

O VATICANO II E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANA

Antonio MANZATTO*

RESUMO

Explicita a relevância do concílio Vaticano II e sua incidência na América latina, possibilitando a emergência de um rosto eclesial local, cujo papel fundamental teve a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano realizada em Medellín, na Colômbia em 1968. Desenvolve a evolução teológica latino-americana e a elaboração de um modo próprio original de produção teológica, a teologia da libertação. Esta, por sua vez, apresenta-se como um complexo teológico que articula a fé a história vista a partir do locus dos pobres, consolida um método teológico marcado pelas mediações sócio-analítica, hermenêutica e teórico-prática. Ainda que esse complexo teológico tenha passado por tensões e por modificações, sua base fundamental é o Concílio Vaticano II, considerado um evento marcante que colocou a teologia em diálogo com o mundo moderno e possibilitou que esse diálogo fosse contextualizado e situado na história dos povos.

Palavras chaves: Concílio Vaticano II, Medellín, teologia da libertação, história.

SUMMARY

Explicita the relevance of it I conciliate the Vatican II and its incidence in Latin America, making possible the emergency of a local ecclesial face, whose basic paper had II the General Conference of the carried through Latin American Episcopate in Medellín, in Colombia in 1968. It develops the Latin American theological evolution and the elaboration in an original proper way of theological production, the theology of the release. This, in turn, is presented as a theological complex that articulates the faith the history seen from locus of the poor persons, consolidates a theological method marked by the mediações partner-analytical, hermeneutic and theoretician-practical. Still that this theological complex has passed for tensions and modifications, its basic base is Vatican Concilio II, considered a marcante event that placed the theology in dialogue with the modern world and made possible that this dialogue was contextualizado and situated in the history of the peoples.

Words keys: *I conciliate the Vatican II, Medellín, theology of the release, history.*

1. Introdução

O papa João XXIII expressou pela primeira vez a idéia de celebrar um Concílio para toda a Igreja quando, em 25 de janeiro de 1959, na Basílica de São Paulo Fora dos

Muros disse textualmente: “Venerati Fratelli e Diletti figli! Pronunziamo inanzi a voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di propósito, il nome e la pro-posta (...) di un Concilio Ecumenico per la Chiesa universale”¹.

* Professor de teologia da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

¹ O discurso oficial se encontra em AAS 51 (1959), p. 65-69.

Surpreso ele mesmo com a idéia da realização de um Concílio Ecumênico², mas convencido tratar-se de uma inspiração do Espírito Santo, o papa colocou em marcha a preparação para esse evento, que se inaugurou em 11 de outubro de 1962, com a vontade de ser um Kairós da ação de Deus que renova sua Igreja, para que ela fosse “a Igreja de todos, especialmente dos pobres”³.

A preocupação pastoral é a marca deste 21º. Concílio Ecumênico da Igreja. Mais que as afirmações dogmáticas ou morais, o Concílio se preocupa com a humanidade contemporânea e sua forma de vivenciar a fé em Jesus Cristo. Essa afirmação, que já havia sido feita antes do início do evento conciliar, é retomada pelo Papa Paulo VI ao encerrar o Concílio em 8 de dezembro de 1965⁴.

Apesar disso, ou exatamente por causa dessa preocupação pastoral, o Vaticano II não deixa de ter pressupostos e conseqüências teológicas, o que o faz assumir, então, também uma característica de Concílio dogmático⁵. Isso significará uma apropriação posterior dos documentos conciliares por correntes teológicas diversas. Cada uma delas encontrará seu fundamento no mesmo Concílio Vaticano II, reclamando daí sua ortodoxia já que ele foi amplamente aceito e recebido⁶ pela igreja.

2. O Concílio Vaticano II na América Latina

Tão logo foi encerrado em Roma o Vaticano II foi fluindo na igreja do mundo todo, e não poderia deixar de ser assim, então, em terras latino-americanas. Se a participação dos bispos latino-americanos durante a realização do concílio não foi tão marcante⁷, o mesmo não acontecerá com o pós-concílio. A renovação eclesial que ele suscitou, sobretudo na confirmação do Movimento Litúrgico e do Movimento Ecumênico com marca católica, não poderia deixar de ter seus efeitos renovadores também no catolicismo latino-americano. Este, imediatamente,

seguir a tendência mundial de repensar a igreja e suas relações com o mundo, com as outras igrejas, com a humanidade contemporânea e seus problemas.

É fato que o primeiro aspecto a chamar a atenção nessa renovação foi a questão litúrgica. O Concílio, através da Constituição *Sacrosanctum Concilium*, reformulava o comportamento celebrativo católico, introduzindo nele uma simplificação nunca vista que o aproximava da vida das pessoas. A missa passava a ser celebrada em vernáculo, o que fazia com que todos os fiéis pudessem acompanhá-la compreendendo o que nela acontecia; outros momentos celebrativos, sacramentais ou não, passaram por igual reformulação: via-se isso nos batismos, nos casamentos, nas bênçãos, orações, etc. O acento passou a ser colocado não no sinal, mas em sua significação que, finalmente, era o que tinha importância.

O desenvolvimento desse aspecto trouxe outras reformulações importantes na vida da comunidade eclesial: as imagens de santos nas igrejas tiveram seu valor relativizado, chegando mesmo a serem recolhidas de diversos templos já que o centro era o altar que apontava para a presença de Deus mesmo, não carecendo da intermediação dos santos. Também na vida dos agentes de igreja o acento mudou, procurando-se evidenciar aquilo que realmente importava na vida dos cristãos: as associações católicas foram, então, reformuladas, os padres já não usavam mais a batina, muitas congregações religiosas relativizaram seus hábitos. Por toda parte havia a pergunta sobre o que era realmente importante na vida cristã, que precisava ser guardado, e o que era secundário e, portanto, poderia ser mudado ou substituído por outro comportamento.

Inquietos com essa situação, os bispos latino-americanos aceitaram reunir-se numa ampla e grande Conferência organizada pelo Celam⁸ (Conselho Episcopal Latino-americano) para, então, definir as grandes linhas

² Cf. GIOVANNI XXIII, *Giornale dell'anima* (organizado por L. CAPOVILLA), Roma, 1964, pp. 330-331: “Il primo ad essere sorpreso di questa mia proposta, fui io stesso, senza che alcuno mai ne desse indicazioni”.

