

Pensamos assim, que dois modos de ser igreja conviviam não paralela, mas conjugadamente, muito embora cada qual disputasse a hegemonia no interior do aparelho religioso. Quando apontamos a hegemonia da *Teologia da Libertação*, trata-se tão unicamente da hegemonia da CNBB e não da igreja do ou no Brasil como um todo. Como demonstra Löwy (1996.:73) os libertadores, que ele denomina “radicais” sempre foram uma minoria influente. Os muito conservadores também constituíam uma minoria, restando a esmagadora maioria aos moderados, que compunham uma ou outra tendência dependendo da conjuntura.

Essas duas tendências apontavam cada qual em uma direção distinta e um dos principais sustentáculos do Cristianismo de Libertação eram os assessores\especialistas, entre os quais Leonardo Boff. Eles eram responsáveis pela formulação da Teologia da Libertação, isto é, a ferramenta teórica de harmonização de uma prática historicamente destoante do tradicional conservadorismo católico com a institucionalidade católica. Ademais, esse processo de formulação da TL não se dava nos gabinetes universitários, mas na relação orgânica dos assessores com a teoria, de um lado, e com a prática da militância libertadora de outro.

2. Igreja institucional: Comissão de Doutrina da Arquidiocese do Rio de Janeiro

Leonardo Boff: Eu caí nas malhas do Santo Ofício e fui acompanhado livro a livro, artigo a artigo, até que em 1984, Ratzinger disse, lá em Roma: “Não, esse livro tem que ser chamado a Roma”. E o processo não foi montado em Roma, foi montado no Rio de Janeiro, o cardeal criou a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé. Convidou um teólogo para fazer a crítica do livro, foi condenado o livro. Eu fiz a defesa, eles retrucaram e eu fiz a réplica...

D. Amaury Castanho: Não foi só no seu caso...

Fernando Moraes: Quem era o cardeal, você se lembra?

Leonardo Boff: O teólogo foi o Urbano Zilles e depois colocaram o Yosef [sic] Romer, que é bispo...

D. Amaury Castanho: Mas não em função do seu caso [‘Não, foi em função do meu livro’, interrompe Boff²⁰] foi para analisar todos os problemas de...

Leonardo Boff: O primeiro ato da comissão foi analisar o livro. E a comissão foi criada em função do livro. Então ela foi montada aí e depois levada à Roma (TV CULTURA; 2008).

Leonardo Boff entende que a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé da do Rio de Janeiro, CADF-RJ foi criada em função do livro em tela. Possivelmente, a investigação dessa questão, em particular, interessasse de sobremaneira a um jornalista, no que se poderia “comprovar” a intenção de realizar o processo no âmbito do Rio de Janeiro de maneira calculada para que o teólogo pudesse ser chamado a Roma e lá receber sua condenação, sem passar pela CNBB. Na função de Historiador, cabe perscrutar os entremeios fatuais, embora nesse caso só tenhamos, de alguns fatos, indícios, não deixando porém de refletir acerca da significação histórica do acontecimento.

Algumas questões pensamos como consolidadas, a Comissão Arquidiocesana foi montada depois da publicação do livro e sobre este se deu seu primeiro esforço crítico. Essa polêmica estabelecida em face da recensão criou as condições para que o processo fosse levado a Roma.

A CADF é uma instituição formal, participante da instituição Igreja Católica em determinada jurisdição, a Arquidiocese do Rio de Janeiro. Como responsável pela “Doutrina da Fé”, ela responde pelo básico, pelo grande tesouro simbólico da Igreja: o critério da verdade da fé.

A Igreja se afirma em identidade com Cristo, mas a Igreja é feita por homens em uma escala hierárquica e o critério de verdade de fé responde a esse esquema hierárquico. Dentro da instância devida e em face das instâncias subordinadas, a CADF compõe esse filtro de critérios que, em tese, identificam o que está em acordo com Deus e, portanto, pode comungar do caráter católico, pode se servir do manancial simbólico da Igreja e, por outra ponta, qual não se identifica com os propósitos de Deus, em resumo, o que merece, ou não, ser chamado de teologia católica.

A Igreja estabelece suas instituições de defesa do *status quo*, suas trincheiras contra a mudança. Em períodos de reação conservadora, é ainda mais intenso esse processo. Vimos o uso de uma arma tradicional no intento de frear a mudança doutrinária, ou sua releitura. A CADF é um mecanismo de normalização do

²⁰ Embora, conforme normas da ABNT, os textos, dentro de citações literais, colocados em chaves sejam do autor do trabalho, esta chave especificamente é do original.

pensamento divergente e violência simbólica, não só de desmoralização do processado como de auto-censura dos (ainda) não processados. Küng observa que “Depois... da cassação pela Igreja se minha permissão para lecionar ... quase nenhum teólogo ousou questionar diretamente a doutrina da infalibilidade” (KÜNG; 2002:234).

Não gratuitamente, sua nomenclatura foi retirada de seu equivalente em nível universal, a Congregação para a Doutrina da Fé, que é o antigo Santo Ofício, este exerceu violência física e simbólica sobre os fiéis. Com o desmoronamento da legitimidade da violência física com o advento da pluralidade religiosa, a Igreja forjou seus instrumentos de salvaguarda da ortodoxia, na qual se inscreve a CADF, que atua por meio da violência simbólica, desmoralizando o processado e deslegitimando sua teologia perante o público, desse ponto de vista, o próprio ato de se processar, já se torna uma condenação (ZYLBERBERG; CÔTÉ; 1999:324).

Não obstante, no que tange à leitura do papel da instituição na questão em tela, é preciso que coloquemos a questão em um panorama mais largo.

João Paulo II empreendeu uma ousada ação de combate ao que definiu como excessos do Concílio Vaticano II. Basicamente foram duas as frentes abertas, uma contra a Teologia Liberal européia, cuja reflexão estava interessada em harmonizar a Igreja Católica com o mundo moderno, questionando desde a moralidade, até o próprio cerne da fé. A segunda frente é contra a Teologia da Libertação.

O continente Latino-Americano, local de surgimento e de maior vigor da TL, foi, desde a colonização, espaço de fé e mística católica em abundância. O questionamento da fé nunca nos foi colocado de maneira importante. Os principais elementos da Teologia da Libertação a serem atacados eram o marxismo, o compromisso com a transformação sócio-histórica em favor do empobrecido (este entendido como privado de condições materiais) e uma tendência de construção de espaços autônomos do Vaticano nas instâncias da Igreja. De tal forma que verificamos CNBB e CELAM tão mais ligadas ao Vaticano quanto mais distantes eram sua direção da Teologia da Libertação.

Adentramos nessa arena para advogar que a autonomia da instância nacional do episcopado brasileiro, a CNBB (onde a hegemonia dos libertadores era mais contundente) pode por nós ser entendida como geradora de um processo de forja de uma Igreja **do** Brasil.

No sentido de tolher o florescimento desse processo de construção de uma Igreja-Instituição-local, a Igreja-Instituição-Universal estabelece e executa suas estratégias enquanto ainda goza de plenos poderes sobre todos os aspectos da vida da Igreja.

A CNBB e sua Comissão de Doutrina são, *a priori*, instância mediadora entre a teologia no Brasil e a Igreja Universal. Os libertadores recorrem a este dispositivo para, à luz do princípio da subsidiariedade, “impedir” a chegada das demandas dos conservadores contra os teólogos libertadores à Congregação para a Doutrina da Fé, em Roma.

Como vimos, a construção da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro foi o mote para burlar a instância mediadora da CNBB. Ademais, lembremos que desde 1982 o Vaticano tentava condenar Gustavo Gutiérrez por via da Conferência dos Bispos do Peru (o que acabou não conseguindo), ou seja, a estratégia do Vaticano era a condenação de um dos fundadores da TL e de um de seus principais formuladores, respectivamente Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff, estendendo obviamente a condenação a tantos quanto professassem a Teologia da Libertação. Neste quadro, em especial, aparece a CNBB, instituição de maior peso na Igreja Católica na América Latina.

A CNBB servia excepcionalmente aos interesses progressistas devido a seu mecanismo de funcionamento, acerca de seus líderes, Serbin (2001:321) afirma que seu poder de arbítrio era imenso pois a entidade funcionava normalmente, não como uma Assembléia ou um subcomitê representativo, mas como um pequeno gabinete com Presidente, Secretário Geral e um pequeno número de assessores.

Esse conflito entre as instâncias hierárquicas é maquiada pela burla da instância mediadora dissidente, uma vez que para a instituição Igreja, não poderia haver hierarquia dupla, que a missão essencial da Igreja era a evangelização e essa só poderia ser feita através do:

Sincero respeito pelo magistério sagrado, um respeito baseado na percepção clara de que, submetendo-se a ele, o Povo de Deus não está aceitando a palavra dos seres humanos, mas a autêntica palavra de Deus. (Apud YALLOP; 2007:61)

Na disputa assimétrica entre um padre e a instituição, esta se arroga do poder simbólico de detentora da “Palavra de Deus”, como afirmou o Papa, a legitimidade

social da representação da instituição de um capital simbólico, permite que a mesma, por investidura do poder sagrado representado, a criação de mecanismos de garantia de ortodoxia pois:

Se a Igreja é um universo de crenças, é também uma arena de lógicas estratégicas, uma organização hierarquizada em que os recursos do poder e da influência se encontram distribuídos, de forma desigual, entre as elites e as massas. (ZYLBERBERG; CÔTÉ; 1999:323-324)

Eu acrescentaria que a Igreja é uma arena em que os recursos citados são distribuídos de forma desigual também no interior das elites eclesiais, em especial se considerarmos aqui também os religiosos.

3. Igreja Universal: Vaticano em aliança com os Conservadores

Desde a década de 50, a Igreja Católica na América Latina começa a apresentar expressões não ortodoxas, mas é na década de 60, começo da década de 70, que essas expressões convergem em uma teoria geral, uma teologia, que pensa a ação cristã na sociedade e na Igreja. Essa teoria, a Teologia da Libertação, apresentada pela primeira vez em um documento oficial da Igreja, de maneira ainda um tanto dúbia, na Conferência Geral do Episcopado em Medellín, Colômbia, 1968, ganhou quase imediatamente reticências do Vaticano.

No bojo dessa reticências se encontra o documento *Evangelii Nuntiandi*, que propõe algumas primeiras críticas a algumas expressões da Teologia da Libertação. No entanto, de um modo geral, Paulo VI, criou um ambiente de bastante liberdade para a produção teológica e diversidade eclesial. Sob seu papado, nasceram e se desenvolveram expressões tão desiguais quanto a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica.

Os liberais europeus e os libertadores aprofundaram no sentido que lhes parecia adequado a interpretação do Vaticano II. Toda essa ação provocou uma severa reação dos conservadores que entendiam perder espaço para os progressistas. Eis que, no entanto, em 1978 é eleito João Paulo II, que promove virulenta reação ao que considerou como interpretações desviantes do Concílio.

Entre os principais traços “desviantes” estavam o questionamento da hierarquia absoluta e, por conseguinte, da ordem universal de poder da Igreja centralizada em Roma. Em 1952, sob a liderança de Dom Hélder Câmara surge a primeira Conferência Nacional de Bispos, a Conferência Nacional de Bispos do Brasil – CNBB. É articulada uma nova instância entre o Vaticano e um conjunto dos bispos ligados por um traço comum, exercerem suas funções no Brasil. Isso confere um conjunto de referências de outra ordem que não estritamente uma visão estreita da Diocese ou a visão generalizante da Igreja Universal.

Na mesma década, em 1955, é fundado o Conselho do Episcopado Latino-Americano - CELAM, em face, também, do estímulo de Dom Hélder. O CELAM, primeira órgão de reunião de bispos de um continente, foi fundado na primeira Conferência Geral do Episcopado da América Latina, ocorrida no Rio de Janeiro. Embora deste primeiro encontro somente tenha saído um documento pouco celebrado, essas Conferências Gerais ficariam bastante famosas, sobretudo depois de Medellín, 1968 e Puebla, 1979, sendo um exemplo para similares eventos em outros continentes e, em nosso entender, um dos elementos principais do processo de forja da Igreja Católica Latino-Americana autônoma, processo abortado por um conjunto de elementos. Em destaque a oposição do Vaticano e o refluxo das forças de esquerda no continente e no mundo.

Vejamos: o Concílio Vaticano II aponta algumas direções para a Igreja, entre as principais está a colegialidade. O evento provocou um clima de liberdade teológica de intensa produção, que fora denominado “Primavera da Igreja”. As interpretações do Concílio foram levadas a cabo pelas forças mais ativas do período, com destaque para a teologia liberal e libertadora, sem oposição sistemática do Vaticano.

No entanto, reuniam-se as forças conservadoras para sua reação. A eleição de João Paulo II, apoiada por muitos Cardeais progressistas (POLITI; BERNSTEIN;1996:199), foi um divisor de águas no pós-Concílio. Até então havia um favorecimento de uma interpretação progressista dos textos conciliares. João Paulo II, entretanto, interpõe a seu papado o desafio de reinterpretar o Concílio combatendo os “excessos” pós-conciliares e promovendo um retorno à “Grande Disciplina” (LIBÂNIO; 1983).

No plano político, João Paulo II, vindo da Polônia, país que vivia sob o jugo do Socialismo Real, intentou destruir o comunismo. Para tanto, celebrou aliança com

Ronald Reagan, Presidente dos Estados Unidos. Nesse acordo compunham-se duas poderosas frentes na oposição ao comunismo e, por derivação, à Teologia da Libertação, uma vez que ambos consideravam que esta levava inexoravelmente, no formato em que estava constituída, ao comunismo.

O Vaticano iniciou sua empreitada contra a TL em 1979, na Conferência de Puebla. A primeira viagem de João Paulo II como Papa foi para Puebla. Havia a percepção dos conservadores de que Medellín havia ido longe demais e que à Conferência de Puebla cabia rever os termos da conferência anterior. Toda a estrutura do evento foi formulada no sentido de alijar os teólogos da libertação e impedir ao máximo as discussões em plenário (POLITI; BERNSTEIN;*op.cit.*Idem).

Os assessores dos bispos foram impedidos de participar do evento. Assim, os bispos ficaram sem seus teólogos. Estes, no entanto, foram à Puebla e lá, quase clandestinamente, se reuniram para assessorar de fora os bispos. A comunicação era truncada, mas muitas formulações que necessitavam de um maior burilamento eram solicitadas aos teólogos e entregues aos bispos no dia seguinte, no que se contrapunham aos assessores oficiais do evento, todos ligados aos setores conservadores (LIBÂNIO;1979).

A organização do evento foi designada diretamente por Roma, impedindo uma discussão mais densa. Também foi negado o adiamento do evento, uma vez que era clara a tendência a uma mudança na orientação do CELAM, então conservadora, nas eleições que se avizinhavam (Idem).

Não podemos nos esquecer, deveras, do discurso papal de abertura da Conferência. João Paulo II deu as linhas mestras da recusa à Teologia da Libertação praticada na América Latina, sua objeção à ênfase na práxis e ao método marxista de interpretação social. Como observou Libânio (1979:59) o discurso de João Paulo II teve uma influência descomunal e recebeu mais referências do que todos os outros papas juntos.

Toda a estrutura da Igreja institucional foi posta a serviço das posições da corrente hegemônica no interior do Vaticano.

De fato, há uma grande movimentação, na América Latina, no sentido de afirmar uma Igreja Latino-Americana e, em muitos países, uma Igreja nacional. Nesse sentido se enquadra perfeitamente o Brasil. Desde 1973, com a eleição de Dom Ivo Lorscheider

para a presidência da CNBB, esta entidade passou a ter uma linha mais autônoma em face ao Vaticano.

Vigorava na Igreja, desde o Concílio, o princípio da subsidiariedade, isto é, o de que toda questão na Igreja deve ser resolvida na instância primeira possível. Uma querela ocorrida no Brasil deveria ser dirimida pela CNBB e não poderia passar uma instância acima.

Assim, vemos que a CNBB, enquanto instância da Igreja que se interpõe entre os bispo, entre a Diocese e o Vaticano, em estando hegemonicamente composta pelos progressistas, se torna um severo repto à onda disciplinarizante do Vaticano. O maior marco do mandato Dom Ivo Lorscheider à frente da Conferência Episcopal é a autonomia em face do Vaticano. Nessa complexidade das relações de poder na Igreja é que subjaz os focos de resistência da política oficial.

Quando pensamos nessa complexidade das relações de poder na Igreja, lembramos que Gramsci apontou que os Aparelhos Privados de Hegemonia - APH funcionam de modo correlato com a sociedade, há uma força hegemônica, ou um arco de forças hegemônico que assume demandas de forças não hegemônica trazendo-as para seu arco de apoio, enquanto outras forças, não cooptadas, são tratadas à força, fazendo-as submissas às forças dominantes. A CNBB, notadamente, nunca teve uma maioria progressista, sempre uma minoria influente. A grande maioria dos bispos era de moderados, hegemonzados pelos progressistas em função de um conjunto de elementos.

