

## Parte 3 – Eclesialidades e diálogo inter-religioso

### 5. Modernidade e Eclesialidade Dialogal

#### Introdução

A Igreja instituída não tem a última palavra sobre o sentido da história, muito menos seu domínio. Antes de possuir o sentido, é ele que a possui e ultrapassa infinitamente. A orientação em face do futuro continua aberta. A Igreja ou qualquer outra instituição ou pessoa não têm o poder de encerrar a história. Têm, sim, a capacidade de atuar em favor da justiça, na perspectiva do Reino, e de inscrever um sentido parcial em seu movimento historicamente ambíguo.  
Agenor Brighenti<sup>1</sup>

A política deve ter a força de reinventar-se em escala planetária para enfrentar a emergência ambiental ou a discrepância crescente entre ricos e pobres. Senão, está condenada à marginalidade em uma dimensão local, com instrumentos obsoletos adaptados a um mundo que não existe mais (...) Eu não contaria muito com os governos – de nenhum país, pequeno ou grande que seja – e menos ainda com suas tentativas de colaboração, que terminam frequentemente em uma poesia de nobres intenções mais do que em uma prosa de concreta realidade. Os poderes que decidem sobre a qualidade da vida humana e sobre o futuro do planeta são hoje globais, (...) extraterritoriais e isentos da sua soberania local.  
Zygmunt Bauman<sup>2</sup>

As eclesialidades clássicas sofrem no início deste milênio, provavelmente, o maior impacto desde seus nascimentos e principais desenvolvimentos. Suas estruturas são próprias de outros momentos históricos, que foram importantes para sua consolidação, mas ao serem perenizadas, as fizeram permanecer ligadas essencialmente a eles. Com a força desses

---

<sup>1</sup> BRIGHENTI, Agenor. *A igreja perplexa*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 64. Agenor Brighenti é doutor em Ciências Teológicas e Religiosas na Universidade Católica de Louvain, especializado em Pastoral Social e Planejamento Pastoral pelo Instituto Teológico-Pastoral do Celam e licenciado em Filosofia pela Universidade do Sul de Santa Catarina. Atualmente é professor de Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná e no Instituto Teológico de Santa Catarina (Itesc), é presidente do Instituto Nacional de Pastoral da CNBB, membro do Comitê Executivo Latino-americano da América e do Comitê Organizador do Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Foi perito do Celam, na Conferência de Santo Domingo, e da CNBB, em Aparecida.

<sup>2</sup> BAUMAN, Zygmunt. 'É hora de construir o planeta social'. *IHU Online*, 27 nov. 2008. [http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=18507](http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=18507) A entrevista foi concedida a Alessandro Lanni e publicada no jornal *La Repubblica* (21.11.2008). Zygmunt Bauman (19.11.1925) é um sociólogo polonês que iniciou sua carreira na Universidade de Varsóvia, formado em 1968. Emigrou para o Canadá, Estados Unidos e Austrália, até chegar à Grã-Bretanha, onde em 1971 se tornou professor titular da universidade de Leeds.

momentos fundantes e afirmativos, as eclesialidades conseguiram manter sua relevância sócio-político-econômica, associadas aos poderes governamentais, reais e imperiais, mas começaram a enfrentar problemas no início da modernidade e, mesmo conseguiram atravessá-la, ao preço da intensificação de conflitos e da agudização de crises.

Não houve uma ação propositada contra essas eclesialidades, nem mesmo qualquer cerco jurídico-político ou ainda campanha de esvaziamento moral das instituições ou de suas propostas. Simplesmente as estruturas de poder formal às quais sempre estiveram associadas, o mundo por elas engendrado e construído, e a organização através da qual se integravam às diversas forças da sociedade começou a ceder espaço a uma nova consciência planetária, que estabeleceu e envolveu-se com um novo objetivo – o planeta, o cosmos, o todo – a partir do qual se criaram novas relações, através da opinião pública global, mediada por organizações cosmopolitas, extraterritoriais e não-governativas, frente às quais as referidas estruturas começaram a perder importância, num processo que acelerou-se nos últimos anos, pelas grandes sínteses de pensamento das ciências, em geral, e diante de visões resistentes, estreitas e ultrapassadas de religiões e igrejas, em particular.