³ Cf. Giuseppe ALBERIGO, *História dos Concílios Ecumênicos*, São Paulo: Paulus, 1995, pp. 397-398.

⁴ Veja-se o Discurso do Papa no Encerramento do Concílio Vaticano II e também a Carta Apostólica de encerramento do Concílio Vaticano II, publicada em 8 de dezembro de 1965; Concílio Vaticano II, *Vaticano II: mensagens, discursos e documentos*; São Paulo, Paulinas, 1998, p. 136-137.

⁵ Assim o entende também o Papa Paulo VI, como se pode perceber na leitura do documento anteriormente citado.

⁶ A recepção de um concílio é exigência fundamental para estabelecer seu acerto teológico e sua importância na vida da igreja. Sem essa recepção ele não apenas não terá influência na vida eclesial, mas nem mesmo será aceito como realidade de igreja. Cf. Jean-Yves LACOSTE, *Dicionário crítico de teologia*, São Paulo: Paulinas-Loyola, 2004.

⁷ Cf. José Oscar BEOZZO, *A igreja do Brasil no Concílio Vaticano II*; São Paulo: Paulinas, 2005.

⁸ A idéia da conferência teria surgido em 1965, no final do Concílio Vaticano II, expressa por D. Manuel Larraín, então presidente do Celam. Cf. Discurso de abertura de Dom Avelar Brandão Vilela, em CELAM, *A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio* (Conclusões de Medellín), Petrópolis: Vozes, 1973, p. 31.

da aplicação das decisões do Concílio Vaticano II na vida da igreja latino-americana. Isso se fazia necessário não apenas porque havia reformulações em vários aspectos da vida eclesial que precisavam ser clareadas ou melhor avaliadas, mas também porque havia diversos aspectos inquietantes na vida eclesial pós-conciliar: muitos padres abandonaram seu ministério e a igreja se viu numa crise vocacional preocupante e sem precedentes; os governos latino-americanos se viam às voltas com a ameaça do comunismo e estabeleciam regimes de força; a cultura se modificava, não apenas com a chamada revolução sexual mas também com a alteração de hábitos e costumes de populações inteiras. Era preciso pensar como essas realidades afetavam a vida da igreja e como, à luz do evento conciliar, elas deveriam ser enfrentadas sem que, simplesmente, houvesse uma busca de restauração da cristandade já que Vaticano II praticamente interditava esse caminho.

2.1. A Assembléia de Medellín

Fixou-se, então, a Conferência do Celam para acontecer em Medellín, na Colômbia, entre os dias 24 de agosto e 6 de setembro de 1968. Estabeleceram-se comissões preparatórias, consultas aos episcopados foram feitas e, inclusive, o papa foi convidado para dela participar. E aceitou. Seria a primeira vez que um papa viria à América Latina, exatamente para a abertura daquela Conferência que seria a segunda do episcopado latino-americano, pois a primeira, de fundação do Celam, ocorrera em 1955, no Rio de Janeiro⁹.

Efetivamente o Papa Paulo VI compareceu à Conferência, inclusive pronunciando seu discurso de abertura no qual chamava a atenção para a importância do assunto a ser debatido: “A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II”. Destacava ele a preocupação evangelizadora da igreja, que sempre a acompanhou desde sua chegada ao continente, ao mesmo tempo em que oferecia aos bispos reunidos alguns elementos de orientação, tanto espirituais quanto pastorais¹⁰.

Os bispos, então, puseram-se a trabalhar conscientes de que, se havia alegria em sua reunião, também havia preocupações, e não pequenas, como expressava o Cardeal Juan Landázuri Ricketts, um dos três presidentes da Conferência¹¹. A preocupação fundamental era pensar a vida católica da América Latina em seu contexto de transformação não apenas eclesial, mas também política e cultural. Dessa maneira, a Conferência inscrevia-se na mesma dinâmica do próprio Concílio Vaticano II, olhando a realidade do mundo para além do estritamente eclesial. Correspondia ao famoso dito de João XXIII, o de “abrir as janelas da igreja”, para olhar para o mundo e permitir certa renovação da vida eclesial.

O trabalho dos bispos em Medellín foi grande, mesmo maior do que o pensado no início. Pretendia-se, inicialmente, talvez, refletir como se aplicaria o Vaticano II na América Latina; acabou-se por reler o Vaticano II a partir do continente latino-americano. E isso não é mera questão de palavras, mas indica o procedimento da Conferência e seu alcance posterior na vida da igreja latino-americana. O que o Vaticano II ensinou a Medellín não foram simplesmente conteúdos, verdades ou afirmações, mas uma maneira de proceder: importava olhar a realidade do mundo, no caso da América Latina, para vislumbrar como se poderia, ali, concretamente, viver sua fé cristã e católica. Por isso a Conferência de Medellín será uma autêntica revolução na vida eclesial latino-americana, como foi o Vaticano II para a igreja do mundo todo.

A ênfase da Conferência de Medellín será, então, a questão social. É com ela que se inicia o documento final da Conferência, conhecido como Conclusões de Medellín¹²: a primeira parte do documento fala da promoção humana. A segunda parte falará da realidade da ação pastoral da igreja, e apenas na terceira parte teremos a reflexão sobre as estruturas de igreja, e ainda assim com uma marca de preocupação social. Costuma-se dizer que isso se deve, ao menos em parte, à metodologia de trabalho da Conferência, baseada no método teológico conhecido como ver-julgar-agir¹³, já praticado havia muito tempo pelos grupos da Ação Católica. É essa abertura às questões sociais que ditará o caminho trilhado pela reflexão teológica latino-americana nos anos subseqüentes.

⁹ Cf. German Doig KLINGE, *De Rio a Santo Domingo*, Vida y Espiritualidad, 1993.

¹⁰ Discurso de abertura de Paulo VI na Conferência de Medellín, em CELAM, *A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio* (Conclusões de Medellín), Petrópolis: Vozes, 1973.

¹¹ Discurso do cardeal Juan Landázuri Ricketts na Conferência de Medellín, em CELAM, *A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio* (Conclusões de Medellín), Petrópolis: Vozes, 1973, p.23. Os outros presidentes da Conferência foram o Cardeal Antonio Samoré, presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina, e o brasileiro Dom Avelar Brandão Vilela, então presidente do Celam.