No entanto, diferentemente da sociedade, os APHs não funcionam movidos somente por suas forças internas, mas compõem a correlação de forças interna e a correlação externa, isto é, da sociedade, muito embora essa correlação não seja determinante.

A Igreja, diferentemente das realidades estudadas por Gramsci, se encontra hoje em uma realidade mais complexa, em especial pelo formatação de sua expressão universal. A Igreja é influenciada pela correlação de forças de que país? Da Itália? Ou das forças internacionais? Talvez da Polônia, no tempo específico estudado?

Ao mesmo tempo a multi-institucionalização permite uma complexificação das relações. A constituição das instâncias continentais e nacionais abrem espaço para a

articulação de novas possibilidades identitárias no seio do episcopado, criando novos laços de articulação que interpõem à fragmentação dioceses/Vaticano.

No âmbito da Diocese a relação é entre uma região, uma cidade ou mesmo somente um conjunto de bairros, cuja liga não é jamais centro de um núcleo identitário. Ademais, o poder do bispo em face do Vaticano é mínimo, fragmenta-se, e o poder centralizado é mais pesado. No caso das instituições como o CELAM e a CNBB, há uma clara diminuição de poder do Vaticano com a união dos bispos.

No entanto, do ponto de vista hierárquico e doutrinário, o Vaticano é superior e articula sua ação no sentido de esvaziar ainda mais as instituições que, em sua posição, contestam a lógica da obediência integral a Roma. Essa articulação instrumentaliza os recursos de poder que o Vaticano possui sobre essas instituições.

No caso de Puebla, o Vaticano dispõe de sua prerrogativa de impor o processo organizativo e a data de acontecimento, no intuito de desautorizar a teologia de sustentação desses focos de resistência, a Teologia da Libertação. Havia a possibilidade de simplesmente não aprovar o texto destilado em Puebla ou mesmo substituí-lo por um texto de seu agrado, no entanto, como afirma Gramsci, os recursos à força não são ilimitados e a hegemonia pressupõe um acento claro no convencimento, a articulação precisa ser mais sutil do que uma proibição completa do pensamento divergente, sob pena de ruptura.

Então vemos um conjunto de ações que compõem a estratégia do Vaticano de dirimir os processos que colegialização: a “Restauração” centralizante é a resposta encontrada pelo Vaticano para os liberalizantes. Em 1983, outra prova se dá dessa estratégia. Quando vem à luz o novo Código Canônico, vê-se que o mesmo não regulamentou as diretrizes democratizantes do Concílio.

Em 1980 o Papa faz uma viagem por diversos países da América Latina, dando a referência doutrinal de seu papado, no veemente combate à Igreja Libertadora. Pouco tempo antes, em 1979, o Papa recebera Dom Afonso López Trujillo, principal articulador anti-TL da América Latina. O teor do diálogo foi o pedido de Trujillo de engajamento do Papa em sua luta. Pouco depois, João Paulo II rumou para Puebla declarando, já em seu avião, que a TL não era uma verdadeira teologia e na organização de Puebla, nomeou seus aliados, no intento de direcionar o sentido do texto final (POLITI; BERNSTEIN; 1996:234).

Em 1982 surge o livro de Leonardo Boff “Igreja: Carisma e Poder”. Em respeito à subsidiariedade, caso devesse ser julgado, o livro deveria ser julgado na CNBB, uma vez que a Arquidiocese não possuía Comissão de Doutrina. No entanto, como já dito, esta fora criada, e o livro apreciado pelo teólogo gaúcho Urbano Zilles. A recensão por ele escrita foi assumida oficialmente pela Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro. Tal documento fora publicado no Boletim da Revista do Clero em fevereiro de 1982.

O desenrolar da polêmica contou ainda com resposta de Boff, réplica de Zilles e outro artigo de Karl Josef Romer criticando o referido livro, tudo publicado no Boletim da Revista do Clero. Artigo publicado na revista *Comunnio* por Dom Boaventura Kloppenbourg, depois publicado em seu livro “Igreja Popular”. Dois artigos na Revista Eclesiástica Brasileira, um de Leonardo Boff e outro de Carlos Palácio, além de toda uma edição da revista Grande Sinal.

Enfim, uma quantidade imensa de publicações discutindo a polêmica em torno do livro ainda na fase brasileira do processo. Todo o estardalhaço em torno do livro foi justamente a justificativa utilizada pelo Vaticano para romper o princípio da subsidiariedade e levar o caso da instância primeira, a diocese, até a última, o Vaticano, sem passar pela CNBB.

Nesse sentido, Boff, quando emite a primeira correspondência ao Vaticano, ao saber do colóquio, pergunta:

...não poderia ser feito no seio da Comissão Episcopal de Doutrina, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)? Na verdade, este organismo episcopal foi criado para atender a tais situações. De mais a mais, responderia ao princípio de subsidiariedade, tão enfatizado pelo recente Código de Direito Canônico.

O Presidente da Comissão Episcopal de Doutrina, Cardeal Aloísio Lorscheider, consultado a esse respeito, considerou bem fundada a petição. (Apud MNDH; 1985:56)

Um pouco mais à frente, em carta ao Ministro Geral dos Franciscanos, John Vaughn retorna ao argumento.

Em Brasil he podido hablar con nuestro Card. Lorscheider de Fortaleza que es también Presidente de la Comisión Nacional de

Doctrina de la Conferencia de los Obispos. El piensa que esta cuestión puede ser resuelta dentro de nuestra Igreja. El diálogo puede, dentro del principio de subsidiaridad, ocurrir em Brasil. (Apud MNDH; 1985:49)

No texto “Pontos referenciais para o colóquio sobre o livro Igreja: Carisma e Poder, com as instâncias doutrinárias da Igreja”, enviado aos Cardeais brasileiros, Aloísio Lorscheider, Paulo Evaristo Arns, Brandão Vilela e ao presidente da CNBB, Ivo Lorscheider, Boff novamente pontua que seu pedido é que o julgamento se dê no âmbito da CNBB.

Não obstante, o próprio presidente da CNBB afirma, em carta, que escrevera a Ratzinger solicitando a transferência do colóquio para a CNBB. Demanda esta que fora respondida diretamente para Leonardo Boff por Ratzinger:

...dada la fase actual en el examen del libro em cuestión, el colóquio tiene que ser en esta sede. La difusión del mismo fuera de Brasil que ha creado um problema más universal y el hecho de que usted mismo, al verse criticado por la Comisión Doctrinal Archidiocesana de Rio, escribiera a este Dicasterio, nos movieron a examinarlo y ahora conforme a las decisiones tomadas en base a la Ratio agendi no se vê posibilidad de um colóquio con la Comisión doctrinal de la Conferencia Episcopal de Brasil. De este punto ha sido informado el Cardenal Lorscheider. (Apud MNDH; 1985:64)

Leonardo Boff torna a escrever a Ratzinger, lembrando suas próprias palavras em defesa da tese que não tudo deve ir à instância superior, mas somente aquilo que não se pôde dirimir na instância primeira.

De fato, não nos cabe julgar a intencionalidade do esquivamento do princípio da subsidiariedade, mas reconhecer o ocorrido e o papel que cumpre na história da Teologia e do Cristianismo de Libertação e do catolicismo no Brasil. Como visto nas transcrições, houve um grande esforço para que a questão fosse analisada no âmbito da CNBB. Também esta estratégia aponta no sentido de fugir ao julgamento romano, cujos marcos de referência seriam, inevitavelmente, os parâmetros restauracionistas do papado de João Paulo II.

Como já dito, opera-se no papado de João Paulo II, uma releitura do Vaticano II. O intento do papado é fazer hegemônica essa nova leitura do Concílio, que em tudo

aponta na comunhão com o catolicismo tridentino. No entanto, não basta propor nova interpretação, paralela a outras interpretações progressistas outrora hegemônicas, é preciso condenar as interpretações adversas e cavar firmemente as trincheiras da ortodoxia.

De fato, o livro “Igreja: Carisma e Poder” é um verdadeiro compêndio das mais progressistas interpretações do Concílio no que tange à eclesialidade, isto é, no que reflete sobre a estrutura da Igreja, e no que tange à produção teológica. Nesse sentido, compõe também um verdadeiro compêndio metateológico.

Boff e seus aliados então tentam, de certa forma, burlar essa nova ortodoxia, estabelecendo uma tendência mediadora (do ponto de vista hierárquico), a CNBB, cuja comissão de doutrina é fundamentalmente afinada com a Teologia da Libertação.

O Vaticano, no entanto, acabava de sair de uma tentativa frustrada em face ao teólogo Gustavo Gutiérrez. Dentro da estratégia de combate à Teologia da Libertação, a primeira tarefa foi sufocar os libertadores em Puebla, tarefa só alcançada em parte, uma vez que o documento afinal apresentou grande dubiedade, e não claro conservadorismo, como se pretendia.

Dentro da lógica da política papal de combate às teologias divergentes, entre as primeiras ações estava a abertura de processos doutrinários contra teólogos ícones desses movimentos. A Teologia da Libertação possuía dois ícones, o primeiro, considerado como fundador, é o peruano Gustavo Gutiérrez. A primeira tentativa de condenação foi de Gutiérrez. No entanto, esta tentativa se deu respeitando o princípio da subsidiariedade, isto é, no âmbito da Conferência dos Bispos do Peru e frustrou-se na “absolvição” do teólogo. Com Boff, o outro ícone da TL, não se poderia cometer o mesmo equívoco, o processo deveria ir onde a hegemonia conservadora vigorava, o Vaticano.

Assim, o fato é que a fase arquidiocesana do processo, cumpriu o papel de alçar o debate em torno do livro a um patamar que serviu de justificativa para que o Vaticano interviesse no debate sem passar pela CNBB.

O debate primeiro se desenrolou no Boletim da Revista do Clero, uma revista pequena, de pouca circulação. Porém, a possibilidade de tréplica de Boff foi cerceada e este rumou para os meios que possuía controle ou influência, órgãos dos franciscanos e que possuíam larga incidência social.

Se em um primeiro momento temos uma tentativa de desmoralização de um padre por parte da Arquidiocese do Rio de Janeiro, vimos este padre, que não representa a si mesmo, mas toda uma tendência da Igreja na América Latina, hegemônica na CNBB, reagir. Sua reação interpõe parte da opinião popular contra o processo de desmoralização, no entanto, essa publicização da polêmica é servida convenientemente como argumento pelo Vaticano.

Ratzinger afirma que o teólogo Boff tem uma fama internacional e também a polêmica ganhou dimensões internacionais. Isto é, a tentativa é direcionar ao próprio teólogo, uma suposta “culpa” pela relativização da subsidiariedade.

Não obstante, nesse mesmo sentido, nas cartas enviadas a Boff, Ratzinger deixa entender que o pedido de análise do livro por parte do Vaticano partiu do próprio Boff, que responde apontando que, depois da recensão, enviara seu “Esclarecimento” para o Boletim da Revista do Clero e também para a Congregação para a Doutrina da Fé, a título de informação, observando que esse caráter informativo do envio estava expresso na carta que acompanhou o esclarecimento, cujo intuito seria o de impedir que se chegasse ao Vaticano somente uma versão do embate.

Aproveita-se do fato de que a subsidiariedade é um princípio e não uma regra normatizada para utilizá-la conforme os interesses o permitem.

Nesse bojo, está submersa a contradição entre a os agentes da Igreja Católica no Brasil e em Roma. A contradição se estabelece entre os que entendem que “a” Igreja é a Igreja de Roma, que estende o caráter católico a todas aquelas igrejas locais que se postam em sua consonância e aqueles que entendem que cada igreja local é “a” Igreja, que se une a Roma em comunhão e não em servidão.

Esse debate foi celebrenemente disputado entre Karl Rahner e Joseph Ratzinger, sendo, evidentemente, este último, o defensor da posição centralizadora. E embora não apareça claramente na polêmica em torno do livro “Igreja: Carisma e Poder”, há um debate que o margeia e que parece estar um nível acima daquele, que é o da “Igreja de Cristo”.

Historicamente, a Igreja Católica sempre se afirmou como “a Igreja de Cristo”, a única Igreja, valorizando o elemento identitário entre a divindade e a instituição na terra. Depois da Reforma Protestante houve um primeiro momento de negação de qualquer valor eclesial das demais denominações que não a Católica e mais

recentemente, e especialmente por ocasião do Concílio Vaticano II, evento Católico que reuniu os bispos de todo o mundo entre 1962-65, elevou-se o debate sobre a presença e natureza dessas demais denominações.

O documento preparatório do Concílio afirmava que “a Igreja Católica é (*est*) a Igreja de Cristo”, o que foi mudado no documento final por “a Igreja de Cristo subsiste na (*subsistit in*) Igreja Católica”. Tendo em vista que no imediato pós-Concílio em que os ventos progressistas eram francamente largos na Igreja Católica em todo o mundo, havia uma inteligência liberalizante sobre o texto conciliar e o trecho em questão não foge à regra. Na Europa predominantemente liberal e na América Latina mais propriamente libertadora, as correntes progressistas coincidiam na leitura do *subsistit in* em acordo com a aceitação da pluralidade eclesial, no sentido de que a Igreja de Cristo subsiste na Igreja Católica (de forma mais perfeita, em toda sua expressão) mas não somente nela, subsistindo também no mundo protestante, que também constituiria Igrejas.

A cruzada contra as leituras chamadas “desviantes” do Concílio Vaticano II se deu, sobretudo, naquilo que levava a um compromisso com a libertação dos pobres (Teologia da Libertação) e o que levava ao pluralismo religioso com a afirmação da plena eclesialidade protestante. O termo *subsistit in* é tomado por Ratzinger como sinônimo de *est*, cuja troca, segundo ele, é motivada pela amenidade do novo termo e não por uma diferença em seu significado. Isto é, para ele, as organizações protestantes têm apenas elementos eclesiais e formam comunidades eclesiais, mas não igrejas.

Esse fora um dos principais pontos condenados pelo Vaticano, na fase romana do processo contra Leonardo Boff. Especialmente na questão da identidade não única da Igreja Católica para com a Igreja de Cristo, chave do pluralismo religioso e que é considerada como matriz dos relativismos religiosos por Ratzinger.

Dez anos depois da condenação, em 1994, e já fora da Ordem Franciscana, Boff escreve uma refutação da condenação, publicada em nova edição do polêmico livro em que aponta citações erradas, trechos inventados e um pastiche (ajuntamento de trechos de vários artigos de modo a deformar seu significado) e classifica a maioria dos apontamentos como problemas de leitura ou irrelevantes, detendo-se, no entanto, na que considera como única questão verdadeiramente doutrinal da condenação que é a questão da singularidade ou multiplicidade da subsistência da Igreja de Cristo.

O teólogo brasileiro ainda voltou à questão em resposta ao *Dominus Jesus* em 2000, documento oficial da Santa Sé, no qual Ratzinger congratulou Boff com uma nota, como exemplo de erro.

Com um artigo denominado “Quem Subverte o Vaticano II, Ratzinger ou Leonardo Boff.”, reafirma sua posição.

Recentemente, Boff foi novamente dignado com uma nota como mau exemplo na “Respostas a algumas perguntas sobre certos aspectos da doutrina sobre a Igreja” apresentada no dia 10/07/2007 pelo Vaticano.

É preciso compreender que os textos, a tradição, não tem uma aura *per se* verdadeira, universal, mas que é lida, reconstruída, em conformidade com os interesses sociais hegemônicos. O texto Conciliar é um só, mas sua interpretação é subordinada à correlação de forças que se movimentam no interior da Igreja Católica. Os grupos em luta pautam a intelegibilidade do catolicismo, refazendo, remoldando, ressignificando o mesmo texto dia após dia de acordo com sua dinâmica interna em diálogo constante com a realidade que o envolve.

De toda sorte, não se trata, o debate da “Igreja de Cristo” do mesmo debate entre Rahner e Ratzinger, mas eles se relacionam de modo intenso e que tem a ver com a legitimidade do Papa para comandar a Igreja de Cristo que, caso negada, abre espaço para a consolidação da idéia de Igreja “do” Brasil e não da Igreja “no” Brasil.

Voltando especificamente à aliança do Vaticano com as correntes conservadoras da Igreja na América Latina, observe-se um fato extremamente interessante, a nomeação de bispos. Essa constituiu uma das principais táticas para o enfraquecimento da dissidência. Os padres indicados para nomeação para bispo normalmente passava pelo Núncio Episcopal e pela CNBB. João Paulo II preferiu um novo trânsito para os nomes dos “bispáveis”, a indicação era dos bispos conservadores diretamente para o Núncio e deste para o Vaticano, alijando a CNBB, instância dissidente e postulante da posição de autonomia em face ao Vaticano, do processo de escolha dos novos governantes da Igreja.