Durante esse processo de mudanças, a opção adotada foi manter-se dentro do modelo, alternando concessões e imposições, até que a manutenção da cosmovisão se tornou custosa, os paradigmas mudaram, as pessoas perderam os encantos com esses centros de poder e sua mensagem, se tornaram mais independentes – afetiva e intelectualmente – e o aparentemente imutável referencial passou a mostrar-se arcaico e perder importância de forma rápida e irreversível.

A necessidade das eclesialidades cristãs reelaborarem seu estatuto, de forma a possibilitar o diálogo com o novo mundo, é provavelmente maior do que quaisquer outras religiões. As razões são a necessidade generalizada de espiritualidade, de atendimento à busca de sentido, de dar senso de limite às aventuras tecnológica e militar, somadas à

relativização do ter ou saber mais e à tomada de consciência da necessidade de ser mais, relacionar-se com a alteridade e o Absoluto. Essas carências, cuja agudização crescente no mesmo ritmo da incapacidade de respostas determinam seu acirramento, especialmente diante da consciência de que não significa voltar ao cristianismo, que está na base do projeto civilizacional moderno e não o ajudou no enfrentamento da crise de sentido, contribuindo para a abertura de espaço para experiências religiosas neopagãs, como o espiritualismo intimista e o fundamentalismo. E nem às grandes religiões mundiais, de resto parte da anemia espiritual da atualidade.

Compreender o ritmo da história não se faz necessário exclusivamente para entender e corresponder aos acontecimentos, mas para intervir propositivamente, sem dissociar a história da história da salvação. “A Igreja demorou cinco séculos para reconciliar-se com a Modernidade e o fez quando o mundo já estava imerso na ‘pós-modernidade’ ou numa crise de projeto civilizacional moderno”<sup>3</sup>. Não é possível agir desse modo quando se atrela o mandato do Evangelho aos objetivos circunstanciais de uma instituição, quando esta está tão vinculada ao projeto civilizacional que é vista como parte dele, quando se torna um fator de estagnação ou recuo no desenvolvimento, retardando os efeitos do avanço da ciência e criando um mundo próprio, lógica à qual espera que todos correspondam, e quando sofre os mesmos sintomas dos seus males, não tem o distanciamento profético necessário e nem a capacidade de dialogar com ele.

A tentação de exercer influência definitiva, conduzir o processo e determinar o fim da história diante do mundo moderno – mesmo depois de experimentar o sopro profético – é tão grande, que as igrejas logo desistem de caminhar sob o significado da salvação que têm a anunciar, a interpelação do testemunho que são vocacionadas a dar e o dinamismo do Senhor da História, para o qual devem apontar. Há segmentos que

---

<sup>3</sup> BRIGHENTI, A. *Op. cit.*, p. 22.

não se dispõem a acertar o passo, que preferem voltar atrás, ao tempo idílico da grande estabilidade e do pouco esforço, por desnecessários. Nessas circunstâncias

perde-se de vista que a fé é êxodo e que a fidelidade no seguimento de um Cristo pobre e itinerante faz-se na tecitura do risco – ‘vinde e vede’. Hoje, tem-se a impressão de que só certas ‘minorias abraâmicas’, órfãs de Igreja e de sociedade, porque dispostas a mudar a si mesmas, estão sendo capazes de, em meio à ambiguidade dos fatos, ter uma visão prospectiva da história e de abrir novos caminhos<sup>4</sup>.

Diante desse quadro, esse capítulo vai discutir alguns incômodos da vigência de eclesialidades pré-modernas na modernidade, a resistência baseada na pretensão de absolutez do cristianismo<sup>5</sup> e as possibilidades que se colocam para essa presença eclesial na modernidade, indagando sobre os esforços e as mudanças que as eclesialidades precisarão fazer para dialogar com a modernidade, as culturas e os outros saberes, a partir do discurso da sobremodernidade.