¹² CELAM, *A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio* (Conclusões de Medellín), Petrópolis: Vozes, 1973

¹³ Cf. João Batista LIBÂNIO, *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*; São Paulo: Loyola, 1987

2.2. A evolução teológica latino-americana

Desde a época da colonização, a elite latino-americana era formada nas melhores universidades européias. Isso não era diferente na igreja, onde os melhores alunos e pensadores também eram enviados à Europa para completar seus estudos. Mas, a partir da segunda metade do século XX, a situação da teologia européia começou a mudar, influenciada inicialmente pelo personalismo e, depois, por outras correntes de pensamento, sobretudo com incidência político-social. A Europa conhece a proposta de trabalho da Ação Católica, e conhecerá também a denominada “teologia política”¹⁴. O ambiente de mudança cultural vivido pela sociedade européia alcançará a América Latina, assim como o pensamento teológico da igreja do velho continente. É lá que os estudantes de teologia latino-americanos aprenderão o método de trabalho que parte da realidade para ajudar a pensar as verdades da fé. A isso acrescida a efervescência provocada pelo Vaticano II, temos o quadro necessário para o surgimento da renovação teológica latino-americana.

É fato que, já antes do Concílio, o método de trabalho da Ação Católica havia levado muitos padres e bispos a um contato maior com a população pobre que vivia nos diferentes países da América Latina. Isso os levou a colocar a questão da pobreza como uma preocupação fundamental de sua ação pastoral, fazendo com que, em muitos lugares, a igreja comesse a aproximar-se do mundo dos pobres, sobretudo através do mundo operário. A igreja como que descobria a dureza da realidade de pobreza de grande parte da população do continente.

A época foi propícia para o encontro do mundo dos pobres, uma vez que ideais libertários começavam a aparecer em diversos lugares do mundo. Os ideais do socialismo, por exemplo, que se manifestavam em diversos lugares, incluiu também a América Latina¹⁵. No trabalho concreto de promoção humana, cristãos encontravam-se com partidários de diversas ideologias, trabalhavam juntos e trocavam idéias. Os agentes de igreja foram, então, aprendendo a fazer análise da sociedade, enxergando as

forças políticas e sociais que agiam para formar e defender as estruturas da comunidade humana.

A igreja passou a conhecer os pobres e seu mundo. Abriu suas janelas e viu, na América Latina, o imenso número de pobres e sua dificuldade de conseguir continuar lutando para sobreviver. Viu, sobretudo, que essa pobreza não se devia à vontade de Deus, ao destino ou à preguiça, mas a um sistema político-econômico determinado, e percebeu que a ação cristã de promoção humana teria de ir além do assistencialismo para atingir as raízes da formação da sociedade, a fim de que as pessoas não continuassem a ser empobrecidas por um sistema concentrador de renda, poder e privilégios.

Começa-se, então, a elaboração de uma reflexão teológica que parte da realidade dos pobres para pensar as consequências da fé e do agir cristãos. Ela começa a existir um pouco aleatoriamente, em um ou outro país, em ambientes marcados pela proximidade da igreja com o mundo dos pobres. Percebe-se que essa reflexão vai progredir na medida em que a igreja fizer-se ainda mais próxima dos pobres. Pensa-se, então, na estrutura da igreja encontrando-se com o mundo dos pobres, a serviço de sua promoção. No documento de Medellín, essa realidade transparece, mas antes mesmo já se havia sonhado que o Concílio Vaticano II pudesse ser o concílio dos pobres. Não foi, uma vez que o Concílio privilegiou a realidade do “homem contemporâneo”, mas a realidade do mundo dos pobres está presente em diversos documentos conciliares¹⁶.

A proximidade do mundo dos pobres, além de proporcionar uma mudança na maneira de se pensar a fé, também faz com que a igreja encontre uma maneira de estruturar-se a partir do mundo dos pobres. Surgem, então, as Comunidades Eclesiais de Base que tanto irão influir no futuro da igreja latino-americana. Nascidas no Brasil¹⁷, inicialmente, as Cebbs são concebidas como um movimento conservador que visa tirar a força, sobretudo no nordeste brasileiro, do conhecido Meb (Movimento de Educação de Base), visto como excessivamente secularizante. A Ceb, então, seria uma maneira de reagir ao Meb, uma maneira católica, que afirmasse os princípios da fé cristã e

¹⁴ Cf., por exemplo, Johann Baptist METZ, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie 1967-1997*, Matthias-Grüne-Verlag, Mainz, 1997.

¹⁵ Os anos 50 e 60, que viram a conquista da independência de grande número de países africanos, foram também marcados por grande número de revoluções populares na América Latina, onde recrudesceram os regimes de força para conter essas revoluções.

¹⁶ Basta que se cite como exemplo a *Gaudium et Spes* 1, onde se lê: “as alegrias e esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo”.

¹⁷ Cf. Marcello AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*; São Paulo: Loyola, 1986.

trabalhasse com a realidade da educação católica entendida como catequese e doutrinação. Rapidamente, no entanto, ela transforma-se pela proximidade do mundo dos pobres e torna-se o lugar onde os cristãos vão repensar a sua fé e sua vivência num contexto social marcado pela dominação e pela pobreza.

A igreja aproximando-se do mundo dos pobres traz, como correlato, a irrupção dos pobres na vida da igreja. Essa realidade, unida ao surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, dá o substrato do que será desenvolvido como pensamento próprio da teologia latino-americana. No entanto, esse pensamento não teria a força hegemônica que teve e o desenvolvimento que conheceu se não fosse tornado de certa maneira oficial na igreja do continente. E isso se deveu a Medellín, na consequência do Vaticano II.

Com efeito, foi Medellín que aprovou e oficializou o pensamento teológico latino-americano nascente, que ficou conhecido como Teologia da Libertação. Abrindo-se para o mundo do continente latino-americano, Medellín defrontou-se com a realidade dos pobres e de uma igreja que já estava junto a eles, comprometendo-se na luta por libertação, e isso em nome da fé. Esse comportamento eclesial foi amplamente aprovado pela Conferência de Medellín, na esteira do que o Concílio Vaticano II havia ensinado, isto é, a abertura para o mundo para uma renovação da vida eclesial. O contexto social, eclesial e teológico¹⁸ permite, então, o surgimento da Teologia da Libertação.