A escolha dos novos bispos tinha a ver com o governo da Igreja, isto é, com o controle dos processos que aconteciam nas dioceses. Os bispos têm poder absoluto em sua diocese, em sua “jurisdição” se torna muito difícil o florescimento ou mesmo

manutenção de um movimento contra a vontade do bispo. Nesse sentido é que assistimos, por exemplo, a todo o trabalho de Dom Hélder Câmara ser destruído por seu sucessor ou o processo de recentralização realizado na Arquidiocese de São Paulo por Dom Cláudio Hummes.

4. Neoconservadores, ou quase isso!

No fim dos anos 70 e começo dos anos 80, o movimento político dominante nos EUA foi o Neoconservadorismo de Ronald Reagan. Como é já sabido, este presidente dos Estados Unidos celebrou um acordo secreto com João Paulo II no intuito de combaterem juntos o avanço do comunismo (ROLIM; 1989:272; YALLOP; 2007:205; DUSSEL; 1997:96; BERNSTEIN; POLITI; 1996:326).

O acordo previa que ambas as instituições iriam colaborar com o que tinham. Os EUA, além de atuar de várias formas nos locais que consideravam críticos, tais como com iniciativas belicosas, pressão política e pressão econômica e fornecia um imenso conjunto de informações para a Igreja Católica. Esta, por sua vez, atuava com a pressão política e simbólica sobre os regimes comunistas, também compartilhava informações e atuava decisivamente contra a Teologia da Libertação, além de legitimar ações “questionáveis” dos EUA.

Um exemplo desse processo foi a situação da América Central, onde os movimentos revolucionários, em geral, estavam fortes e em alguns lugares, tinha suas fileiras engrossadas pelos fiéis católicos. Especial era ainda a situação da Nicarágua, onde vigorava um regime revolucionário socialista em que membros da Igreja Católica participavam organicamente do processo.

Nessa região, os EUA financiavam as guerrilhas de direita, os Contras, mercenários que realizaram um verdadeiro genocídio na região eram financiados pelos estadunidenses. Parte do acordo com o Vaticano era o apoio a essa política de intervenção, rejeitada pelo clero local dos EUA, mas endossada pelo Vaticano.

Em 1983, lá na América Central estivera o próprio Papa, utilizando seu poder simbólico para contrapor a revolução à própria Igreja e, por conseguinte, opor a revolução a Deus, como nos conta Yallop:

... o papa deixou Roma e voou para o grande caos centro-americano. A viagem demonstraria que, nessa área pelo menos, havia uma perfeita identidade. Enquanto o presidente [dos EUA, Ronald Reagan] via soviéticos atrás de cada árvore, pedra e arbusto latino-americano, o papa via teólogos da libertação. (YALLOP; 2007:205)

Nesse contexto, ao chegar na Nicarágua, foi recepcionado por parte do clero local. Entre eles estava Ernesto Cardenal, que participava do governo revolucionário como Ministro da Cultura. Ajoelhado diante do Papa, Cardenal, ao invés do cumprimento do Pontífice, assistiu a esse lhe apontar o dedo, que agitava constantemente, ao que dizia com rudeza “Regualize sua posição dentro da Igreja” (Apud YALLOP; *op.cit.*:206), humilhando publicamente Cardenal perante os presentes e todo o mundo, uma vez que a foto do acontecimento se tornou uma das mais célebres de todo o mundo:



Figura 1: Papa humilha o Padre Ernesto Cardenal;

João Paulo II, homem extremamente consciente do papel das mídias na construção das mentalidades e das significações realiza um gesto extremamente violento, simbolicamente, no que posiciona com clareza, a Igreja-instituição na conjuntura centro-americana. Essa unidade na ação com os EUA, contudo, não se restringe à esfera do Vaticano, mas opera com os conservadores latino-americanos, permeando o discurso anti-TL.

Em 1980, os especialistas republicanos dos EUA, reunidos em Santa Fé, cidade estadunidense, realizam um diagnóstico da América Latina e um prognóstico para a relação de seu país com o continente para os próximos anos. O documento final, denominado “Santa Fé”, afirma:

A política exterior dos E.U. deve começar por combater (e não simplesmente por reagir a posteriormente contra) a teologia da libertação tal qual é utilizada na América Latina pelo clero da teologia da libertação ... Na América Latina, o papel da Igreja é vital para o conceito de liberdade política. Infelizmente, as forças marxistas-leninistas têm utilizado a Igreja como arma política contra a propriedade privada e o sistema capitalista de produção, infiltrando na comunidade religiosa idéias mais comunistas do que cristãs. (Apud ROLIM; 1989:272)

Afirma também, o mesmo documento, que esse caminho leva inevitavelmente a um reino da opressão e da falta da liberdade, o que já se estaria construindo em Cuba e Nicarágua.

Rolim (1989:272) ao analisar os discursos pró e contra TL nos jornais seculares entre 1980 e 1986, considera que os discursos dos membros do clero que combatem a Teologia da Libertação, em tudo se assemelham ao discurso dos Estados Unidos sobre ela, ao ponto de afirmar que “A evidência dessa semelhança é de tal ordem que não permite a ilusão de uma pura coincidência”. Para o autor, há duas linhas centrais que se tornam os fios condutores de todos os discursos dos anti-TL. A primeira é a tese de que o marxismo é incompatível com a fé cristã, por seu caráter ateu e materialista. A segunda é a tese de que toda a revolução socialista deve ser, necessariamente, repressora das liberdades civis, nesse tópico, os alertas acerca de uma sovietação da América Latina são constantes.

A priori, essa pauta nada parece querer dizer sobre nosso objeto, uma vez que o debate em tela não se enquadra nos termos em que o debate é feito concomitantemente

na imprensa secular sobre a Teologia da Libertação. Mas é justamente a essa disparidade que queremos chamar a atenção. Diz Zilles na recensão (Apud MNDH; 1985:14):

Este método de desmascaramento e desmistificação de tudo é semelhante ao de Nietzsche, Freud e Marx. Aliás, neste sentido, no capítulo VIII é sintomática a análise sociológica gramsciana da religião (não teológica). Assemelha-se em muito ao discutido teólogo H. Küng.

Mas note-se que a questão do marxismo aparece diluída numa outra questão, na atitude fundamental da dúvida e não no sentido estrito de seu materialismo e ateísmo que levam a uma suposta incompatibilidade com a fé cristã. Ademais, essa é a única referência a essa questão em toda a polêmica.

Enquanto o marxismo não aparece plenamente na polêmica acerca do livro *Igreja: Carisma e Poder*, cuja polêmica no Rio de Janeiro levou à fase romana, com um processo eclesial propriamente dito, na qual se mantém a linha argumentativa da CADF-RJ, com alguns acréscimos, na mesma semana do interrogatório de Boff no Vaticano, foi publicada a “Instrução” do Vaticano, criticando duramente a TL. Um dos eixos principais da referida instrução foi justamente o marxismo presente na Teologia da Libertação, bastante na linha do discurso dos Estados Unidos sobre a Igreja na América Latina.

A linha argumentativa da polêmica em torno de Leonardo Boff assume uma postura mais tradicionalista, de cunho mais doutrinário e voltada quase que exclusivamente para a Igreja e sua auto-consciência e não em sua presença do mundo.

Entendemos que devido a sua linha mais voltada para as questões internas, produzindo uma verdadeira metateologia, Leonardo Boff não representava tão somente o movimento real do Cristianismo da Libertação em favor da transformação sócio-histórica, mas situava sua presença pública largamente no contexto da renovação da Igreja, Boff faz-se centro gravitacional das forças transformadoras não só da sociedade, mas do momento de transformação da Igreja que, caso se transformasse no sentido desejado por Boff, seria toda ela dedicada aos pobres e cujo fazer teológico seria desimpedido dos condicionamentos impostos pelo acordo tácito da Igreja Católica com as classes dominantes.

Isso não quer dizer que o “caso Boff” está dissociado do avanço neoconservador na América Latina, mas que a Igreja se precava contra a principal das transformações que repelia, a sua própria, e que para fazê-lo, não se servia do discurso comum composto com as forças aliadas dos Estados Unidos, mas possuía um repertório próprio, milenar, de defesa das instituições sagradas

Também nos remete a tese defendida de que o ataque a Boff foi uma tarefa de impedimento da constituição de uma Igreja **do** Brasil, em benefício da normalização da Igreja Católica Apostólica Romana **no** Brasil, na medida em que o grande problema de sua obra foi justamente a contundente crítica às estruturas de poder da Igreja e que as consequências de sua condenação “foram sentidas não só por Leonardo Boff, mas por toda a Igreja da América Latina” (SIDOW; FERRI; 1999:311).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decurso do trabalho, demonstramos o desenrolar da polêmica em torno do livro *Igreja: Carisma e Poder* na Arquidiocese do Rio de Janeiro e seu papel em face do que viria a seguir, o processamento de Leonardo Boff no Vaticano.

Desde o Vaticano II o princípio da subsidiariedade estava em vigor. Em tese, à luz desse princípio, qualquer teólogo que devesse ser processado, a não ser que exercesse sua profissão na Itália, ou que seu país não possuísse uma Conferência Episcopal, deveria responder por sua conduta na instância local. No caso de Boff, haja vista que sua diocese não possuía uma comissão de doutrina, deveria ser processado no âmbito da CNBB, cuja Comissão de Doutrina tinha uma maioria de teólogos de tendência libertadora.

Surge então, após a publicação do polêmico livro de Boff, a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro, cujo primeiro objeto de análise foi *Igreja: Carisma e Poder*. Com resposta, réplica e tréplica, além de diversos artigos de outros intelectuais, a polêmica tomou contornos expressivos.

Essa polêmica serviu como justificativa para que o Vaticano assumisse a questão sem que a mesma passasse pela CNBB. A Santa Sé, diante dos apelos para que a questão fosse dirimida na instância nacional, respondera que o teólogo Leonardo Boff, bem como a polêmica em torno de sua obra, atravessara as fronteiras nacionais e exigia um pronunciamento da Igreja Universal.

Embora a subsidiariedade seja um princípio e não uma regra institucional e que, por conseguinte, poderia ser simplesmente ignorada, é preciso compreender que o Vaticano possui uma hegemonia sobre as Igrejas Nacionais que deve ser continuamente reiterada, é preciso cuidado em se violar os mecanismos de relação no sentido de evitar o confronto direto e a ruptura.

Outra justificativa para que a questão fosse alçada à escala universal foi a carta-informação de Boff enviada ao Vaticano, em que o mesmo anexava seu “Esclarecimento” à recensão da CADF-RJ para, segundo a carta, que não chegasse uma só versão do livro ao Vaticano.

De toda forma, a polêmica no Rio de Janeiro criou as justificativas que deram alguma plausibilidade à violação da subsidiariedade por parte de Roma que permitiu a

exclusão da CNBB do processo de julgamento de Leonardo Boff, instância na qual residiam suas mais fortes chances de absolvição.

A polêmica estudada, em seu conjunto, é um marco na relação entre o Vaticano e a Igreja do Brasil, uma vez que as principais autoridades da Igreja do Brasil saíram em defesa de Boff, mas o Vaticano impediu a participação da Igreja Nacional no julgamento de Boff. Além disso, a teologia de Leonardo Boff, isto é, a Teologia da Libertação, era institucionalmente assumida pela CNBB.

Também é importante lembrar que o a participação da Arquidiocese do Rio de Janeiro no episódio, criando as condições para a condenação de Boff no Rio de Janeiro, foi uma afirmação marcante da divisão da Igreja **no** Brasil e da Igreja **do** Brasil, em que esta acentua a Igreja local enquanto àquela a obediência plena ao Vaticano.

Ademais, é preciso notar, como concordaram Ralph Della Cava e Montero, Michel Löwy e Enrique Dussel, o processo contra Leonardo Boff foi um duro golpe na Igreja do Brasil e na Teologia da Libertação e foi o primeiro dos contundentes ataques à TL realizados nos anos 80 no intuito de admoestar os libertadores, fechar-lhes espaços de debate e advertir os que flertavam com esta corrente.

Evidentemente não como resultado unicamente da polêmica em tela, mas do conjunto de políticas do Vaticano, em parceria com os setores conservadores locais, o Cristianismo de Libertação entrou em declínio até a perda da CNBB para os conservadores e a cessão de sua posição de elemento dinâmico do catolicismo para a Renovação Carismática Católica.

Os progressistas, que eram hegemônicos na Igreja do Brasil, primeiramente contando com relativa simpatia do Vaticano, sob o papado de Paulo VI, contavam com o apoio da maioria dos bispos, de orientação moderada, que tende a transitar desde apoio aos radicais até aos mais conservadores, dependendo do conjunto de conveniências que cada aliança oferecia.

Os conservadores, em geral, contavam com simpatia das forças políticas reacionárias, especialmente com os setores do Exército Brasileiro que lideravam a Ditadura Militar então vigente. Essa Ditadura reconhecia os setores progressistas da Igreja Católica como seus principais adversários e empreendeu uma ação bastante contundente de perseguição política a militantes desses setores, que ia desde a prisão,

tortura, desmoralização pública até ações internacionais para o enfraquecimento de suas lideranças, vide a indicação de Dom Hélder Câmara para o Prêmio Nobel da Paz, cuja concretização foi abortada pela articulação da Ditadura, apoiada pelo Vaticano.

Em 1978, além das pressões internas pela normalização da Igreja Católica do Brasil, o Vaticano também começa a trabalhar em igual sentido. Com a eleição de Karol Wojtyła como papa estabeleceu o combate à Teologia da Libertação como um dos principais objetivos da Igreja em Roma.

O Vaticano começa a operar em diversos níveis para combater as tendências dissonantes da Igreja, no Brasil, especialmente a Teologia e o Cristianismo de Libertação. Os níveis mais evidentes são: no governo da Igreja, com o estabelecimento de uma nova metodologia de alocação dos bispos, privilegiando a alocação destes em Dioceses de maior destaque e influência; No controle dos “Representantes de Deus”, com uma nova política de nomeação dos bispos, alijando os setores progressistas desse processo em benefício dos conservadores e estabelecendo formalmente a política de que só pode ser bispo aquele que nunca, em qualquer ocasião, manifestou qualquer discordância com qualquer posição do Vaticano; e, por fim, com o controle das idéias. Estratégia manifestada contundentemente com a intervenção nos seminários, faculdades de teologia, reorientando esses organismos para uma orientação mais conservadora. Também nesse quesito reside a restrição a teólogos dissonantes, cujo caso mais célebre é objeto desse trabalho.

No entanto, a principal forma de articulação do Vaticano no processo de normalização das Igrejas nacionais que o preocupavam foi com o fortalecimento de seus setores mais conservadores, endossando suas posições, prestigiando seus líderes e, por outro lado, afastando, humilhando e condenando líderes e idéias dissonantes.

No caso de Leonardo Boff, a Arquidiocese empreendeu uma ação de condenação de suas idéias, especialmente na obra em que o autor mais questionou a hierarquia. Mas a Arquidiocese não só marcava posição em face das perigosas idéias de Boff (para a Hierarquia), como também apontava uma posição política no interior da Igreja do Brasil, que seria referendada com a condenação de Boff na instância Universal.

Evidentemente, muitas foram as demais ocasiões em que o Vaticano legitimou as correntes conservadoras. Esse conjunto de políticas, aliado ao refluxo das forças

progressistas no começo da década de 90 levaria as forças progressistas no interior da Igreja a perder o comando da CNBB em 1994 e enfraquecer sua articulação de base, embora sua força ainda seja considerável e ainda uma preocupação para o Vaticano.