Para desenvolver um processo de diálogo é preciso reconhecer a importância e atribuir valor à realidade com a qual se quer dialogar. Sem essa compreensão, torna-se impossível dar o primeiro passo, que supõe a necessidade de avançar na compreensão mútua com vistas a objetivos comuns, além do respeito por si e a disposição de conviver com a alteridade. Somos capazes de agir assim se partimos do *Humanum* como critério para entender a modernidade. Hans Küng admitiu que “a questão fundamental em nossa pesquisa por critério é: o que é bom para o ser humano? Resposta: aquilo pelo que os ajudamos a serem verdadeiramente humanos”<sup>6</sup>. E só podemos ir ao encontro das necessidades humanas se não adotarmos uma visão excludente e sem diálogo, como a atitude puramente racional da *reductio ad unum* que

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Cf. LÖSEL, Steffen. Wolfhart Pannenberg’s response to the challenge of religious pluralism: the anticipation of Divine Absoluteness? *Journal of Ecumenical Studies*, 34 (4): 499-519, Fall 1997. É interessante ler essa expressão em teólogos de grande respeitabilidade, como W. Pannenberg, que aposentou-se há apenas uma década e meia. A perplexidade que a expressão causa na atualidade deve-se à aplicação da mudança do paradigma científico à base do pensamento teológico, com décadas de atraso que geraram tensões no diálogo com as ciências.

constrange a realidade, de que já nos falou Raimon Panikkar<sup>7</sup>. O risco de não adotá-la será cegar o entendimento e dificultar as trocas com a realidade à volta de nós.

Para adentrar a modernidade – à qual as igrejas resistiram por cinco séculos, só vindo a se dispor ao diálogo com a realização do Concílio Vaticano II – precisamos nos deparar com suas principais expressões: o humanismo, a renascença e a reforma protestante. Elas constituem formas de intervenção na realidade que se destacam num processo de secularização que se propôs à aceitação das realidades terrestres, e dentre estas às da natureza humana.

### **5.1. A modernidade como ameaça à estrutura de poder**

Os primórdios do humanismo encontram-se já em Tomás de Aquino, ao distanciar-se de Platão e aproximar-se de Aristóteles, com seu olhar sobre a natureza, especialmente a natureza humana e as manifestações da vida social, possibilitando “formular o que é, quem sabe, seu axioma mais genial: a graça e a providência cristã não se eliminam, mas, ao contrário, exaltam a natureza humana”<sup>8</sup>. As raízes do humanismo vem do século IX com Alcuin de York, buscando ressuscitar as letras mortas, necessárias ao cristianismo ocidental. Teve outro avanço com o padre Servat Loup, de Ferrières, numa renascença do humanismo latino, tendo uma segunda tentativa no século XI, sendo logo abafado pela filosofia escolástica. A partir do século XVI é retomado na Itália e logo se espalha por toda a Europa ocidental através de Agrícola e Erasmo, na Holanda, Reuchlin, na Alemanha, e Lascaris, d’Etaples, Ficino, Mirandola, Budé e Sadolet, na França. Estes pensadores se nutrem da antiguidade clássica, especialmente o estoicismo, e do nominalismo, que ataca a escolástica,

<sup>6</sup> KÜNG, Hans. What is True Religion? Toward an ecumenical criteriology. In: SWIDLER, L., ed. *Toward a Universal Theology of Religion*. Maryknoll: Orbis, 1987, p. 242.

<sup>7</sup> Cf. *infra* cap. 3, nota 65.

<sup>8</sup> BRIGHENTI, A. *Op. cit.*, p. 27-8, nota 21.

pela qual rompem com o sobrenatural e transformam o cristianismo numa filosofia moral.

A Renascença foi um movimento de retorno à antiguidade clássica, iniciado no século XV e prolongado até o século XVII, consistindo no estudo dos modelos gregos e romanos clássicos, no retorno às formas artísticas simples e harmônicas, na investigação científica voltada à interpretação de fenômenos naturais, e na filosofia por uma explicação humanamente realista e razoável da moral e do lugar do homem no universo. É um movimento pagão, mas não ateu, se expressando como “uma fermentação prodigiosa, na agonia de uma civilização, de uma nova concepção do ser humano e do mundo. O pensamento tendia a uma emancipação da tutela da Igreja. O ser humano, enquanto pessoa, irritava-se com as dependências morais e sociais que lhe tinham sido impostas”<sup>9</sup>.