3. A Teologia da Libertação

A igreja vive a conjuntura do mundo presente e com ele dialoga para nele viver sua fé¹⁹. O teólogo, igualmente, como agente de igreja, vive no mundo que é atravessado por conflitos e interesses que condicionam a produção teológica, na medida em que esta é uma reflexão que procura dar respostas de fé aos desafios apresentados pelo contexto social. A Palavra de Deus é palavra de

salvação endereçada à humanidade que a ela responde a partir de sua realidade concreta, isto é, de seu contexto sócio-econômico-cultural. A vida humana concreta tem, então, importância para a reflexão teológica que será sempre contextualizada.

Há, inclusive, uma relação dialética entre a fé e a realidade concreta, de tal modo que, além de seu aspecto querigmático, a teologia é também entendida como hermenêutica da realidade à luz da fé e, inversamente, como hermenêutica da fé à luz da realidade, numa relação de reciprocidade entre a revelação e a história²⁰. Se a teologia ajuda a compreender a história, na medida em que a coloca sob a luz da fé em Deus, também a realidade ajuda a compreender o dado revelado, na medida em que aponta comportamentos de fé²¹ a serem assumidos concretamente na vida dos cristãos.

Nos anos que se sucederam ao Vaticano II a teologia começou a preocupar-se com a elaboração de uma teologia da história mais engajada que a teologia escolástica. Uma das primeiras questões será sobre o método, sobretudo a respeito da possibilidade de uma teologia indutiva. A Teologia da Libertação será uma teologia indutiva que não apenas reflete sobre libertação à luz da palavra de Deus, mas tentará reinterpretar as riquezas da fé cristã a partir da prática de libertação dos cristãos²². O lugar hermenêutico²³ da teologia da libertação, pois, será dado sempre pelos pobres.

3.1. Um pouco de história

Depois da Conferência de Medellín, a Teologia da Libertação, cujos pressupostos já vinham sendo refletidos e trabalhados, como dissemos, toma corpo e se fortalece. Gustavo Gutierrez, considerado o pai da Teologia da Libertação, apresenta suas pesquisas sobre a teologia não como simples saber científico, mas como prática a serviço do povo pobre²⁴. Imediatamente, outros estudos se seguem, e a Teologia da Libertação começa a sistematizar-

¹⁸ Sobre o contexto teológico mais especificamente, veja-se João Batista LIBÂNIO, *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*; São Paulo: Loyola, 1987.

¹⁹ Cf. Gaudium et Spes.

²⁰ Cf. Clodovis BOFF, *Teoria do método teológico*, Petrópolis: Vozes, 2001; também Francisco TABORDA, "Métodos teológicos na América Latina", in *Perspectiva teológica*, no. 17, 1987, p. 239-319.

²¹ Cf. Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS, *La foi dans le temps du risque*, Paris: Cerf, 1997.

²² Gustavo GUTIERREZ, *Teologia da libertação, perspectivas*; Petrópolis: Vozes, 1975.

²³ Sobre a teologia como hermenêutica, ver Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*; Paris: Cerf, 1983.

²⁴ Cf. Gustavo GUTIERREZ, *Teologia da libertação, perspectivas*; Petrópolis: Vozes, 1975.

se²⁵ ainda no início dos anos 70. Pouco depois, ela encontra-se com a teologia européia e a norte-americana e começa a exercer forte influência na teologia do mundo todo. Isso a obriga a situar-se cada vez mais, a refletir sobre seus fundamentos, sua metodologia e seu alcance. Nessa linha vão os trabalhos da segunda geração de teólogos da libertação²⁶. A Conferência de Puebla, a terceira do Celam, confirma o caminho da teologia da libertação, apesar dos movimentos contrários que lhe antecederam²⁷.

Os anos 80 começam com um projeto de publicação de uma coleção que recubra todos os domínios da teologia, pensados a partir dos pressupostos e elementos da teologia da libertação. Ela vai assumindo, então, características de universalidade, sem perder de vista seu contexto latino-americano de prática de libertação. Fortalece-se nesse período, igualmente, uma oposição à Teologia da Libertação e diversas críticas lhe são apresentadas, inclusive dentro da igreja, já que fora dela as críticas dos meios de comunicação e dos poderes estabelecidos são uma constante desde seu surgimento. A novidade, agora, é a intensidade e o alcance das críticas intra-eclesiais. Destacam-se as instruções da Congregação para a Doutrina da Fé, do Vaticano, em 1984 e 1986²⁸, e diversos processos movidos naquela Congregação contra alguns teólogos latino-americanos²⁹. A situação fica tensa em certas situações, tanto que uma delegação de bispos brasileiros é chamada ao Vaticano para uma reunião com a Cúria Romana. Em seguida a ela, o Papa João Paulo II escreve aos bispos do Brasil uma carta, na qual afirma a teologia da libertação como “oportuna, útil e necessária”³⁰.

Mas a situação não fica mais calma por isso, nem o conflito se resolve. Nos anos 90 a oposição se fortalece ainda mais na igreja, na medida em que postos de comando são trocados e pessoas que defendiam a teologia da libertação são substituídas por outras que lhe são contrárias. A Conferência do Celam em Santo Domingo

pode ser vista como um exemplo dessa situação, uma vez que lá o controle romano foi exercido com mais clareza e a questão da promoção humana foi inserida por força da assembléia, mas quase como um apêndice³¹. O contexto social também sofre transformações, que não deixam de repercutir sobre a prática teológica latino-americana.

A queda do muro de Berlim em 1989 é um acontecimento histórico que influencia decisivamente a mudança de contexto mundial, com repercussões claras no continente latino-americano. Aqui, os governos vão deixando de ser ditatoriais e passam a ser eleitos pelo voto popular, criando um ambiente de aparência de democracia; o sistema capitalista selvagem, da exploração da mão-de-obra e recursos naturais é substituído pelo neoliberalismo³², muito mais sutil nas suas formas de dominação; as indústrias multinacionais são, também, substituídas pelas companhias financeiras internacionais que dominam o cenário econômico; já não se falam de pobres na sociedade, mas de excluídos. A pós-modernidade instala-se no continente, exigindo da teologia novos posicionamentos a partir de novos paradigmas³³. A teologia da libertação deixa de ser hegemônica e a produção teológica do continente passa a ser conhecida, simplesmente, como teologia latino-americana, possibilitando que nela se continue a desenvolver uma reflexão teológica marcada pela prática de libertação ou não.