BIBLIOGRAFIA

1. ACCATTOLI, Luigi; **Karol Wojtyła: o homem do final do milênio**; Trad. Clemente Raphael; São Paulo: Paulinas; 1999;
2. ANDRADE, Solange R.; “A Religiosidade Católica no Brasil a partir da Revista Eclesiástica Brasileira”; Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, nº 2; Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/04%20Solange%20R.%20Andrade.pdf>; acessado em 05\11\2008;
3. ANTONIAZZI, Alberto; “A Igreja Católica face à expansão do Pentecostalismo”; In: ANTONIAZZI, Alberto; **Nem Anjos nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**; Petrópolis: Vozes; 1994;
4. _____; CALIMAN, Cleto; “Pastoral Católica: do primado da Instituição ao primado da pessoa”; In: ANJOS, Márcio Fabri dos (org); **Sob o Fogo do Espírito**; São Paulo: SOTER – Paulinas; 1998; pág. 229-259;
5. ARNS, Dom Paulo Evaristo; **Da Esperança à Utopia: Testemunho de uma vida**; Rio de Janeiro: Sextante; 2001;
6. AZEVEDO, Dermi; **Desafios estratégicos da Igreja Católica**; Revista Lua Nova; nº 60; 2003; pág. 57-79;
7. BEOZZO, Pe. José Oscar, **A igreja do Brasil, de João XXIII a João Paulo II**, Petrópolis, Vozes, 1993.
8. BERNSTEIN; POLITI; **Sua Santidade: João Paulo II e a História Oculta do Nosso Tempo**; São Paulo: Objetiva; 1996;
9. BETTO, Frei; **Batismo de Sangue**; São Paulo: Civilização Brasileira; 1982;
10. _____; **O que é Comunidade Eclesial de Base**; São Paulo: Brasiliense; 1981;
11. _____; **Diário de Puebla**; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 1979;
12. BOBBIO, Norberto; **Os Intelectuais e o Poder**; Tradução de Marco Aurélio Nogueira; São Paulo: Unesp; 1997
13. BOFF, Leonardo; “Apreciação teológica da renovação carismática católica analisada sociologicamente”; In: OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de; **Renovação Carismática Católica: Uma análise sociológica, interpretações Teológicas**; Petrópolis: Vozes; 1978;
14. _____; **Ética da Vida**; Brasília; Letra Viva; 1999;
15. _____; **Igreja, Carisma e Poder**; Petrópolis: Vozes; 1982;

16. _____; _____; Rio de Janeiro: Record; 2004;
17. _____; **Teologia do Cativo e da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1998; 6ª ed.
18. _____; **Fundamentalismo**; São Paulo: Sextante; 2001;
19. _____; e BOFF, Clodovis; **Como fazer Teologia da Libertação**; Petrópolis: Vozes; 1985;
20. _____; e BOFF, Clodovis; **Da Libertação. O Teológico nas libertações sócio-históricas**; Petrópolis: Vozes; 1979;
21. BOURDIEU, Pierre; **A Economia das Trocas Simbólicas**; Tradução de Sérgio Miceli *et al*; São Paulo: Perspectiva; 2003;
22. BURITY, Joanildo; **Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica**; REVER - N_ 4 - Ano 1 – 2001, www.pucsp.br/rever em 2005 acessado em 11/05/06;
23. CAHILL, Thomas; **Ele foi quase o oposto de João XXIII**; O Estado de São Paulo; 6 de abril de 2005;
24. CAMPBELL, Joseph; com MOYERS, Bill; FLOWERS, Betty Sue (Org.); **O Poder do Mito**; São Paulo: Editora Palas Athena; 1990;
25. CARBONI, Florence; MAESTRI, Mário; **A linguagem escravizada**; São Paulo: Expressão Popolar; 2003;
26. CASALDÁLIGA, D. Pedro; **Nicarágua: combate e profecia**; Petrópolis: Vozes; 1986;
27. CELAM - CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO; **II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Conclusões de Medellín, A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio**; Petrópolis-RJ: Vozes; 1985; 5 ed.;
28. _____; **III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Conclusões de Puebla, a Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina**; São Paulo: Edições Loyola; 1979;
29. _____; **IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Conclusões de Santo Domingo, Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã, “Jesus Cristo ontem, hoje e sempre”**; São Paulo: Edições Loyola; 1993;
30. CHAUVEAU, A; TETARD, Ph (orgs); **Questões para a história do presente**; Bauru-SP:EDUSC; 1999;
31. DELLA CAVA, R; MONTEIRO, P; **E o verbo se faz imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação do Brasil**; São Paulo: Paulinas; 1991;
32. DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (org); **A Religião**; São Paulo: Estação Liberdade; 2000;
33. DURKHEIM, Émile; **As Regras do Método Sociológico**; Tradução de Pietro Nasseti; São Paulo: Martin Claret; 2003;

34. DUSSEL, Henrique; **Teologia da Libertação: Um Panorama de seu Desenvolvimento**; Petrópolis-RJ: Vozes; 1997;
35. FAHEY, M.; “Joseph Ratzinger como eclesiólogo e pastor”; in LAURENTIN, R.; ROUSSEUAU, A.; SÖLLE, D.; **O Neoconservadorismo: um fenômeno social e religioso**; Petrópolis-RJ: Vozes; Concilium 161; 1981;
36. FARIAS, Damião Duque de; **Em Defesa da Ordem, Aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)**; São Paulo: Hucitec; 1998;
37. FLEET; Michael; “O Neoconservadorismo na América Latina”; in LAURENTIN, R.; ROUSSEUAU, A.; SÖLLE, D.; **O Neoconservadorismo: um fenômeno social e religioso**; Petrópolis-RJ: Vozes; Concilium 161; 1981;
38. GEERTZ, Clifford; “A Religião como Sistema Cultural”; In: GEERTZ, Clifford; **A Interpretação das Culturas**; Rio Janeiro: LTC – Livros técnicos e científicos; 1989; pág. 101-142;
39. _____; “‘Ethos’, Visão de Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados”; In: GEERTZ, Clifford; **A Interpretação das Culturas**; Rio Janeiro: LTC – Livros técnicos e científicos; 1989; pág. 143-159;
40. GONÇALVES, Pe. Dr. Paulo Sérgio Lopes; **Epistemologia e método do projeto sistemático da TL**; REB 237; Petrópolis: Vozes; 2000; pág. 153 e 154;
41. GRUMAN, Marcelo; **O lugar da cidadania: Estado moderno, pluralismo religioso e representação política**; REVER - N_ 1 - Ano 5 – 2005; www.pucsp.br/rever em 2005; acessado em 11/05/06;
42. GRUPPI; Luciano; **O Conceito de Hegemonia em Gramsci**; Tradução de Carlos Nelson Coutinho; Rio de Janeiro: Graal; 1978; 3ª ed;
43. GUTIERREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. 2. ed. Petropolis: Vozes., 1984;
44. HERVIEU-LÉGER, Daniele; “O bispo, a Igreja e a modernidade”; In: LUNEAU, René; MICHEL, Patrick; **Nem todos os aminhos levam a Roma: As mutações atuais do catolicismo**; Petrópolis-RJ: Vozes; 1999; pág. 291-322;
45. IOKOI, Zilda Gricoli; **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo, Brasil e Peru, 1964-1986**; São Paulo: Huceitec\FAPESP; 1996;
46. JOÃO PAULO II; **A CNBB é a Igreja**; Discurso realizado em 10\07\1980, em Fortaleza; editado como **A Palavra de João Paulo II aos Brasileiros: Discursos e homilias**; Brasília: Escopo; 1980; 257 a 268;
47. KLOPPENBURG O.F.M., D. Boaventura; **igreja popular**; Rio de Janeiro: Agir; 1983; 3 ed.;
48. KÜNG, Hans; **A Igreja Católica**; Rio de Janeiro: Objetiva; 2002;
49. LÊNIN, Vladimir; **Karl Marx**; São Paulo: Expressão Popular; 2001;
50. LIBANIO, João Batista; “Apresentação didática”; In: CELAM; **III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Conclusões de Puebla, a Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina**; São Paulo: Edições Loyola; 1979; pág. 55-80;

51. _____; “Prefácio”; In: **IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Conclusões de Santo Domingo, Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã, “Jesus Cristo ontem, hoje e sempre”**; São Paulo: Edições Loyola; 1993;
52. _____; **Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos**; Disponível no Portal Koinonia, www.koinonia.org, acessado em 11/05/06;
53. _____; **Pastoral numa sociedade de conflitos**; Rio de Janeiro: Vozes; CRB; 1982; (Vida Religiosa. Temas atuais; 11)
54. _____; **A Volta à Grande Disciplina**, Edições Loyola, São Paulo, 1983;
55. LÖWY, Michael; **Guerra dos Deuses: Religião e política na América Latina**; Rio de Janeiro: Vozes; 2000;
56. LUNEAU, René; MICHEL, Patrick; **Nem todos os aminhos levam a Roma: As mutações atuais do catolicismo**; Petrópolis-RJ: Vozes; 1999;
57. MADURO, Otto; **Religião e Luta de Classes: Quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina**; Petrópolis: Vozes; 1981;
58. MANOEL, Ivan Aparecido; “A Ação Católica Brasileira: notas para estudo”; *Acta Scientiarum* 21 (1):207-215, 1999; disponível em <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/File/4207/2872>; acessado em 05/11/2008;
59. MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2. ed. – São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1983;
60. _____; ENGELS, Friedrich; **O Manifesto Comunista**; São Paulo: Editora Anita Garibaldi; 2001;
61. MESSNER, Francis; “A Igreja Católica e seu direito”; In: LUNEAU, René; MICHEL, Patrick; **Nem todos os aminhos levam a Roma: As mutações atuais do catolicismo**; Petrópolis-RJ: Vozes; 1999; pág. 76-93;
62. MICELI, Sérgio; “Introdução: A Força do Sentido”; In: BOURDIEU, Pierre; **A Economia das Trocas Simbólicas**; Tradução de Sérgio Miceli *et al*; São Paulo: Perspectiva; 2003;
63. MICHEL, P.; “O último Papa. Reflexões sobre a utilização do político, sob o pontificado de João Paulo II”; In: LUNEAU, René; MICHEL, Patrick; **Nem todos os aminhos levam a Roma: As mutações atuais do catolicismo**; Petrópolis-RJ: Vozes; 1999; pág.345-368;
64. MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS - MNDH; **Roma Locuta – Documentos sobre o livro Igreja: Carisma e Poder de Frei Leonardo Boff**. Petrópolis, Vozes-SIN, 1985,;
65. MURARO, Rose Marie; **Os seis meses em que fui homem**; Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos; 1990;
66. _____; Palestra realizada na UNIVAP, em São José dos Campos em 25 de junho de 2003, no auditório do Campus Aquários;
67. OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de; **Renovação Carismática Católica, uma análise sociológica, interpretações teológicas**; Petrópolis: Vozes; 1978;
68. PORTELLI, H; **Gramsci e a questão religiosa**; São Paulo: Paulinas 1984;

69. PRADO JR, Caio; **Dialética do Conhecimento**; São Paulo: Brasiliense; 1960; 3ª ed;
70. PRANDI, Reginaldo; **Um Sopro do Espírito**; São Paulo: Edusp; 1998; 2ª Ed.
71. RAHM, Haroldo J.; **Esse Terrível Jesuíta!**; São Paulo: Loyola; 2005;
72. RICHARD, Pablo. **A Morte da Cristandade e Nascimento da Igreja**. São Paulo: Paulinas. 1982;
73. ROLIM, Francisco Catarxo; “Neoconservadorismo Eclesiástico e uma Estratégia Política”; Revista Eclesiástica Brasileira – REB; nº 49; fascículo 194; 06\1989;
74. SCHIERHOLT, José Alfredo; **Frei Boaventura Kloppenburg (ofm): 80 anos por Cristo em sua Igreja**; Lajeado-RS: O autor; 1999;
75. SECCO, Lincoln; “A influência da Revolução Russa na Itália”; In: COGGIOLA, Osvaldo; **A Revolução de Outubro sob o olhar da História**; São Paulo; Scritta; 1997; pág. 225-255;
76. _____; **Gramsci e a Revolução**; São Paulo: Alameda; 2006;
77. SERBIN, Kenneth P.; **Diálogos nas Sombras: Bispos e Militares, tortura e justiça social na ditadura**; Trad. Carlos Eduardo Lins da Silva e Maria Cecília de Sá Porto; São Paulo: Companhia das Letras; 2001;
78. SOUSA, Ronaldo José de; **Carisma e Instituição: Relações de poder na Renovação Carismática Católica do Brasil**; Aparecida: Editora Santuário; 2005;
79. SOUZA, Luiz Alberto Gómez de; **As CEBs vão bem obrigado**; REB 237; Petrópolis, RJ; Vozes; 2000; pág.98;
80. _____; **As várias faces da Igreja Católica**; Estud. Av. vol. 18 nº 52; São Paulo, Dezembro de 2005; acessado em 11/05/06;
81. _____; **Igrejas Cristãs e Política**; Texto apresentado na 41ª Assembléia Geral da CNBB em maio de 2003; Disponível na internet no www.ceris.org.br, acessado em 11/05/06;
82. _____; **Os desafios urbanos para a Igreja na atualidade**; Texto apresentado na 52ª Reunião da CNBB em outubro de 2003; Disponível na internet no www.ceris.org.br, acessado em 11/05/06;
83. SYDOW, Evanize; FERRI, Marilda; **Dom Paulo Evaristo Arns: Um homem amado e perseguido**; Petrópolis-RJ; 1999;
84. TEIXEIRA, Elizabeth. **As Três Metodologias: Acadêmica, da Ciência e da Pesquisa**. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007
85. TILLESSE, Pe. Caetano Minette de; **A Teologia da Libertação à Luz da Renovação Carismática**; São Paulo: Edições Loyola; 1989; 5ª Ed;
86. WANDERLEY; Luiz Eduardo W.; **Democracia e Igreja Popular**; São Paulo: Educ; 2007;
87. WILLAIME, Jean-Paul; “A ambivalência ecumênica de João Paulo II. Entre a restauração católica e a promoção dos diálogos” ; In: LUNEAU, René;

- MICHEL, Patrick; **Nem todos os aminhos levam a Roma: As mutações atuais do catolicismo**; Petrópolis-RJ: Vozes; 1999; pág. 170-198;
88. YALLOP, David; **O Poder e a Glória: o lado negro do Vaticano de João Paulo II**; São Paulo: Planeta; 2007;
89. ZYLBERBERG, Jacques; CÔTÉ; “Dominação teocrática, dissonâncias eclesiais e dissipação democrática” ; In: LUNEAU, René; MICHEL, Patrick; **Nem todos os aminhos levam a Roma: As mutações atuais do catolicismo**; Petrópolis-RJ: Vozes; 1999; pág.

ANEXOS

1-RECENSÃO DE URBANO ZILLES, OFICIALMENTE ASSUMIDA PELA COMISSÃO ARQUIDIOCESANA PARA A DOCTRINA DA FÉ, DO RIO DE JANEIRO.

COMISSÃO ARQUIDIOCESANA PARA A DOCTRINA DA FÉ

Esta comissão, para responder a inúmeras solicitações de pessoas desejosas de uma orientação clara, convidou o especialista Pe. Dr. Teólogo Urbano Zilles, professor da PUC de Porto Alegre, para apreciar o livro de Leonardo Boff, O.F.M. com o título: Igreja, carisma e poder, Vozes, 1981.

Puebla, fiel a fé que nos veio de apóstolos, nos ensina que “a Igreja é parte do evangelho do legado de Jesus e objeto de nossa fé, de nosso amor, de nossa lealdade” (p.223).

O primeiro propósito de uma recensão teológica não é colocar em jogo a intenção subjetiva de um autor, mas comparar com a fé apostólica da Igreja a doutrina pessoal de um teólogo e seus verdadeiros ou falsos argumentos.

Dom Karl Josef Romer
Presidente da comissão.

BOFF, Leonardo, IGREJA, CARISMA E PODER, Petrópolis, Vozes, 1981, p.252.

O conhecido e fecundo escritor brasileiro, Leonardo Boff publica, com o subtítulo “Ensaio de uma Igreja militante”, uma coletânea de estudos e perspectivas sobre a realidade histórica e teológica do carisma e do poder na Igreja. Na introdução anuncia, para breve, “um trabalho sistemático em Eclesiologia que faça jus a riqueza que o Espírito aqui suscita” (p.13).

A obra compõe-se de textos de conferências pronunciadas em circunstâncias diversas, num espaço de tempo relativamente grande. Os assuntos dos capítulos são os seguintes: 1) Práticas pastorais e modelos de Igreja; 2) Práticas teológicas e incidências pastorais; 3) A Igreja e a luta pela justiça e pelo direito dos pobres; 4) A questão da violação dos direitos humanos dentro da Igreja; 5) O poder e a instituição na Igreja podem se converter?; 6) O catolicismo romano: estrutura, sanidade, patologias; 7) Em favor do sincretismo: a produção da catolicidade do catolicismo; 8) Características numa sociedade de classes; 9) A comunidade eclesial de base: o mínimo do mínimo; 10) As eclesiologias subjacentes as comunidades eclesiais de base; 11) É justificada a distinção entre Igreja docente e Igreja discente? 12) uma visão alternativa: a Igreja sacramento do Espírito Santo; 13) Uma estruturação alternativa: o carisma como princípio da organização.