3.2. Temáticas da teologia da libertação

Como reflexão teológica que se coloca na sequência da ação eclesial e quer refletir sobre ela, forçoso é reconhecer que a teologia da libertação só pôde existir porque houve uma prática de cristãos comprometida com a libertação dos pobres³⁴. Há, antes da elaboração teológica, a vivência de uma espiritualidade que percebe a

²⁵ A título de exemplo, citem-se, além de Gustavo Gutierrez, Hugo ASSMANN, *Teologia a partir de la praxis de liberación*; Juan Luis SEGUNDO, *De la sociedad a la teología*; Rubem ALVES, *Cristianismo: ópio o liberación?*.

²⁶ ELLACURIA, *Teses sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latino-americana*, 1975; Carlos MESTERS, *Flor sem defesa*, 1978.

²⁷ Cf. José COMBLIN, “Puebla de Los Angeles”, in *Vida Pastoral* 249, jul/ago 2006, p. 9-13.

²⁸ Congregação para a Doutrina da Fé “Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação” (*Libertatis conscientiae*), 1984; também o documento “Liberdade cristã e libertação” (*Libertatis Nuntius*), 1986, com posições bem mais dialogantes que as do documento de 1984.

²⁹ Os mais conhecidos são os processos contra Leonardo Boff e Gustavo Gutierrez, de 1984.

³⁰ JOÃO PAULO II, *Mensagem ao episcopado do Brasil*, de 09/04/1986.

³¹ Cf. CELAM, *Nova evangelização, Promoção Humana e Cultura Cristã* (Documento de Santo Domingo), São Paulo: Paulinas, 1992; Aloísio LORSCHIEDER, “Visão histórico-teológico-pastoral de Santo Domingo”, *Vida Pastoral* 249, jul/ago 2006, p. 15-20.

³² Sobre o neoliberalismo veja-se, por exemplo, José COMBLIN, *O neoliberalismo*, Petrópolis: Vozes, 2000.

³³ Cf. José TRASFERETTI & Paulo Sérgio LOPES GONÇALVES, *Teologia na pós-modernidade*, São Paulo: Paulinas, 2003.

³⁴ Cf. João Batista LIBÂNIO, *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*; São Paulo: Loyola, 1987.

predileção de Deus pelos pobres e sua ação para salvá-los³⁵. O encontro com Deus no pobre, na linha do ensinamento evangélico, permite um compromisso prático em benefício dos empobrecidos e, como consequência, uma reflexão teológica que tematize esse compromisso.

A teologia da libertação quis ser uma teologia contextual, como foi dito. Situada no continente latino-americano marcado pela pobreza, pela exploração econômica e pela opressão política, queria pensar a prática de libertação dos cristãos como vivência da fé. Marcante, pois, é seu contexto latino-americano que fez com que, apesar da contribuição à teologia do mundo todo, ela nunca quisesse afirmar-se como única teologia possível, mas respeitasse outras teologias nascidas em outros contextos, no reconhecimento de um legítimo pluralismo teológico desde que, claro, não viesse a justificar a opressão³⁶.

Contextual e indutiva, a teologia da libertação tem como marca seu método de aproximação teológica, conhecido como ver-julgar-agir, como foi dito. Parte de uma análise da realidade, uma leitura do real, normalmente estabelecido pelas ciências do social (mediação sócio-analítica) para, em seguida, estabelecer um juízo teológico sobre essa realidade (mediação hermenêutica ou teológica) discernindo qual a vontade de Deus a respeito daquele contexto; finalmente, a reflexão teológica orienta para a práxis dos cristãos (mediação prática), com vistas a estabelecer uma ação que produza uma situação de libertação³⁷. Aqui se situam as críticas a elementos marxistas presentes na teologia da libertação seja na leitura da realidade, onde a metodologia de análise marxista orientou o pensamento de muitos cientistas e teólogos em sua análise da sociedade, seja no desembocar sobre a ação que objetiva produzir uma mudança social, onde se via a proximidade de uma pregação revolucionária com fundo marxista, sobretudo no projeto do estabelecimento de um socialismo a partir dos mais pobres, visto então como resultado de uma luta de classes, ou na compreensão de uma transformação social que objetivava a realização da salvação cristã, reduzida então ao intra-histórico, consequência da afirmação do materialismo histórico

marxista³⁸. A maioria dos teólogos da libertação sempre negou sua dependência do marxismo, embora muitos tenham admitido a presença de alguns de seus elementos na elaboração de aspectos de seu trabalho teológico.

Marxista ou não, fato é que a teologia da libertação trouxe para o seio da igreja latino-americana uma marcante preocupação social, na continuação do espírito de abertura para o mundo do concílio Vaticano II. Desde então, a questão social tem feito parte da reflexão teológica aqui elaborada além de marcar a ação pastoral da igreja, sobretudo a brasileira, como se pode ver, por exemplo, na elaboração da temática, a cada ano, da Campanha da Fraternidade.

Nesse terreno exatamente se situa uma das maiores contribuições da teologia da libertação à reflexão teológica universal e ao próprio pensamento humano. Trata-se do que ficou conhecido como opção preferencial pelos pobres. Através dela a teologia marcava sua presença ao lado dos empobrecidos da sociedade. Numa sociedade dividida, não há neutralidade possível³⁹; a ação cristã deve posicionar-se, então, a favor dos pobres da sociedade como sempre foi, segundo sua leitura, a ação de Deus desde o Antigo Testamento. A predileção pelos mais fracos visa a transformação da sociedade não apenas em seu benefício, mas a partir deles, na afirmação de seu papel de sujeito histórico. Os empobrecidos, então, seriam o caminho da ação de Deus no mundo para renová-lo e transformá-lo segundo o desígnio divino⁴⁰. Dessa maneira, a opção pelos pobres é não uma escolha ideológica mas sim teológica, na medida em que percebe que a ação de Deus na história sempre foi uma ação em benefício dos simples, dos pobres e dos humilhados.

A partir da afirmação da opção preferencial pelos pobres a teologia nunca mais foi a mesma. Historicamente, a igreja que, de certo modo, havia sempre compactuado com o poder estabelecido, trocava de lado e passava a defender o interesse dos fracos e pobres. Isso não foi sem significado e lhe trouxe não poucas perseguições fazendo com que ela, dessa forma, passasse a compartilhar a sorte

³⁵ Cf. Pablo RICHARD, *Força ética e espiritual da teologia da libertação*; São Paulo: Paulinas, 2006; também Segundo GALILEA, *O caminho da espiritualidade*, São Paulo: Paulinas, 1983.

³⁶ Cf. Rosino GIBELLINI (ed.), *La nueva frontera de la teologia em América Latina*, Salamanca: Sigueme, 1977.

³⁷ Cf. Clodovis BOFF, *Teoria do método teológico*, Petrópolis: Vozes, 2001; Agenor BRIGHENTI, *Raízes da epistemologia e do método da teologia da libertação*, UCL, 1993.

³⁸ Cf. Juan Luis SEGUNDO, *Teologia da libertação, uma advertência à igreja*, São Paulo: Paulinas, 1987.

³⁹ Cf. Clodovis & Leonardo BOFF, *Como hacer teologia de la liberación*, Madri: Paulinas, 1986.

⁴⁰ Cf. Gustavo GUTIERREZ, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis: Vozes, 19981.

dos empobrecidos⁴¹. A opção pelos pobres trouxe, também, um novo critério para pensar o social não a partir do interesse dos privilegiados, mas sim da realidade dos excluídos. O sistema social passou a ser visto e avaliado não pelo benefício trazido a pequeno número de pessoas, mas pela possibilidade de inclusão ou não da grande massa da população; a democracia, então, não pode ser mais vista como apenas formal, mas como efetiva no respeito à dignidade de todas as pessoas e no estabelecimento de possibilidades de vida digna, a fim de garantir realmente a dignidade humana de todos, a partir dos últimos.

Percebe-se, então, claramente como será o desenvolvimento do pensar teológico a partir dessa realidade. Deus não será simplesmente afirmado como um ser transcendente, mas como aquele que se preocupa em agir para libertar o pobre da opressão a que ele foi submetido⁴². Jesus Cristo será aquele que veio instaurar o projeto do Reino de Deus para toda a humanidade, a partir dos últimos da história, e sua morte será compreendida como consequência de sua prática histórica. A igreja e as demais realidades teológicas serão pensadas e afirmadas em decorrência desses pressupostos, num amplo projeto de repensar toda a teologia a partir da realidade da libertação dos pobres. Com isso, a teologia da libertação não apenas tematizava a libertação, mas construía seu edifício a partir da afirmação da libertação dos pobres.

Em termos eclesiológicos, a opção pelos pobres concretizou-se nas Comunidades Eclesiais de Base⁴³. A igreja começava a organizar-se não a partir das suas estruturas historicamente construídas, mas da base, da realidade dos pobres. Nascidas no Brasil, como vimos, a concretização das Ceb's é consequência da nova eclesiologia originada pelo concílio Vaticano II, sobretudo na sua compreensão da igreja como Povo de Deus. A vida cristã acontece na comunidade e é nela que se pratica o cristianismo, tanto nas diversas celebrações como na preocupação com o cotidiano da vida. As Ceb's lograram efetivamente aproximar a afirmação da fé da realidade concreta da vida dos pobres, na afirmação de um compromisso derivado da fé que visava o estabelecimento de uma realidade de vida digna para todas as pessoas.

Vividas a partir do povo simples, elas produziram um ambiente de grande participação popular na vida da igreja, uma vez que nessas comunidades as relações de poder são afirmadas diferentemente, de maneira mais democrática, já que há uma partilha efetiva de ministérios, serviços e responsabilidade eclesial. Não será o padre ou o bispo quem, sozinho, determinará os rumos e atividades da comunidade, mas toda a assembléia é chamada à participação. Com isso se aproxima a igreja do povo, que a sente como sua. Claro está que detentores de privilégios estabelecidos decidiram, então, criticá-las, apontando-as como células comunistas no interior da igreja, visto sua preocupação com a ação social. Criticadas e combatidas, as Ceb's, no entanto, realizaram e ainda realizam grande serviço evangelizador, na medida em que tornam a fé próxima da vida das pessoas.

Elas proporcionaram a toda a igreja, pela opção pelos pobres, uma reviravolta em sua maneira de ser, de maneira que se afirmavam mesmo como “novo jeito de ser igreja”. Proporcionaram novos comportamentos eclesiais, respeito à diversidade, participação em todos os níveis. Ajudaram a atualizar e tornar significativas as diversas celebrações litúrgicas, inclusive pela diversidade de ministérios; valorizaram a religiosidade popular vista como expressão de fé autêntica; dinamizaram a catequese e a formação de lideranças, exigindo qualidade na elaboração do pensamento teológico e pastoral. A valorização da Palavra de Deus proporcionou que a Bíblia se tornasse um livro chave na organização pastoral da igreja, de modo que não apenas fosse lida, mas estudada e celebrada. Afinal, é nela que se encontra a revelação do Deus que atua na história humana visando a libertação dos pobres.

3.3. Vaticano II como base da Teologia da Libertação

O rápido sumário aqui apresentado, que não esgota nem de longe a realidade da riqueza da teologia da libertação latino-americana, permite ver, contudo, que essa reflexão teológica enraíza-se profundamente nas afirmações e

⁴¹ Muitos são os mártires da luta de libertação do povo latino-americano, leigos, padres, religiosos. Entre os casos mais conhecidos, está o de D. Oscar Romero, martirizado em El Salvador em 1980. Caso recente aconteceu no Brasil no ano passado, no assassinato da Ir. Dorothy Stang na Amazônia.

⁴² Cf., por exemplo, José Severino CROATTO, *Êxodo, uma hermenêutica de liberdade*, São Paulo: Paulinas, 1981; também Matthias GRENZER, *O projeto do Êxodo*, São Paulo: Paulinas, 2004.

⁴³ Marcello AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, São Paulo: Loyola, 1986.

conquistas do concílio Vaticano II. Os grandes documentos do concílio, sobretudo a *Gaudium et Spes*, a *Lumen Gentium* e mesmo a *Dei Verbum* encontram-se na raiz da elaboração teológica da libertação que não poderia desenvolver-se como aconteceu se não fosse o Vaticano II.

Não cabe aqui enumerar detalhadamente todas as conquistas teológicas do Vaticano II⁴⁴, por isso contentamo-nos em exemplificar através de dois ou três pontos, além do que já foi afirmado, a influência que o Concílio exerceu sobre a teologia latino-americana da libertação. A valorização da história e das realidades terrestres, sem dúvida, é um desses pontos, e é perceptível no Vaticano II sobretudo na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* que aborda a “autonomia das realidades terrenas”⁴⁵. Superando definitivamente a perspectiva de cristandade, na qual as realidades terrestres eram compreendidas em função e sob a direção da dimensão religiosa, essa teologia assumida pelo concílio proporciona uma melhor compreensão do que constitui a vida humana em sua historicidade de criatura, e a relaciona adequadamente com a questão religiosa sem que esta exerça um poder de controle sobre as realidades humanas que também são “dotadas de consistência, verdade e bondade, e possuem suas leis, numa ordem que lhes é intrínseca”⁴⁶.