O livro apresenta aspectos altamente positivos. Propõe uma vinculada à vida global da comunidade, dentro da sociedade latino-americana. Acentua a força transformadora da fé aqui e agora na comunidade. Nesta perspectiva reflete sobre temas atuais como o compromisso da Igreja com os direitos humanos, e encarnação nas bases populares, as

comunidades eclesiais de base. Enfrenta temas polêmicos como a questão da violação dos direitos humanos dentro da Igreja, o sentido do poder, o desafio do sincretismo. O A. contudo manifesta certa continuidade de uma tendência desde Jesus Cristo Libertador. Ressume a atitude de teologia liberal protestante do século XIX como a de A. Von Harnack, A. Ritschl, Schleiermacher e outros. Isto se manifesta já na introdução ao primeiro capítulo quando fala “da emergência de uma Igreja que nasce das bases populares”. Poderíamos perguntar: a Igreja nasce de Cristo e dos apóstolos ou simplesmente do povo de hoje? É, então, o Jesus histórico apenas um membro do povo? E o que se entende por povo? Não faz a hierarquia parte do povo? O ponto de partida da teologia em pauta é, a rigor, o ponto de vista pessoal. Os representantes da “teologia liberal” protestante queriam, com grande capacidade de sentimentos e afetos, destruir o dogma, colocando novos. Viam no NT um Jesus amigo dos homens, o artista, o revolucionário, o existencialista, o mestre de uma mensagem ética e nada mais. Jesus era descrito como representante de uma religião da interioridade, da humanidade e da moralidade, salientando-se suas qualidades humanas para nelas encontrar os vestígios de sua divindade. A teologia liberal protestante reagira contra uma teologia tradicional que estava tão fascinada pela divindade de Jesus que quase esquecera sua humanidade. Mas nesta reação a teologia passou a outro extremo, reduzindo-se a uma antropologia, i. é, passou a falar do homem simplesmente a partir do homem, sem dar maior significação à singularidade histórica de Jesus para situações históricas posteriores. Esta problemática parece-me estar presente também neste livro de Boff. Percebe-se, geralmente, uma tendência muito forte para “liquidar” a Igreja institucional. Parte do pressuposto de que a Igreja institucional, que aí existe, nada tem a ver com o Evangelho. Nela tudo é mentira e ilusão. Deve ser desmascarada e desmitificada. Boff mostra-se um mestre da desconfiança. Só teoricamente vê os ministérios hierárquicos como um carisma importante. A ordem é insignificante para o A. Na própria história da Igreja, segundo o autor, só teria havido lugar para santos submissos (p. 181). Esquece que desde S. Paulo, passando por Francisco de Assis até nossos dias, também houve santos revolucionários.

Este método de desmascaramento e desmistificação de tudo é semelhante ao de Nietzsche, Freud e Marx. Aliás, neste sentido, no capítulo VIII é sintomática a análise sociológica gramsciana da religião (não teológica). Assemelha-se em muito ao discutido teólogo H. Küng. Por vezes passa de ímpio a pio, não se sabendo sempre se está amargurado com a Igreja institucional ou se é mera questão de método.

Analisemos mais de perto o primeiro capítulo: o A. apresenta quatro modelos de Igreja herdados do passado: a) A Igreja como cidade de Deus; b) A Igreja como Mãe e Mestre; c) A Igreja como sacramento da salvação; d) A Igreja a partir dos pobres. Pode discutir-se a própria apresentação dos modelos, a rigor, só ficticiamente são quatro, porque o terceiro e o quarto fundo são idênticos. Critica o segundo modelo porque a Igreja aparece como uma Igreja para os pobres e não tanto com os pobres e dos pobres, realizando-se numa relação com os poderes estabelecidos e não com os movimentos emergentes (reformadores, inovadores, revolucionários). Critica o modelo da Igreja como sacramento da salvação (vaticano II: *Lumen Gentium*) porque a relação com os pobres se define a partir dos ricos, da prática burguesa. Enfim decide-se o A. por uma Igreja a partir dos pobres. Este modelo é o mesmo que o anterior, ou seja, apenas muda o ponto de vista. Teologicamente tem as mesmas fraquezas. Parece apenas ser questão de oportunismo histórico, pois “são as classes populares, novo sujeito histórico emergente, que, provavelmente, decidirá os destinos da sociedade futura”. Em outras

palavras, se os ricos não mais têm a segurança do poder, cabe passar rapidamente para o lado dos pobres (p.27). A Igreja, que segundo o A. antes partia dos ricos, agora parte dos pobres para dirigir-se a todos. Não mudou, pois, o modelo, mas apenas a classe social de apoio à hierarquia. Assim nenhum dos quatro modelos caracterizados toca a questão fundamental: a Igreja a partir Cristo que transcende classes sociais, por sua missão universal. Alias, parece que a descrição dos quatro modelos nada tem a ver com o que o A. escreve sobre “ a correta articulação: reino-mundo-Igreja” (p.16-17).

O A. torna-se dogmatista sempre que se refere à Igreja institucional. Através de simplificações universais de gabinete só a vê do lado dos ricos. Em tom categórico afirma: “A verdadeira eclesiologia não se encontra nos manuais ou nos escritos dos teólogos; ela se realiza e vigora nas práticas eclesiais e está sepultada dentro das instituições eclesiásticas” (p. 15). Falta ao A. um mínimo de discernimento para juízos mais diferentes e mais justos. As generalizações podem ser didáticas, mas não adequadas à realidade, também em se tratando da história, como capítulo V, onde vê p. ex., a Igreja institucional. Através de simplificações universais de gabinete só a vê do lado dos ricos. Em tom categórico afirma: “A verdadeira eclesiologia não se encontra nos manuais ou nos escritos dos teólogos; ela se realiza e vigora nas práticas eclesiais e está sepultada dentro das instituições eclesiásticas” (p. 15). Falta ao A. um mínimo de discernimento para juízos mais diferenciados e justos. As generalizações podem ser didáticas, mas não adequadas à realidade, também em se tratando da história, como capítulo V. onde vê p. ex., a Igreja como “um dinossauro insaciável” de poder (p. 88) e compara sua forma de governo com o partido comunista da Rússia (p. 91-92). A linguagem muitas vezes carece de rigor ou é, simplesmente, poética. O que entende p. ex., por “práticas eclesiais”? Só o que já existe à margem da instituição? Seria simples acomodação? A. usa o mesmo método, que critica por parte da instituição, para criticá-la como alienada, como consciência ilusória. E ademais silencia que o Documento de Puebla, que cita e usa um documento da Igreja institucional.

A mesma tendência simplificadora e universalizante se percebe no segundo capítulo. Quando fala, p. ex., da teologia tradicional como explicitação do depositum fidei (p. 31-32), comete o mesmo erro da Escolástica decadente. Abstrai a teologia tradicional totalmente de sua situação histórica, ignorando aspectos positivos. Pressupõe, de maneira a-crítica, que a prática simplesmente determina a teoria. Do ponto de vista epistemológico, segundo K. Popper, isso não passa de asneira.

O A. apresenta “a teologia como iniciação à experiência cristã” (p. 32-34), “como reflexão sobre o mistério da salvação” (p. 34-35), “como antropologia transcendental” (p. 35-36), “teologia dos sinais dos tempos” (p. 37-39), de tal modo que, enfim, “a teologia dos sinais dos tempos (p. 37-39), de tal modo que, enfim, “a teologia do cativo e da libertação” apareça como a única opção para nossos dias. O desafio que emerge dos pobres como fenômeno social, dos marginalizados, torna-se, nesta perspectiva, a única preocupação da teologia do cativo. Esquece que a preocupação pelos pobres existiu na Igreja de todos os tempos, que até foi uma das preocupações do fundador da ordem franciscana. Há aí, sem dúvida, uma “heresia” na análise da realidade histórica e social, que também na América Latina é bem mais diferenciada. Chavões, “a pobreza que Deus não quer” (p. 39), não resolvem. Deus não quer a miséria que avilta a dignidade humana, mas quer pobres, pois estes são bem-aventurados. Ademais pode questionar-se o pressuposto deste tipo de análise, pois não é evidente se as estruturas são causa ou apenas efeito de uma situação social de classes na América

Latina. Esta unilateridade na opção pela “teologia” do cativo e da libertação” pelo autor (e pelo leitor) só em parte fica corrigida pela observação crítica no final do capítulo, quando diz: “Limites desta tendência: à força de instruir sobre o caráter estrutural do pecado social e da necessidade de uma graça também social e estrutural, corre-se o risco de esquecer a conversão pessoal e a busca da perfeição da vida cristã. Há também o temor de que o político desborde de suas limites e acabe ocupando todo o horizonte da fé” (p. 40-41).

O problema da renovação da Igreja não é apenas um problema exterior e de estruturas. É um problema de conversão interior. A unilateridade da perspectiva perdura no capítulo III. Cita apenas a opção preferencial de Puebla pelos pobres, silencia, p. ex., a opção preferencial pelos jovens. O pobre é idealizado. Entretanto não está claro o que se entende por pobre, nem o que se anuncia a ele. O objetivo é fazer do pobre apenas um rico ou fazê-lo um cristão? Da mesma maneira idealiza as CEBs. Mas bastam as CEBs? Como se relacionam as CEBs com a Igreja universal? E os ricos? Ficarão marginalizados, ou eliminados?

Discordamos do A. quanto ao reducionismo do compromisso do teólogo apenas com o pobre. O teólogo tem igualmente um compromisso com a verdade e com a justiça, não apenas em relação a uma classe, mas todos os homens, não excluindo a hierarquia da Igreja. Na América Latina o problema da miséria é dramático. A esperança de alguns poucos torna-se o desespero da grande maioria. Da mesma maneira que o teólogo deve orientar-se na verdade do Evangelho, deve orientar-se também na verdade dos fatos. Não se pode negar que na raiz histórica do povo latino-americano há também o problema de não querer trabalho, mas emprego, de querer enriquecer de uma só vez (loterias, jogo do bicho etc.).

A crítica do A. à tradição muitas vezes é unilateral, embora mordaz, às vezes injusta, porque parcial. Predomina a denúncia e falta o anúncio. Concordamos plenamente com o objetivo do A. no sentido de uma Igreja comprometida com os marginalizados, não bastando “um recurso à modificação das consciências para produzir uma mudança estrutural na Igreja” (p. 77). Concordamos, outrossim, com o A. no sentido de que a Igreja já deve cuidar mais da educação política. Mas também aqui de que a Igreja já deve cuidar mais da educação política. Mas também aqui evitar-se a lei do pêndulo, que vai de um extremo a outro. Por isso discordamos da linguagem, do modo como é feito, pois o problema social não será resolvido diretamente pelos teólogos, por mais carismáticos que estes sejam. Em resumo, o livro constitui-se num desafio para os leitores mais críticos.

Pe. Dr. Urbano Zilles
Prof. da PUC – Porto Alegre, RS

2. Carta de Frei Leonardo Boff ao bispo auxiliar do Rio de Janeiro, Dom Karl Josef Romer, Presidente da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé.

Petrópolis 12.2.1982

Sr. Bispo Karl Josef Romer
Presidente da Comissão Arquidiocesana para Doutrina da Fé.

Com surpresa e perplexidade vejo estampada no Boletim da Revista do Clero de fevereiro a recensão assumida pela Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé, de Urbano Zilles, sobre o meu livro Igreja: carisma e poder.

O objetivo é oferecer, a “pessoas desejosas, uma orientação clara”, objetivo verdadeiro e justo. Entretanto, a referida recensão está eivada de erros, imprecisões e graves imputações que, ao meu ver, destroem a obtenção deste objetivo. Creio que a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé não deve ser desmoralizada por este tipo de trabalho.

Junto agrego uma resposta que senti dever dá-la a bem da verdade. Não é por este tipo de procedimento que se ajuda à compreensão e ao esclarecimento dos problemas levantados pelo livro.

Não posso pôr em dúvida a intenção da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé que é efetivamente de oferecer uma orientação clara. Em vista disto peço que se publique no próximo número este meu esclarecimento nesta mesma secção em que apareceu o comentário de Urbano Zilles.

3. Carta de Frei Leonardo Boff ao Cardeal-Arcebispo do Rio de Janeiro Dom Eugênio de Araújo Sales.

Petrópolis, 12.2.1982

Eminentíssimo Sr. Cardeal
Dom Eugênio de Araújo Sales
Rio de Janeiro,RJ

Sr. Cardeal-Arcebispo,

Envio-lhe para sua informação o material acerca da recensão de Urbano Zilles sobre o meu livro Igreja: carisma e poder e publicada sob a responsabilidade da Comissão Arquidiocesana para Doutrina da Fé do mês de fevereiro do corrente ano, p. 26.30, bem como a minha resposta-esclarecimento das imprecisões e erros aí contidos.

Sem mais, com meus melhores votos para o Seu serviço eclesial

L. Boff, O.F.M.

5. Carta-resposta do Cardeal Dom Eugênio de Araújo Sales

A frei Leonardo Boff

Rio de Janeiro, 25 de fevereiro de 1982

c/0192/82

Revdo.

Frei Leonardo Boff ofm

Editora vozes

Caixa postal 23

25600-Petrópolis Rj

Prezado frei Leonardo Boff

Acuso o recebimento da sua carta de 12 de fevereiro, acompanhada de anexo. Compreendo a defesa que faz do seu livro “Igreja, carisma e poder”. Ao mesmo tempo devo lhe confessar que o mal que ele deve causar para pessoas menos críticas e maior que aquilo do Padre Urbano Ziller vem aprontando. O dever de construir é de todos nós, e o teólogo deve fazer com que a fé seja, não apenas mais inteligível, mas também mais “acreditável”.

Quanto ao seu pedido de publicar o artigo enviado na mesma revista do clero, pedi que Dom Romer estudasse o caso dentro da equidade com o autor, como também a justiça do povo, cuja fé é a tarefa sagrada da Igreja. Dom Romer deve ouvir o Padre Ziller. Como somente agora, examinei a correspondência acumulada com minha ausência em Itaipava, creio que não haverá tempo para a solução que possa ser incluída no número de março de boletim da revista clero. Ele vem a lume no começo do mês .

Sua defesa refere-se habilmente a recensão otimista de Dom Romer (Reb 1972,493). Contudo, você evita referir-se as graves restrições que, de modo assaz delicado, lhe são feitas na mesma oportunidade.

Atenciosamente em Cristo,

Card. D. Eugênio de Araújo Sales

Arcebispo do Rio de Janeiro

6. Esclarecimento de Frei Leonardo Boff sobre a recensão de Urbano Zilles ao livro Igreja: carisma e poder

COMISSÃO ARQUIDIOCESESANA PARA A DOCTRINA DA FÉ

A pedido de Frei Boff, autor do livro “Igreja : carisma e poder”, vai publicada, na quase integra, a respostas do teólogo franciscano ao prof. Pe. Urbano Zilles, que publicou neste boletim, fevereiro de 1982, págs. 26-30, uma critica ao mencionado livro. Escreve-nos Frei Leonardo Boff:

O comentário do especialista Pe. Dr. Teólogo Urbano Zilles padece de graves erros de leitura da letra do meu texto, sem tomar em conta a interpretação errônea de importantes passagens. O comentarista me faz dizer o seguinte: “Na própria história da Igreja, segundo o autor, só teria havido lugar para santos submissos (p. 181). Esquece que desde S. Paulo, passando por Francisco de Assis até nossos dias, também houve santos revolucionários” (“Boletim da Revista do Clero”, 27, citado de ora em diante BRC). Não é verdade que “só teria havido lugar para santos submissos” pois a frase do livro à pág. 181 reza: “Quase a totalidade dos santos modernos (nos quais se realizou plenamente o monopólio hierárquico) são santos do sistema...” Não sou nem exclusivo (só), nem me refiro aos santos antigos como São Paulo e São Francisco de Assis, mas aos santos modernos.

O recenseador me atribui uma afirmação que não se encontra na página por ele citada (27) e em nenhuma outra página do livro porque esta não é minha opinião: “Em outras palavras, se os ricos não mais têm a segurança do poder, cabe passar rapidamente para o lado dos pobres (p. 27)” BRC,28.

O especialista Dr. Prof. Urbano Zilles diz ainda que eu vejo a Igreja como “um dinossauro insaciável” de poder (p. 88). (BRC 28). Não é verdade. Esta expressão “dinossauro insaciável” não é, no meu texto, aplicado à Igreja, mas ao poder e à sua lógica interna: “O poder indiferentemente o signo sob o qual vem exercido, seja cristão ou pagão, sagrado ou secular, segue imperturbável a mesma lógica interna de querer mais poder, de ser um dinossauro insaciável e de submeter tudo aos próprios ditames do poder” (p.88).

O comentarista diz ainda que apresento as várias correntes teológicas de tal forma “que a teologia do cativo e da libertação apareça como a única opção para nossos dias. O desafio que emerge dos pobres como fenômeno social, dos marginalizados, torna-se, nesta perspectiva, a única preocupação da teologia do cativo” (BRC,29). O meu texto enviou de forma consciente este tipo de radicalismo (única) dizendo: “Todas as tendências teológicas são úteis porque cada uma delas põe a descoberto dimensões que ficam escondidas ou pouco focalizadas em outras tendências. Isto, entretanto, não impede de colocarmos a questão básica: qual das teologias surge das práticas pastorais, religiosas e místicas do caminhar de nossa Igreja? Qual delas é momento de iluminação e de animação para tais práticas? Creio que devemos pensar, com Puebla (cf. n. 368), que a temática da libertação (não falo em teologia da libertação, mas em temática) é uma das criações originais de nossos cristãos e uma contribuição positiva às demais Igrejas... Com isto não significa que as demais

tendências devam ser descartadas, mas deve-se assumir tudo o que nelas nos possa ajudar... “ (p.41). Como se depreende não se fala nada de “única opção para os nossos dias”.