Na valorização da história, afirma-se a presença reveladora de Deus acontecendo em situações e categorias humanas⁴⁷, através das quais ele manifesta sua presença e sua proposta de aliança aos homens. Aqui, a teologia é hermenêutica da história⁴⁸. Indiscutivelmente, isso conduz à valorização da realidade e do contexto vividos pela comunidade cristã, afirmando-os como lugar de vivência de sua fé, já que é ali que ela constrói o Reino de Deus. As situações humanas, pois, não são mais encaradas como exílio, mas como lugar de construção do verdadeiramente humano, que é matéria-prima para a construção do Reino

de Deus: enquanto cristãos, agindo sobre o mundo como Igreja, como Corpo do Cristo, os seguidores de Jesus garantem a permanência no mundo do ideal vivido e anunciado por Jesus e antecipam na fé aquilo que esperam realizar-se na escatologia⁴⁹. A idéia de salvação aproxima-se da história, aproximando-se, então, do conceito de libertação, já que revestida de características mais concretas⁵⁰. Percebe-se, aqui, alguns fundamentos da teologia da libertação que vai pensar a libertação de maneira concreta, envolvendo os processos históricos de organização social. As transformações da sociedade, vistas sob a ótica da libertação dos pobres, são como que anúncio da salvação definitiva, pois dela aproximam na medida em que aperfeiçoam a vivência social na direção do mesmo Reino⁵¹.

Deus está presente no mundo não como força dominadora, mas como presença de amor e salvação. Na profissão de fé num Deus que assim age, a igreja também quer fazer-se presente no mundo não para dominá-lo, mas para evangelizá-lo. Por isso ela se compreende como servidora do mundo a fim de que todos os povos possam participar da salvação de Deus, e não como sua simples e única destinatária. A igreja não se vê mais voltada apenas para si, para seu interior e organização, mas sim voltada e aberta para o mundo, para a realidade dos pobres do continente que lutam por libertação. Sua missão é a de agir para que o mundo conheça a salvação que vem de Deus através da luta do povo pobre.

Exatamente por isso a igreja entende-se como solidária ao mundo dos pobres ou, mais ainda, como igreja dos pobres. As comunidades eclesiais de base são o grande exemplo disso, e baseiam-se na compreensão de que a igreja não é, acima de tudo, hierarquia e poder, mas sim comunidade dos fiéis, a serviço de quem os ministérios hierárquicos são constituídos. Essa revolução na

⁴⁴ A esse respeito, veja-se Paulo Sérgio LOPES GONÇALVES & Vera Ivanise BOMBONATTO (orgs.), *Concílio Vaticano II, análise e prospectivas*; São Paulo: Paulinas, 2004.

⁴⁵ *Gaudium et Spes* 36

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ Cf. René LATOURELLE, *Teologia da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 1972; também João Batista LIBÂNIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, São Paulo: Loyola, 1992.

⁴⁸ Cf. Claude GEFFRÉ. *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris: Cerf, 1983.

⁴⁹ Cf. Adolphe GESCHÉ. *La destinée*. Paris: Cerf, 1995.

⁵⁰ Cf. Gustavo GUTIERREZ. *Teologia da libertação, perspectivas*; Petrópolis: Vozes, 1975. Também Leonardo BOFF, *Teologia do cativo e da libertação*, Petrópolis: Vozes, 1980; Jon SOBRINO, *Cristologia desde América Latina*. México: CRT, 1977. A mesma afirmação pode ser encontrada em escritos mais recentes e mesmo fora da América Latina, como em Andrés Torres QUEIRUGA. *Recuperar a salvação*, São Paulo: Paulus, 1999. Estes textos seguem, na sua reflexão, o exposto em *Gaudium et Spes* 39.

⁵¹ Cf. Antonio MANZATTO, “O paradigma cristológico do Vaticano II e sua incidência na cristologia latino-americana”, in Paulo Sérgio LOPES GONÇALVES & Vera Ivanise BOMBONATTO (orgs.), *Concílio Vaticano II, análise e prospectivas*; São Paulo: Paulinas, 2004, p. 207-225.

compreensão eclesiológica, operada pela Constituição Dogmática *Lumen Gentium*⁵² do Vaticano II, está na matriz da afirmação eclesiológica da teologia da libertação e da valorização das pequenas comunidades eclesiais.

Por fim, destaque-se a preocupação pastoral do Concílio Vaticano II que, como dissemos, não quis afirmar-se simplesmente como dogmático, mas aberto à realidade da vida concreta das pessoas de hoje. Essa mesma preocupação encontra-se expressa na teologia da libertação através da preocupação que esta manifesta em relação à práxis. Com efeito, a teologia da libertação quer ser a reflexão sobre a prática de vida dos cristãos comprometidos com a libertação dos pobres; nesse sentido, ela é fundamentalmente uma teologia prática que nasce da ação e se orienta para a ela voltar, a fim de transformar o mundo onde se vive. Também sob a perspectiva pastoral, fundamental para a teologia da libertação, pode-se afirmar o enraizamento no Concílio Vaticano II desse pensamento teológico típico e próprio do continente latino-americano.

4. Conclusão: A atual teologia latino-americana

É voz corrente, hoje, que a teologia da libertação terminou, foi superada e precisa ser esquecida. O discurso sobre a libertação dos pobres e o compromisso daí decorrente para a igreja parece ser discurso de dinossauros da teologia, de gente que não se atualizou e não enxerga o momento atual do mundo e da igreja. Em época de globalização, de neoliberalismo e de movimentos religiosos intimistas, parece não haver mais lugar para uma afirmação do compromisso sócio-político do crente. O discurso sobre a libertação, pois, cai no desuso ou no esquecimento.

É verdade que, em correlação com esse fato, também o concílio Vaticano II tende a ser um pouco esquecido ou, ao menos, não tão valorizado. Afirmações e expressões magisteriais posteriores são afirmadas com maior veemência que os documentos do concílio, que já não são tão estudados e trabalhados pelas comunidades católicas. Caindo num certo desuso, muitas das afirmações do Vaticano II são contraditas pela prática observável em

alguns setores da igreja, ainda que oficialmente o discurso não vá em direção contrária ao concílio e mesmo se reclame ser sua herança e colocar-se como sua consequência.

Típico disso é a volta de certos comportamentos religiosos antigos que se pensava terem sido superados, certo retorno de uma visão triunfalista de igreja, nova afirmação do poder hierárquico e favorecimento de uma mentalidade que privilegia a centralização do governo eclesial. As igrejas particulares e as instâncias intermediárias de comunhão, cuja importância foi tão fortemente afirmada pela *Lumen Gentium*, são hoje menos valorizadas uma vez que se prefere insistir no princípio de comunhão universal, com certo uniformismo eclesial e num comportamento religioso que privilegia o indivíduo. Se isso for verdade, como nos parece, não é apenas a teologia da libertação que está em desuso, mas a própria teologia do concílio Vaticano II.

Pergunta-se, hoje, pela atual reflexão teológica latino-americana, quais suas características, suas preocupações, sua importância para a igreja universal. Parece não haver mais uma especificidade latino-americana no fazer teológico, quase que uma desvalorização da teologia contextual para a afirmação de uma teologia que se queira “universal”. É fato que a teologia latino-americana mudou mesmo porque, como foi dito, o contexto mudou, a história evoluiu e a reflexão teológica precisou acompanhar esse processo. No entanto, a evolução da teologia latino-americana não vai na linha de negar a teologia da libertação. Se a palavra libertação não é usada como emblema dessa teologia contemporânea, talvez seja para evitar alguns preconceitos ideológicos e poder, então, realizar mais livremente seu trabalho. Nesse sentido, a atual teologia da América Latina é herdeira da teologia da libertação que contribuiu, como teologia contextual, para a constituição do patrimônio teológico universal.

Há conquistas da teologia da libertação⁵³ que permanecem hoje não apenas no pensamento teológico, mas na vida das comunidades do continente. A opção pelos pobres é uma delas, vista como evangélica, ou seja, própria de Jesus Cristo, e por isso mesmo incorporada ao patrimônio teológico universal. Ela não é uma simples afirmação, é uma verdade de fé amplamente aceita e já

⁵² Cf. Cleto CALLIMAN, “A eclesiologia do Vaticano II e a igreja no Brasil”, in Paulo Sérgio LOPES GONÇALVES & Vera Ivanise BOMBONATTO (orgs.), *Concílio Vaticano II, análise e perspectivas*; São Paulo: Paulinas, 2004, p. 229-248.

⁵³ Pablo RICHARD, *Força ética e espiritual da teologia da libertação*; São Paulo: Paulinas, 2006.

confirmada, inclusive, pelo magistério. Todo pensar teológico deve, então, tomá-la a sério e levá-la em consideração. Outros pontos teológicos trabalhados com destaque pela teologia da libertação continuam a ser, igualmente, trabalhados em teologia cristã: a valorização da história de Jesus, a espiritualidade comprometida com a caridade fraterna, a denúncia do pecado social e a afirmação do primado da vida, para ficar apenas em alguns exemplos.

No intra-ecclesial, as marcas daquela teologia podem ser sentidas ainda hoje. As comunidades eclesiais de base continuam a existir na igreja da América Latina e, se não são hegemônicas, continuam a desempenhar seu papel de agente de evangelização junto às populações mais pobres do continente. A preocupação pastoral, perceptível na elaboração de tantos planos pastorais, a valorização da Bíblia, que ocasiona a organização de tantos centros de estudo e de formação, o incentivo à participação popular em todos os níveis, visível na multiplicidade de ministérios eclesiais, são algumas das características da igreja latino-americana ainda hoje, conquistas da prática da teologia da libertação incorporadas à maneira de ser de nossa igreja que continuam a ser trabalhadas e valorizadas, mesmo se não de forma hegemônica.

Claro que há uma diminuição na valorização da prática política na igreja de hoje. Uma das marcas da teologia da libertação era exatamente esta, a da valorização da ação política. Em tempos de neoliberalismo, a prática política enquanto tal não é tão valorizada uma vez que a participação não é algo fomentado. Mais ainda quando a própria sociedade decepciona-se com seus políticos por causa da corrupção e do abandono das causas populares. Em ambiente religioso, anseia-se, em certos círculos, por uma separação entre a fé e as coisas da política, num enfraquecimento visível da compreensão da fé e de seu alcance. Neste sentido, não é simplesmente a prática política que é descartada, mas aquela aproximação entre fé e vida que as comunidades eclesiais de base latino-

americanas haviam feito em contexto de teologia da libertação. Sendo assim, o que acontece é uma espécie de reducionismo da fé, que passa a ser vista como não tendo incidência direta na vida das pessoas ou em suas relações sociais. Essa diminuição da importância do político na vida das comunidades, afirmada, no entanto, por outros caminhos, não significa negação de todo o conjunto da reflexão teológica da libertação pois, como dissemos, há numerosas práticas que foram assimiladas pelo corpo eclesial e fazem parte, hoje, do cotidiano da vida das igrejas.

Há que se reconhecer que essas práticas são inspiradas pelo próprio concílio Vaticano II e se situam como sua consequência. De certa forma, a teologia da libertação foi a forma, própria do momento, pela qual o concílio “encarnou-se” em terras latino-americanas. Há quarenta anos de seu encerramento, percebe-se ainda o quanto se deve caminhar para que suas riquezas possam ajudar a igreja a realizar sua missão de testemunhar o amor de Deus no meio da humanidade.

Bibliografia

Guilherme BARAÚNA, (org.), *A Igreja no mundo de hoje*, Petrópolis: Vozes, 1967.

João Batista LIBÂNIO, *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*; São Paulo: Loyola, 1987.

Pablo RICHARD, *Força ética e espiritual da teologia da libertação*; São Paulo: Paulinas, 2006.

Paulo Sérgio LOPES GONÇALVES & Vera Ivanise BOMBONATTO (orgs.), *Concílio Vaticano II, análise e perspectivas*; São Paulo: Paulinas, 2004.

Saturnino RODRIGUEZ, *Pasado y futuro de la teologia de la liberación*; Estella: Verbo Divino, 1991.

Endereço do autor: manzatto@tologia-assuncao.br