Também não digo que o desafio dos pobres seja “a única preocupação da teologia do cativo”, pelo contrário, explicitamente afirmo: “a fé possui inegavelmente, uma dimensão política, e hoje ela é urgente, é exigência do Espírito à sua Igreja, mas ela não absorve toda a riqueza da fé que deve também encontrar outras expressões dentro do processo de libertação integral, como a expressão mística, litúrgica, pessoal” (p. 41). Dentro desta mesma linha não aceito o que Urbano Zilles escreve: “Discordamos do A. quanto ao reducionismo do compromisso do teólogo apenas com o pobre”. Em nenhuma página do livro se encontra tal reducionismo. A opção preferencial de Puebla e da teologia pelos pobres não significa que apenas o pobre conte. Nem a minha produção literária se restringe a tratar a questão dos pobres.

Com referência as críticas que faço à tradição Urbano Zilles comenta: “Predomina a denúncia” (BRC 30). Isto não é certo, pois ao lado da crítica sempre coloquei o anúncio. No capítulo IV: A questão da violação dos direitos humanos dentro da Igreja, onde há inegáveis críticas, dedico toda uma larga parte aos “Caminhos de superação” (p. 79-81). No capítulo V: O poder e a instituição na Igreja podem se converter? Da mesma forma dedico toda a última parte ao anúncio positivo de saídas possíveis aos impasses apontados (p.101-109). No capítulo VI quando falo do catolicismo romano: estrutura, sanidade, patologias acentuo que as “patologias são patologias de um princípio verdadeiro, patologias que não logran deglutir a força positiva da identidade do catolicismo. O negativo vive de um positivo mais fundamental e a crítica, por mais contundente e veraz, se inspira em algo maior e mais são” (p. 141, cf. 138).

Todos estes erros de leitura da letra do texto revelam o parco rigor do comentarista Urbano Zilles, que levam mais a confundir os leitores do que a propiciar-lhes uma “orientação clara”. Este pouco cuidado com a exatidão, sabendo que se trata de um juízo assumido por uma instância oficial como a Comissão Arquidiocesana da Fé, se mostra ainda mais grave quando se emitem juízos mais globais sobre a obra em tela. Evidentemente cada leitor e o recenseador podem ter a opinião que quiserem de minha obra Igreja: carisma e poder ou de qualquer outro livro. Mais uma vez que se dispõe a publicá-la, espera-se que ela tenha um mínimo de objetividade calcada sobre a letra e o espírito do texto. Infelizmente num ponto fundamental isto faltou, relação entre a Igreja e o Evangelho.

Diz o Prof. Urbano Zilles: “Percebe-se, geralmente, uma tendência muito forte para ‘liquidar’ a Igreja institucional. Parte do pressuposto de que a Igreja institucional, que ai existe, nada tem a ver com o Evangelho. Nela tudo é mentira e ilusão. Deve ser dês, mascarada e desmistificada” (BRC, 27). Esta pressuposição de Urbano Zilles é totalmente falsa e não se deduz nem da letra nem do espírito de meu livro “Igreja: carisma e poder. Admira-me que um teólogo possa dizer isto de outro teólogo, colocando-o na companhia de seus manifestos como Nietzsche, Freud e Marx como o faz in recto o comentarista (BRC,27), não ignorando que o autor de Igreja: carisma e poder dedica grande parte de seu tempo na formação de futuros sacerdotes e percorre o Brasil, América Latina e outros países em cursos, sacerdotes e religiosos.

A tese central do capítulo mais longo (e bibliograficamente mais erudito) sobre: O catolicismo romano: estrutura, sanidade, patologias (110-144) exatamente quer provar

que a Igreja (o catolicismo) é a concreção histórica do Evangelho: “O catolicismo (no capítulo é sinônimo de Igreja) não se evidenciou como uma decadência ou um processo de deteriorização de algo historicamente anterior, puro e cristalino que seria a mensagem de Jesus ou Evangelho. O catolicismo apareceu como um princípio, princípio de encarnação do cristianismo na história. Ele é a mediação do cristianismo” (p. 124). Mais claramente ainda afirmo: “o catolicismo é concreção histórica do Evangelho. É objetivação da fé cristã... Para ser cristão faz-se mister coragem para o provisório, para dogma, para o direito, para a norma moral e a disciplina litúrgica” (p. 129).

Como à base de afirmações tão categóricas em defesa da institucionalidade da Igreja (cf.p. 83-84) dizer que “ela não tem nada a ver com o Evangelho” e que “nela tudo é mentira e ilusão”? Numa outra passagem digo-o explicitamente: “Se reconhecemos o passado pouco animador da Igreja – instituição às voltas com o exercício do poder, isso não significa rejeição da Igreja-intuição, realidade concreta que explica o mistério cristão e prega, apesar de todas as contradições intra-sistêmicas, Jesus Cristo Libertador” (p. 100). Como então falar com justeza de uma “tendência muito forte para ‘liquidar’ a Igreja institucional”? Talvez Urbano Zilles não admita nenhuma crítica possível e válida sobre a Igreja; toda crítica seria “liquidação” da Igreja. Isto implicaria negar legitimidade à profecia na Igreja e romper com a tradição venerável desde Orígenes, Agostinho, Bernardo até J. Ratzinger que exerceram corajosamente a crítica a práticas da Igreja institucional com expressões que ainda hoje quase nos escandalizam como esta *Ecclesia casta meretrix* (H.U. VON Balthasar, *Casta meretrix*, em *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 203-305 ou em J. Ratzinger, *Freimut und Gehorsam*, em *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 249-266, especialmente 261s).

Por fim, desconsiderando outros pontos que mereceriam, por amor à verdade, reparos, quero rejeitar uma insinuação feita por Zilles segundo a qual para mim, na esteira dos liberais protestantes do século XIX, Jesus seria um homem “nada mais”. Aqui não falo mais como teólogo mas como homem de fé. Diz Urbano Zilles: “O A. reassume a atitude da teologia liberal protestante do século XIX como a de A. von Harnack, A. Ritschl, Schleiermacher e outros... Os representantes da ‘teologia liberal’ protestante queriam, com grande capacidade de sentimentos e afetos, destruir o dogma, colocando novos. Viam no NT um Jesus amigo dos homens, o artista, o revolucionário, o existencialista, o mestre de uma mensagem ética e nada mais... Esta problemática parece-me estar presente também neste livro de Boff” (BRC 27). Nem neste livro Igreja: carisma e poder, bem como em nenhum outro por mim escrito, Jesus é um mero homem “nada mais”. Não tenho outro recurso senão apelar para o próprio Presidente da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé Dom Karl Josef Romer que, em seu tempo, também numa recensão sobre o livro *Jesus Cristo Libertador* escreveu: “é um vivo testemunho de fé, e – partindo de Jesus – conduz seguramente ao seu Ministério Divino” (REB, 32, 1972, 493).

Tudo isto seja dito, não para ter razão a qualquer custo, mas para restabelecer a verdade da letra e do espírito. A orientação clara intencionada pela Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé não poderia ser alcançada à custa da verdade e com acusações pesadas que o comentarista Zilles faz ao autor ao arremesso do texto do meu livro Igreja: carisma e poder.

Leonardo Boff, O.F.M.
PROFESSOR DE Teologia Sistemática em Petrópolis.

7. Segunda carta de Frei Leonardo Boff a Dom Karl Josef Romer

Sr. Bispo
Karl Josef Romer
Presidente da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé.

Senhor Bispo Romer,

Peço desculpas pelo fato de importuná-lo novamente. Acabo de receber a resposta de Urbano Zilles à minha apreciação publicada no Boletim da Revista do Clero do Rio de Janeiro de fevereiro (p.25/30).

Não gosto de polemizar, pois entendo que o pouco tempo que temos deve ser gasto na construção do pensamento que positivamente aborda os temas relevantes da fé. Entretanto, o assunto não é uma querela entre teólogos. Trata-se da Comissão Arquidiocesana da Doutrina da Fé e eu, Zilles foi absorvido por esta comissão no momento em que ela fez sua crítica do referido teólogo de Porto Alegre. Urbano Zilles mantém duas afirmações que eu não posso aceitar: 1º que para mim, na esteira dos teólogos liberais protestantes do século passado, Jesus é um homem e nada mais; 2ª que para mim a Igreja nada tem a ver com o Evangelho, que nela tudo é mentira e ilusão, que deve ser desmascarada e desmistificada. Sobre estas duas graves acusações Zilles não disse uma palavra em sua resposta. Tudo mais posso relevar. Estas duas não posso por respeito a tantos bispos da A. Latina, do Brasil que me convidam para pregar retiros em suas dioceses. Se esta é minha posição verdadeira, se eu não a desmentir, eles seriam enganados e ludibriados por mim. Aqui se ultrapassou, por parte de Zilles, um ponto intransponível.

Espero com a sua compreensão. A autoridade e seriedade que deve cercar uma instância doutrinária como a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé não pode ser desmoralizada por semelhantes juízos sem consistência. Com minhas saudações no Senhor.

L. Boff, O.F.M.

8- Carta de Dom Karl Josef Romer a Frei Leonardo Boff.

Rio de Janeiro, 24 de março de 1982.

Prezado Frei Leonardo Boff, OFM.

Recebi e acolhi de bom grado a sua primeira carta, com o pedido que se publicar em nosso Boletim da Revista do Clero, sua resposta e crítica de Urbano Zilles, devido a Assembléia em Itaici, não houve condições de colocá-la no número do mês de março. Em abril, porém, aparecerá seu texto, praticamente na íntegra. Julguei poder abstrair de uma parte introdutória sua, sem com isso, prejudicar o conteúdo de suas afirmações.

Já é de seu conhecimento que haverá no mesmo Boletim uma breve tréplica de Urbano Zilles. Outrossim, fiz uma curta apreciação a ser publicada no mesmo número.

Quero, neste momento, considerar o assunto encerrado para o Boletim da Revista Clero, peço-lhe a compreensão pela decisão de não se dar continuidade ao tema nesta altura.

Evidentemente, sei que nenhuma recensão abrange todos os aspectos de um livro, menos ainda do próprio autor.

Visto que os seus livros de ampla divulgação também no meio de pessoas que não tem todo o instrumentário crítico-intelectual para enfrentar problemas e argumentos neles expressados, não posso deixar, frei Leonardo, de lhe manifestar mui fraternal e respeitosa minha apreensão.

Também na segunda carta (sem data, mas com carimbo/postal de 11/3/82) deixa transparecer sua conhecida sensibilidade pastoral. Esta apreensão pelo mistério da Igreja, certamente é o lugar onde nos encontramos.

Agradeço sua compreensão e quero contar com sua comunhão na oração.
Fraternalmente,

Karl Josef Romer
Bispo Aux.do R.Janeiro

Revmo.
Pe.dr.Leonardo Boff,OFM.
Caixa Postal 23
25.600 Petrópolis/RJ

9 - Réplica de Urbano Zilles e Leonardo Boff: Por que mantenho integralmente minha crítica ao livro Igreja: carisma e poder.

Frei Leonardo Boff afirma em “Esclarecimento” que meu comentário feito a seu livro Igreja: carisma e poder no Boletim da Revista do Clero de fevereiro de 1982 “parece de graves erros de leitura da letra (...) sem tomar conta a interpretação errônea de importantes passagens”. Diz ainda que “todos estes erros de leitura da letra do texto revelam o parco rigor do comentarista, que levam mais a confundir os leitores do que a proporcionar-lhes uma orientação clara”.

Vejamos quais os erros de leitura de letra apontadas por Boff:

1 – Diz que o faço dizer: “Na própria história da Igreja só teria havido lugar para santos submissos” (p. 181). Na minha recensão esta frase não está caracterizada como citação literal, i. é, não está entre aspas. É uma afirmação minha baseada na explicação do A. dada na referida página sobre as notas básicas da igreja de Cristo como se encontram nos antigos credos. Aí A. faz uma generalização: “A santidade aparece como característica desta Igreja no modo dessimétrico de produção religiosa na medida em que o fiel se insere nela cumpre fielmente o ethos do bloco histórico-religioso sob a hegemonia da hierarquia. As grandes virtudes do santo católico (ipsis litteris!) são a obediência, a submissão eclesiástica (sic!), a humildade, a referência total à Igreja (ser batizado ou religioso para servir a Igreja)”. Como quer o A. numa tal generalização não se referir aos santos antigos e medievais? Poderia, na verdade, ressaltar que se refere só à concretização da santidade da Igreja na América Latina. Mas como então justificaria sua própria conclusão: “Poe isso, quase a totalidade dos santos modernos...” Não faz, pois, esta restrição, que seria justificável. Apenas faz outra, que não decorre necessariamente das próprias premissas, dizendo “a quase totalidade dos santos modernos”. Na verdade não ocorre um erro de leitura da letra, mas uma leitura decorrente da própria ambigüidade do texto.

2 – Diz que lhe atribuo uma afirmação não sua: “Em outras palavras, se os ricos não mais têm a segurança do poder, cabe passar rapidamente para o lado dos pobres”. Quem ler minha recensão, vê claramente que esta afirmação é minha como conclusão da frase colocada entre aspas, i. é, caracterizada como citação literal, que é: “São as classes populares, novo sujeito histórico emergente, que provavelmente decidirão os destinos da sociedade futura” (p. 27). A camada deveria encontrar-se logo após as aspas fechadas.

3 – Diz que não vê a Igreja “como dinossauro insaciável do poder”. Este esclarecimento é plenamente aceitável, porém, à margem do texto em questão. Quem, no texto, seria o dinossauro insaciável a não ser Igreja? Aliás esta heurística já fora feita por muitos ouvintes quando há vários anos atrás, o A. pronunciou este texto em forma de conferência nas dependências da PUC-RS. Vejamos o contexto. Na alínea anterior o A. inicia: “ A categoria-chave para se compreender a Igreja tout court é a protestas” (p. 88). Dentro do mesmo assunto, na p. 91s transcreve um longo paralelo entre a forma de governo da Igreja e do Partido Comunista na Rússia. Ou refere-se o A. a um poder totalmente abstrato? Também aqui se trata de mero erro de leitura de texto.

4 – Diz que seu texto evitou forma consciente radicalismos no sentido de lhe atribuir que “a teologia do cativo e da libertação apareça como única opção para nossos dias”. Também aqui não lhe atribuo tal radicalismo expresso diretamente no texto. Faço uma leitura crítica decorrente da maneira unilateral como apresenta outras teologias. Argumenta ainda que na p.41 (conclusão do capítulo) não fala de teologia da libertação, mas em temática da libertação. Mas, conclui o quê, se na página 39 no título diz claramente, em negrito: 6ª tendência: “Teologia do cativo e da libertação”? E que mal haveria numa tal opção?

5 – defende-se contra minha interpretação de que o desafio dos pobres seja a única preocupação de teologia do cativo. Claro que este reducionismo não está formulado literalmente. Era o que faltava. Mas é a conclusão de uma leitura crítica decorrente do fato de o A. em todo o livro sequer mencionar outras opções preferenciais não está numa frase ou numa página, mas está no todo.

6 – Rejeita minha conclusão de que “predomina a denúncia e falta o anúncio”. Uso o verbo predominar no sentido comum, i. é, não exclusivo. Em outras palavras, reconheço que também há anúncio. Mas esta minha conclusão de modo algum decorre de erro de leitura de letra.

Em resumo, não se trata de erros de leitura da letra do texto. Assim infelizmente os “esclarecimentos” do A. pouco ou nada diminuem minha crítica. Seria o apelo aos “erros de leitura da letra” um recurso com o objetivo de desviar a atenção do leitor da verdadeira crítica?

Diz Boff que este pouco cuidado com a exatidão se mostra ainda mais grave quando se emitem juízos mais globais sobre a obra em questão. Defende-se:

1 – Estranha ver seu nome in recto na companhia de Nietzsche, Freud e Marx, argumentando que dedica grande parte de seu tempo na formação de futuros sacerdotes etc. minha crítica não se refere à pessoa do religioso, inteligente, de dedicação exemplar que muito admito, cujas obras recomendo às vezes à leitura dos meus alunos. Refere-se clara e inequivocadamente apenas ao método de tudo desmascarar, desmitificar... próprio aos nomes citados

2 – Diz que a tese central do capítulo mais longo sobre o catolicismo romano é provar que a Igreja é a concreção histórica do Evangelho, que neste capítulo catolicismo é sinônimo de Igreja. Ótimo. Só que me permito interpretar também este texto no sentido de que a concreção histórica da Igreja aí permanece muito abstrata. É um catolicismo, convenhamos, muito vago na expressão lingüística.

Para concluir, parece-me improcedente o esclarecimento, que, enquanto se refere à posição pessoal do A., aceito como verdadeiro, mas, enquanto se refere à minha recensão, não traz nenhum argumento convincente, apesar dos apelos finais. Por isso, por enquanto, mantenho integralmente minha crítica ao citado livro.

Fonte: Boletim da Revista do Clero, abril de 1982, Urbano Zilles, p.27/29

10 - Dom Josef Romer: Por que o livro de Leonardo Boff, Igreja: carisma e poder, não é aceitável?

(Na fé, um não ao livro; todavia uma palavra de confiança no homem de fé).

Falta no livro de Leonardo Boff o ponto de partida teológico. Por isso, não atinge as profundidade da fé cristã. Tanto mais joga com conceitos derivados com dialética preponderantemente sociológica. Por mais que a Igreja precise de uma renovação e conversão, esta Igreja concreta, incompleta, pecaminosa em seus membros, é, em sua forma histórica (não por causa desta forma, mas por causa do mistério trinitário que nesta sua forma essencial está infalivelmente presente), corpo místico de Cristo, esposa amada do cordeiro, povo santo de Deus. O ponto de partida de LB, tanta vezes indefinido, outras vezes de cunho sociológico, impede que o autor chegue à verdadeira profundidade do problema. Não duvidamos da erudição, nem da boa vontade deste teólogo que em outras oportunidades, procuramos - não sem críticas - defender. Mas neste livro, LB, é vítima de seus próprios reducionismos, emigrando assim, do campo próprio da teologia e do Kérygma, para campos alheios.

É evidente, e nenhuma pessoa madura precisa esconder tal verdade, que a história da Igreja é uma aventura da graça de Deus não obstante a teimosa tendência pecaminosa do coração humano. Mas esta história é sempre também - e muitas vezes exatamente contra o coração pecaminoso do homem - a vitória da graça. E esta graça triunfa na Igreja, pobre serva, esposa que não sempre sente a proximidade do esposo. Mas nunca, em dois mil anos, o coração da serva-esposa foi totalmente infiel ao Cordeiro-Esposo, em cujo sangue ele lava sua veste. E esta Igreja sabe que precisa ser lavada, e quer sabê-lo na consciência de cada um de seus membros.

Não duvidamos de que LB sabe de tudo isso. Mas seu livro, pagando tributos a certas idéias bem em voga hoje, não tem espaço suficiente para mostrar “o extraordinário poder que vem de Deus e não de nós” (2Cor4, 7). Este mesmo poder vive e age dentro dos míseros “vasos de barro” da história da Igreja que não será salva por opções e programas humanos, mas unicamente pela obra redentora do Deus crucificado.

Não pretendemos repetir aqui as críticas graves de B.Kloppenburger, O.F.M. em *Communio* de março-abril de 1982, p.126/147, contra este livro, segundo o qual a “Igreja-Instituição” não teria sido fundada por Jesus, e poderia modificar suas estruturas de acordo com as exigências. Tal posição, além de se basear em conceitos teologicamente bastante inexatos, importa para a Igreja numa perda essencial de identidade.

Pelo enfoque alienado, o livro LB, distorce outros conceitos fundamentais da eclesiologia e esquece, ou negligencia conteúdos essenciais de nossa fé. O corpo místico de Cristo não é uma única imagem que nos possa conduzir ao mistério trinitário da Igreja. Outros conceitos como “templo”, “esposa”, “povo de Deus”, “videira”, “aliança”, etc..., deve completar e explicar aspectos do Corpo Místico. Mas aqui podemos nos limitar a este exemplo. LB empobrece, desvirtua e menospreza conceito tão fundamental. Não se entende como um teólogo da formação de LB seja capaz de recorrer a tantas e tamanhas caricaturas. É uma tragédia ver, por exemplo, o que o autor faz na página 221 a respeito de uma doutrina tão central. Ele toma o conceito do Corpo Místico de Cristo não em sua acepção original nem no significado da teologia antes e depois do Vaticano II, mas unicamente em certas deformações pelas quais passou no tempo entre Idade Média e o Iluminismo. Entre Igreja e Cristo há, diz o autor, um puro

paralelismo externo. “Ela possui a mesma missão de Cristo”. Cristo e a Igreja têm – segundo a tradição da teologia latina – “elementos paralelos”. Completa-se a distorção na afirmação: “o corpo físico de Cristo serviu de modelo comparativo a Igreja, corpo místico de Cristo, como o corpo possui vários membros e várias funções, assim também na Igreja existem muitos membros com funções diversificadas. À luz disto, os documentos oficiais do Magistério... deduziam a visibilidade, a unidade e pluralismo da e na Igreja” (p.221).

Com tudo isso, LB silencia o mistério da Igreja, isto é, desta Igreja. Já na Bíblia unem-se duas imagens sob conceito Igreja-Corpo. A primeira imagem, especialmente em Rm 12 e 1Cor 12,12s, acentua a união dos membros por força de Cristo, ligados entre si por muitos laços espirituais e comunitários. Eles formam um corpo. É o “corpo da Igreja”. Muito mais tarde, especialmente no fim da Idade Média, acontece uma deformação deste conceito, acentuando-se unilateralmente o aspecto externo na dimensão social e organizacional da Igreja num mundo de cristandade. É assim que aos poucos, conceito se empobrece e perde sua verdadeira riqueza bíblica. Assim, ainda o Concílio Vaticano I estranhou o conceito do Corpo místico de Cristo. LB parece conhecer somente este significado empobrecido e derivado, já bastante de suas raízes bíblicas e que não corresponde à doutrina da Igreja.

A segunda imagem, também esta bíblica, aprofunda e explicita mais a verdadeira razão de ser deste Corpo da Igreja. Sua união não é só comunitária e social. Nem jamais apenas organizacional ou moral. Mas a Igreja é o Corpo do próprio Cristo glorioso. Se na primeira imagem os membros têm uma prioridade frente ao “corpo” que eles formam, transparece aqui uma verdade muito mais profunda. O corpo não é só histórico, mas histórico e glorificado de Cristo é anterior aos membros. Não os membros “formam” o Corpo, mas o Cristo glorioso, assumindo na fé e no batismo os homens para dentro de si, forma-os em membros seus pela ação do seu divino Espírito. Faz com que sejam membros ainda não glorificados de sua glória. Por mais que a Igreja ainda tem a veste dolorosa de peregrina, tão facilmente contaminada pela estrada deste mundo, ela, isto é, esta Igreja concreta, com suas rixas e dores, dúvidas e pecados já é realmente o corpo do Cristo vencedor. Por isso, a carta aos efésios diz que o Espírito do ressuscitado nos sela e nós mediante a fé, na força transformadora deste Espírito, já estamos “co-vivificados” com Cristo, somos “co-ressuscitados” com Ele na Glória (Ef 1,14; 2,3-6 et passim).

“A Igreja é, segundo São Paulo, sempre ambas as realidades” (cf. Heinrich Schlier, em *Must. Salutis* 4,1 (ed. Alemã), 157-161; J.Ratzinger, em *LThK*, 6,910-912; Aloys Grillmeier, em *Comentários ao Vaticano, II* .G., caps. I e II; H. de Lubac, *Corpus Mysticum – L’eucharistie et l’Eglise au moyen age*, Paris, 1949).

Igreja, corpo de Cristo, é sempre oriunda do corpo crucificado e glorioso do Senhor (cf. Schlier, l.c.). por isso, ela não é apenas a soma de seus membros, nem sua organização, nem o poder popular desses membros. A Igreja, corpo de Cristo, é mais do que a soma de todos. A Igreja em todos os seus membros, na Igreja, são graças à misteriosa comunhão desta com Cristo o Corpo do Senhor, cujo Espírito forma o todo. Isto é verdade a tal ponto que, na graça santificante na filiação divina, os batizados têm atos não somente éticos e morais, mas atos quase teândricos, isto é, partícipes realmente da divina dignidade dos redentores de Jesus Cristo (cf 1,24).

Parece-nos o defeito mais fundamental no livro de Leonardo Boff a ausência desta base única da Igreja: esta filiação divina que é o segredo íntimo do povo novo de Deus.

Aliás,, aqui aparece o quanto é alienante a opção por conceitos sociológicos em lugar dos teólogos. “Povo de Deus” não é conceito sociológico. Em LB, porém, parece ter acontecido tal substituição de modo irreversível. Numa imperdoável redução do essencial da igreja ao sociológico e organizacional, o autor abandona, esconde e vilipendia toda esta única riqueza da Igreja que é a realidade própria em cada comunidade autêntica, em cada diocese, e sempre na Igreja universal.

“O Corpo físico de Cristo serviu de modelo comparativo à Igreja, corpo místico” (p. 221). Esta afirmação não traduz a doutrina do Corpo Místico.

É evidente que não se pode crer numa Igreja desfigurada de tal maneira. Uma Tal “Igreja” não se pode amar. Daí surge para o autor o imperativo de clamar por uma “nova” Igreja. Embora optando louvavelmente pelos mais pobres, esta “nova” Igreja não se safava da tragédia de perder de vista, e de perder talvez definitivamente o seu verdadeiro princípio de identidade e unidade. (“Princípio, na teologia, quer dizer força vital, formadora e transformadora, e jamais apenas algo organizacional ou ético). LB parece ver o princípio de unidade, na articulação com as lutas pela justiça e pelos pobres (cf. p. 192). Com o empolgante e importantíssimo tema da opção pelos pobres, LB conseguirá arrebatando leitores menos avisados, sem perceberem o quanto uma tal Igreja ameaça afastar-se da fonte da vida.

Este desvio não é corrigido pela frase do autor “a Igreja é o Cristo continuado, ela forma com Cristo como que uma única pessoa”, porque LB vê nisto somente fórmulas para “ressaltar a continuidade de funções” (p. 22s). Na doutrina da Igreja e da Bíblia, porém, Igreja Corpo de Cristo é muitíssimo mais do que uma pura continuidade ou identidade funcional. Atinge o ser misterioso e profundo da Igreja peregrina.

A perda do conceito genuíno do Corpo Místico (ensinado na Bíblia e na grande Tradição, como por exemplo Pio XII e o Vaticano II) ser-nos aqui de exemplo para ilustrar a inadmissível inexatidão do autor em conceitos fundamentais de nossa fé. Este o drama que subjaz também a todos os outros pontos criticáveis na obra. O resto é em grande parte pura consequência desta deplorável falta teológica.

Se o Cristo glorioso não vivesse realmente nesta sua Igreja concreta, histórica, limitada e sempre necessitando de renovação, então, sim, a sua demolição seria necessária, seria prestar um serviço a Deus. Aqui ocorre no livro _ ou ameaça ocorrer _ uma cisão perigosa: o dualismo irreparável entre forma histórica da Igreja com suas mazelas e pecados de um lado, e de outro lado o plano de Deus, semente do Reino, poder infalível (“exousía”) do Cristo gloriosos, redentor triunfante sobre a história e na história.

A fé católica, não obstante as ameaças do dualismo tanto dos novacianos como dos protestantes, sempre manteve firme a convicção de que é nesta igreja concreta e em suas formas também humanas que vive, subsistente, opera e age o mistério de Cristo. Não existe aquela “Igreja-instituição”, desenhada, e depois tão execrada por LB. Sim, ela pode existir nos sentimentos pecaminosos ou numa teologia distorcida seja de um sacerdote, seja de um bispo ou papa. Mas fora do pecado e da imaginação dos homens, ela não existe. Tragicamente é absolutizada no livro de LB essa falsa Igreja-instituição. Isto só foi possível, num autor com tantos méritos pessoais, porque falta a síntese teológica desde o ponto da partida, o que acabamos de ilustrar com o exemplo de seu conceito totalmente inadequado do Corpo Místico. Aquela Igreja de LB condena

(e que de fato como tal não existe) e aquela outra Igreja “nova” que LB preconiza a partir de princípios sociativos, sociológicos, organizacionais, não merecem nem fé, nem amor, nem lealdade. A verdadeira Igreja de Cristo, pobre e pecadora mas em suas estruturas essenciais (e não poucas vezes apesar de suas estruturas contingentes), já é realmente portadora do poder escatológico de Cristo. Essa união de Deus e história, de mistério e existência em contínua conversão, é quebrada no que aqui analisamos.

O ponto de partida não teológico, e por isso totalmente inadequado, do livro só pode levar as outras consequências inadmissíveis (lembramos aqui, além dos artigos de P. Urbano Zille, a recensão de D.Estevão Bettencourt em Pergunte-Responderemos de janeiro/fevereiro de 1982; e especialmente o artigo singularmente sério que B.Kloppenburg, O.F.M. antigo mestre de L.Boff, publica nestes dias em *Communio* março/abril 1982). Toda a eloquência desenvolvida contra “o poder”, baseando-se em graves simplificações históricas, transforma-se em invectivas não raro emocionais, e chega a esquecer simplesmente o fundamento totalmente outro e incomparável do poder na Igreja. Sem dúvida seria coisa fácil aumentar o número de exemplos da triste e pecaminosa história dos homens da Igreja. Até pode-se admitir que não faltou na Igreja quem lesse “com categorias de poder jurídico e político a exousía neotestamentária” (p.88). Mas identificar a “Igreja-instituição” com tal aberração (cf.p.88) é sofisma. É alias uma enormidade dizer que “o poder, indiferentemente, o signo sob o qual ele vem exercido, seja cristão ou pagão, segue imperturbável, a mesma lógica interna de querer mais poder (p.88). isto mostra quão pouco o autor revela ao leitor o sentido verdadeiro das palavras evangélicas. O “poder” como participação na “exousía” divina de Jesus, leva o discípulo (o apóstolo ou sacerdote) inexoravelmente ao dever de manifestar em sua vida, fraca e todavia consagrada, o império total e exclusivo de Deus, a si mesmo mas aquele que o amou (Gl2,19s). Vemos com tristeza que nós ministros sempre estamos longe deste ideal que o Mestre nos impõe. O autor prestaria um verdadeiro serviço ao povo de Deus se mostrasse como este poder “cristão” exatamente não “segue imperturbável a mesma lógica interna...de ser um dinossauro insaciável...” (p.88). Seria verdadeira evangelização, inclusive junto aos pastores, bispos e presbíteros, se o autor como santo pavor (diante do mistério do Deus Trino que nos habita), mostrasse que é este o único poder que segue uma outra “lógica interna”.Isto significaria mostrar a singular gravidade do pecado daqueles que seguem uma outra lógica.

O poder de Cristo e da Igreja é poder de servir. Mas ao mesmo tempo mais. LB não quer ver na p.103, que este serviço é feito com verdadeira exousía, isto é, com verdadeira autoridade. O tempo, os escribas e os piedosos e justos no meio do nosso povo não têm este poder com que o Cristo se coloca frente a toda a comunidade e não poucas vezes se contrapõe ás expectativas do povo (cf Jô;6,15;1Cor10,21-22 et passim).

A Igreja prega o Evangelho nesta autoridade infalível. Sim, todos podem e devem evangelizar. Mas alguns, constituídos ministros, pelo sacramento, foram de modo definitivo e irrevogável configurados com Cristo cabeça, que os reveste de sua autoridade escatológica. “ Como o Pai me enviou assim eu vos envio” (veja-se a homilia de João Paulo II, no maracanã,(2/7/1980). No seu serviço mais fundamental e mais essencial se evidencia primeiramente esta autoridade de Mestre. A um conselheiro douto,ou a um teólogo erudito eu posso ouvir ou não ouvir. Eu tenho uma certa liberdade. Mas os ministros de Cristo, unidos entre si organicamente, eles não me são apenas conselheiros facultativos. Eu devo ouvir o seu evangelho. Neles está presente, mediante sua palavra de vida, a inconfundível autoridade de Cristo que é a palavra do Pai. Esta autoridade, isto é, este poder espiritual de ensinar em indefectível unidade com Cristo, é para os próprios ministros o evangelho de sua salvação ou de sua maldição. Também neste sentido eles são vasos de barro; por isso, não deixam de ter o “tesouro”

da Verdade e da autoridade de Cristo; mas eles sempre pregam também a si mesmos a força salvadora e a ameaça desta palavra escatológica de Deus.

Não é verdade, o que LB escreve que a Hierarquia “diz e não faz” (p.85), e que “o grupo dominante seqüestro o poder” (p.190). Taís informações – perdoe-se a expressão – são atrocidades infundadas. Karl Rahner, em *Apelos ao deus do silêncio*, não deixa de questionar “os grandes servos de Deus”, mas ele tem a nobreza de reconhecer que, na Igreja contrário ao Antigo Testamento, os sacerdotes impuseram os fatos em si próprios. E, continua: “quando a autoridade me pesa, não é o Vosso espírito de liberdade que se revolta, mas antes o mau gênio das minhas próprias comodidades, da minha teimosia, do meu egoísmo” (p.57-58). Uma vez que se reduz a Igreja á dimensão sociológica, é fácil para o autor limitar-se de certa maneira a acumular abusos pecaminosos dos membros desta Igreja. Mas o autor, confessando a fé católica, mas tem o direito de postergar e negar a verdade maior; esta Igreja pecaminosa sempre ensinava e sempre ensina ser ela a primeira a precisar do sangue redentor.

A Igreja é necessariamente organização: se não era se tornaria espiritualista e estaria fora da história. Mas é nesta organização da comunidade de fé que vive o “organismo” divino-humano: o corpo Místico. Sua forma histórica sempre deve se renovar; mas ela já contém, ainda que sob aparências inadequadas, o mistério. Não existe outra Igreja, que não esta: sempre santa e sempre “reformanda”. O Cristo tem só uma esposa. É esta nossa Igreja tem ainda um coração hesitante, e – em nós – tem um coração capaz de pecar. Esta Esposa Divina esta se preparando para as núpcias do Cordeiro (Ap.19,7; 22,17). A única Igreja, com todas as suas deficiências e com a necessidade de viver a quarentena da vida para se aproximar da Páscoa definitiva do seu Senhor amado e adorado, é esta nossa Igreja. Penitente, ela, todavia já não sabe esconder o júbilo da infalível certeza de ser ela a Esposa divinamente predileta. Tendo o “coração arrebatado por Deus” (cf.2Cor 5,13-15), ela sabe que é só a graça de deus que pode salvá-la e ela reza com todo mundo: “Senhor, misericórdia”! Mas ela o reza com cânticos que são próprios da Esposa.

Sem uma visão realista a respeito da Igreja e sua historia, nos tornamos espiritualistas. Mas sem a visão orante e cheia de fé, nos tornamos infieis ao mistério de Cristo nesta sua única Igreja. A falta fundamental de síntese entre esses dois aspectos faz com que o livro analisado não consiga anunciar o mistério indizível que vive dentro de nós (e dentro da Igreja). Falta a unidade teológica profunda. Esta lacuna não pode ser suprida por amplas explicações do autor, ora eloqüentes, ora eruditas. Fé não se reduz a erudição. Por isso na verdade, o livro nem fala na Igreja, nem fala no poder dele, nem fala adequadamente no carisma. Fala sim, numa Igreja quebrada em duas partes: instituição e comunidade. Esse dualismo em suas formulações tão radicalizantes será de difícil superação.

Frente ao mistério de Cristo em sua Igreja, pobre e, todavia Esposa amada, estas palavras duras são nosso dever. Estas palavras querem redizer as palavras que, desde Cristo até hoje, resistiram a todas as negações e destruições. Queremos dar voz a esta Igreja, que amamos, na qual sofremos, mas na qual cremos. Estas palavras dizem uma seria restrição ao livro de um autor a cuja pessoa sempre tivemos grande estima.

É dever da teologia tornar a fé mais inteligível e ao mesmo tempo mais crível. Teologia deve ajudar para que a fé e torne mais fé e mais inteligência, mais compromisso com o mundo a salvar e humanizar e mais adoração ao arcano mistério que vive sob tantas formas inadequadas desta pobre historia. Por isso, repetimos o livro da Igreja carisma e poder, torna poucas coisas verdadeiramente mais inteligíveis; mas torna mais difícil para certos leitores, muito mais difícil o Credo cristão: Creio na

Igreja! Esta Igreja na qual creio não é uma abstração, mas é o povo de Deus ainda não plenamente redimido. Rezo pela conversão desta Igreja e, todavia, creio nesta Igreja.

11. Tréplica de Frei Leonardo Boff à réplica de Urbano Zilles.

A resposta de Urbano Zilles à minha réplica sobre seu comentário ao livro Igreja: carisma e poder revela o uso de subterfúgio e confirma que efetivamente não sabe ler.

Usa diretamente de subterfúgio: sobre as duas acusações que me faz e que de forma nenhuma posso aceitar, porque não se deveriam nem da letra, nem do espírito do livro e muito menos expressam minha atitude subjetiva, silencia completamente e não tece nenhum comentário. Urbano Zilles me imputa o seguinte: para mim “ a igreja institucional que aí existe, nada tem haver com o evangelho. Nela tudo é mentira e ilusão. Deve ser desmascarada e desmistificada”. A segunda imputação que me faz é a de que eu, nas esteira dos liberais protestantes do século XIX, dou a entender de que Jesus seria “o existencialista, o mestre de ética e nada mais”... Taís imputações são falsidades que atingem, não apenas a minha reputação de teólogo (da qual não sou zeloso) mas a minha própria fé de cristão. Não posso aceitar que isto fique sem ser retratado, por respeito aos bispos, padres, religiosos e leigos que me convidem frequentemente para conferências e cursos. Aqui está em jogo não uma bagatela sobre a qual se pode disputar. Sobre este assunto não pode haver discussão, pois se destrói todo o edifício da atividade teológica na igreja. Jamais neguei a divindade de Jesus Cristo e o valor sacramental do mistério da igreja.

Lamento que Urbano Zilles, de forma leviana insista em manter integralmente sua crítica. A minha resposta tirou a limpo esta imputação e não quero mais voltar a ela. Usou outrossim de subterfúgio, não fazendo nenhum comentário, reconhecendo a improcedência de sua critica de que nos modelos de Igreja por mim descrito não aplico a correta articulação reino-mundo-igreja. Analiso cada modelo á luz desta articulação nas p.18/19/22 e 27.

Continuo a sustentar que o comentarista Urbano Zilles não sabe ler. Faz-me dizer que na história da Igreja “só teria havido lugar para santos submissos” (181). O texto não diz só, mas “quase a totalidade dos santos modernos”. Não restrinjo e não o estendo a toda a história da Igreja. Zilles contra a letra do texto quer manter ainda a razão e aduz a seu favor outro texto:” A santidade aparece como característica desta Igreja no modo dissimétrico de produção religiosa na medida em que o fiel se insere nela e cumpre fielmente o ethos cristão do bloco histórico-religioso sob a hegemonia da hierarquia. As grandes virtudes do santo católico (ipsis litteris!) são a obediência, a submissão eclesiástica (sic!), a humildade, a referência total à igreja(ser batizado ou religioso para servir à Igreja)”. Zilles pergunta: “Como quer o A. numa tal generalização não se referir aos santos antigos e medievais?” Se Zilles soubesse ler com atenção teria lido que não falo da Igreja tout court e de todos os séculos, mas refiro-me somente às características “desta Igreja no modo dissimétrico de produção religiosa”. Ora, sabemos que para além do ano 1000 o poder na Igreja era bem mais participado, com maior importância dos leigos na vida da Igreja e na escolha de seus pastores. S. Francisco e S. Paulo são santos de uma Igreja menos estruturada em termos da ordo ecclesiastica”. Portanto, trato de um tipo de organização de Igreja e não generalizo.

Com referência ao “dinossauro insaciável de poder” diz Zilles: “Este esclarecimento é plenamente aceitável”. Como então intitula sua réplica: “por que mantenho integralmente minha crítica”. Parece não saber ler o que ele próprio escreve.

O mesmo ocorre quando reconhece: “claro que este reducionismo não está formulado literalmente” (“a teologia do cativo e da libertação aparece como a única opção para nossos dias”, o desafio dos pobres é a única preocupação da teologia do cativo). Se reconhece que não existe o reducionismo, e, mais ainda, é expressamente negado, por que, contra a letra do texto, mantém a crítica de reducionismo? Zilles chama a esta falta de lógica elementar de “leitura crítica” do texto.

Acusa-me de que “predomina a denúncia e falta o anúncio”. Face à minha resposta escreve: “Por que mantenho integralmente minha crítica...” falta o anúncio?

Diz que no livro não menciono as outras opções de Puebla, somente aquela dos pobres. Devo esclarecer que o livro é uma coletânea de estudos eclesiológicos, quase em sua maioria, escritos antes de Puebla. O livro não trata de Puebla, mas de assuntos que vão desde o sincretismo até ao tema da Igreja, sacramento do Espírito Santo. Na Revista Eclesiástica Brasileira de março de 1979 ou no meu livro O caminhar da Igreja com os oprimidos (Rio de Janeiro 1979) sob o título “Ganhos e avanços de Puebla” abordo as grandes opções de Puebla e cito como 9ª a “Opção preferencial pelos jovens”. Não se deve pedir maças aos espinheiros. O silêncio não precisa negação, especialmente quando um autor em outras obras tratou explicitamente do tema (cf. p. 91-92).

Por fim, Zilles reconhece que para mim catolicismo é sinônimo de Igreja. Mas que “a congregação histórica da Igreja aí permanece muito abstrata. É um catolicismo, convenhamos, muito vago na expressão lingüística”. Basta saber ler que na parte que defendo a tese (“A identidade do catolicismo”, p. 179-182) digo de forma concretíssima o seguinte: “Ser católico implica, primeiramente, numa atitude **afirmativa** de quem assume a concreção, abraça a articulação e afirma um caminho determinado. Por que faz isso? Porque quer ser precisamente cristão. Ninguém é cristão fora do mundo, sem a palavra, sem o gesto, sem a comunidade, sem um quadro vital de referências. Para ser cristão faz-se mister coragem para o provisório, para histórico, para o dogma, para o direito, para a norma moral e a disciplina litúrgica. Sem um esqueleto não se sustenta um ser vivente. Por isso se alguém quer viver cristãmente tem que aceitar vértebras, limites de um espaço vital. Fora disso não há concreção..” (129).

Como chamar de “vago na expressão lingüística” todo este elenco de concreções? Ou então não há mais consenso do que seja vago e do que seja concreto.

Lamento este tipo de resposta. Mas não posso deixar de dá-la por causa da importância da comissão Arquidiocesana para a doutrina da Fé do Rio de Janeiro que, a meu juízo, não pode abrigar, logo no seu início, juízos tão pouco consistentes.

Não tenho pretensão nenhuma de ensinar teologia a Urbano Zilles. Uma coisa, entretanto, pode pretender: ensina-lo a ler.

12. Resposta de Frei Leonardo Boff a Dom Karl Josef Romer: Mística e não mistificação

Dom Karl Josef Romer é presidente da recém-criada Comissão Arquidiocesana para Doutrina da Fé do Rio de Janeiro. Neste contexto publicou no Boletim da Revista do Clero de abril de 1982 o seu veredicto da polêmica entre Urbano Zilles (professor de teologia em Porto Alegre) e eu: “Na fé um não ao livro: todavia uma palavra de confiança no homem de fé” (p. 30). A crítica principal de Romer é que eu “reduzo a Igreja à dimensão sociológica” (p. 35,32,30) e que por isso “falta no livro de Leonardo Boff o ponto de partida teológica” (p.30).

1. Categorias sociológicas na eclesiologia

O fato de se aplicar categorias sociológicas à Igreja não significa ainda reducionismo, pois os documentos oficiais do Magistério falam, efetivamente, da Igreja como “sociedade provida de órgãos hierárquicos” (LG 8). Mais; os principais instrumentos teóricos da eclesiologia são tirados do campo social: assim a própria palavra Igreja (ekklesia, acclesia), epískopos, diákonos, liturgia, diocese, paróquia; até o termo Igreja-corpo provém, provavelmente, da analogia de Nemênio aplicada à sociedade. Nem por isso se há de dizer que Paulo e outros eclesiólogos reduzam a Igreja à sociedade. A questão é a articulação própria à fé; assume-se uma categoria do campo social mas é reinterpretada dentro do princípio de pertinência teológico; a palavra provém do campo social, mas a sua significação já não é mais social, mas teológica.

Esta hermenêutica foi sempre por mim observada, especialmente quando me refiro ao tema Igreja-Povo de Deus. Temos, primeiro, que garantir o sentido concreto e social que o termo possui, pois caso contrário permanecemos no vago e nas significações ideológicas. Em seguida se lhe confere a formalidade teológica (cf. Igreja; carisma e poder, p. 184-185) dito numa palavra; para que haja Povo de Deus é preciso, primeiramente, que haja povo. Expressamente o digo no livro; “O povo se torna Povo de Deus na medida em que formando comunidades de batizados, de fé, esperança e amor, animados pela mensagem de abasoluta fraternidade de Jesus Cristo, se propõe, historicamente, a concretizar um povo de livre, fraternos e participantes” (p. 185). Não vejo aqui os reducionismos a que se refere Dom Romer.

O ponto de partida é teológico, mas mediado pelo reconhecimento da autonomia relativa do social.

2. Igreja como corpo místico de Cristo: limites e alcance da expressão

Dom Romer investe, especialmente, contra a minha concepção de Igreja-corpo-místico-de-Cristo. Usa expressões violentas; “Leonardo Boff empobrece, desvirtua e menospreza conceito tão fundamental” (p.31); “abandona, esconde, vilipendia” (p.32); considera a página 221 de meu livro “uma tragédia” (p.31); trata-se na verdade do primeiro ponto: “A encarnação, modelo da Igreja”? como o leitor poderá ver no capítulo XII do meu livro. Basta o leitor ler o referido capítulo e julgar por si mesmo se isso é

verdade, ou pura exageração de Dom Romer que como Presidente de uma comissão tão importante como aquela para a doutrina da fé da Arquidiocese do Rio de Janeiro poderia mostrar mais equilíbrio e sensatez.

Com o respeito a este tema Dom Romer faz duas críticas de base: que para mim haveria puro paralelismo entre Cristo e Igreja e que seria falsa a afirmação “o corpo físico de Cristo; como o corpo possui vários membros com funções, assim também na Igreja existe muitos membros com funções diversificadas; a unidade e a pluralidade da Igreja”(Igreja carisma e poder, 221 Romer, 31).

Quanto ao paralelismo entre Cristo-Igreja, a compreensão de Dom Romer ficou no estágio pré-teológico; anuncia e proclama a fé, mas não pensa a fé. Pensa a fé e já situar-se no estágio teológico. Se Romer tivesse sido menos apressado e tivesse consultado a bibliografia mínima (mas essencial) sobre esse tema, citada logo no início por mim (p.220, nota 1), veria que, a nível da reflexão e do aprofundamento, a relação Igreja-Cristo não é a identificação. Diz o PE Congar que escreveu um estudo clássico sobre isso: “Dogma cristológicos: verdades e limites de um paralelo”(cf. Sainte église, Paris 1963,69-1040). Em conclusão diz Pe. Congar: “Nós diríamos, pois, que se não há uma identidade de estruturas, há uma identidade de estruturas, há uma analogia baseada no paralelismo de elementos (exatamente esta expressão é rejeitada por Romer), e um equilíbrio funcional semelhante destes elementos. E deste mesmo paralelismo traduz um lei ou uma estrutura homogênea do plano de Deus ou da Economia. Não há um elemento humano e um elemento divino, um elemento visível um elemento indivisível, uma ‘carne’ servente, nas condições de espaço e de tempo dos homens, às operações divinizantes da graça. No fundo, quando se invoca um paralelismo e uma certa continuidade entre a Igreja e Cristo, é isto que se quer dizer” (Op. Cit. 103-104). Minha compreensão se identifica com esta de Congar, que Romer considera uma “tragédia”.

Com referência à questão de certa compreensão da Igreja-corpo-de-Cristo se orientou pelo corpo de físico, basta ler os números 10-12 da Encíclica de Pio XII *mystici corporis Christi*. Aí efetivamente se deduz a visibilidade da Igreja é um corpo, “algo concreto e visível, como afirma nosso predecessor de FM Leão XIII, na Encíclica *satis cognitum*: por isso mesmo que é um corpo, é a Igreja visível aos olhos” (n. 10).

Veja o seguinte tópico da encíclica de Leão XIII *satis cognitum*, onde aparece claramente a relação entre Igreja-corpo místico de Cristo, que tanto escândalo provocou em Romer: “O Filho de Deus quis que a Igreja, seu corpo místico, com o qual Ele se une enquanto cabeça, tivesse semelhante com o corpo que ele assumiu... Ele assumiu somente um corpo humano, que Ele entregou às dores somente um corpo místico, no qual e pelo qual ele faz chegar aos homens santidade salvação eterna” (1895-96) 713.

Ora, só um corpo físico é visível aos olhos; não se trata, pois, do corpo do ressuscitado que é invisível aos olhos físicos. Aliás, o conceito de Romer desenvolve de Igreja-corpo-de-Cristo é aquele da teologia romântica do século XIX, de uma Igreja organismo místico e só cheio de graça.

Como Ratzinger entre outros bem mostrou, é um conceito insuficiente, no fundo ideológico, porque impede de compreender a Igreja em sua concreção real: não só unida a Cristo, mais também distanciada dele, porque com imperfeições e pecados. A imagem é boa para mostrar a intimidade Cristo-Igreja, mas é insuficiente para evidenciar a

diferença (cf. Der kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche, em Das neue Volk Gottes, op. Cit, 90-99; 103-104).

No meu trabalho, procuro recuperar o valor desta afirmação Igreja- corpo-de-Cristo mostrando que se trata do corpo ressuscitado de Cristo. A Igreja é o lugar de manifestação e visibilização do corpo do Cristo ressuscitado e invisível, como se ver no artigo transcrito abaixo.

Teria bastado a Romer ler algo mais que somente a pagina 221 para perceber que não “empobreço, nem desvirtuo, nem menosprezo conceito tão fundamental”, pelo contrário, o considero o conceito, teologicamente, mais rico da eclesiologia.

Fonte: Revista Eclesiástica Brasileira, junho de 1982, p.242/244