A Reforma Protestante é o movimento originado em questões religiosas com implicações sócio-político-culturais-econômicas, que gerou diversos conflitos durante a primeira metade do século XVI, afetando não apenas a Igreja do Ocidente, mas contestando a ordem estabelecida, a organização dos Estados e dando densidade argumentativa às aspirações que promoveram em conjunto o rompimento da cristandade. Ao propor o princípio do livre exame como critério individual para a interpretação das Escrituras, a independência da igreja como instituição, a vontade de autonomia, a liberdade de consciência e a união das nações cristãs em busca de maior independência de Roma, Lutero torna-se a figura que personifica a mobilização das forças vivas da cristandade medieval para exigir reformas profundas na cabeça e nos membros (*in capite et in membris*), uma verdadeira revolução fundamental (*hauptrevolution*).

A nova correlação de forças implicou uma limitação do *direito pontifício*, espaço no qual burgueses e letrados fizeram a revolução cultural através

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 30.

da escritura e da leitura das publicações impressas, rejeitando a dominação do clero e do mundo universitário, distanciando-se de práticas populares como indulgências, devoções peregrinações, e demonstrando vivo interesse no retorno às fontes – a antiguidade latina e a Sagrada Escritura – sem resposta imediata, por causa de corrupção e abusos na Sé Apostólica, disputas teológicas mesquinhas, frente ao que as respostas eram equivocadas e chegaram atrasadas<sup>10</sup>.

A contribuição de Lutero foi fundamental para dessacralizar uma ordem política intocável, à medida em que questionou a base jurídica eclesial que a mantinha e

a partir de suas descobertas, a começar pela fundamental da justificação por graça mediante a fé, que abriu espaço para a Reforma da Igreja e implicou uma nova visão de mundo e profissão, negou decididamente ser a ordem política, econômica e social divinamente legítima. A competência não é de direito divino, mas de direito humano. Logo, a ordem não deve se basear numa pretensa lei imutável de Deus, mas nas necessidades concretas que são causadas pelo processo histórico e que afetam concretamente a materialidade e a espiritualidade das vidas das pessoas. Essas são questões de alcance do direito humano e suas regulamentações, portanto, reformáveis ou substituíveis<sup>11</sup>.

A Igreja Católica tentará restabelecer a unidade cristã através da Contra-Reforma, sob o impulso do Concílio de Trento (1545-1563), fazendo parecer que a harmonia e a tranquilidade anterior foram recompostas. No entanto, na esteira da crise de consciência, surgiram reações contra o autoritarismo com Francis Bacon, que propõe o empirismo e faz surgir as ciências a-religiosas; René Descartes, que parte do cogito para duvidar sistematicamente, deixar a areia movediça para a rocha das ideias claras, existir e tocar o real; e Baruch Spinoza, ao propor uma tabula rasa das crenças religiosas e se convencer que há mais que apenas diferença entre *natura naturans* (Deus) e *natura naturata* (o mundo).

<sup>10</sup> Cf. BRIGHENTI, A. *Op. cit.*, p. 30-3. Ver BOFF, L. *E a Igreja se fez povo*; eclesiogênese: a igreja que nasce da fé do povo. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 164-79.

<sup>11</sup> ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*; releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Paulo: Ática, São Leopoldo: Sinodal, 1994, p. 39. Walter Altmann (04.04.1944) doutorou-se na Universidade de Hamburgo, Alemanha. Foi professor de Teologia Sistemática nas Faculdades EST, exercendo o cargo de Reitor. Foi presidente do Conselho Latino-Americano de Igrejas, membro do Conselho da Federação Luterana Mundial. É presidente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e moderador do Conselho Mundial de Igrejas.

## 5.2. A ciência avança: desconstrução e dessacralização

A dessacralização e desconstrução do mundo mostraram-se definitivas ao negar a condição superior ou de santidade de que alguns se julgam portadores, a partir de uma ordem natural, rompendo o antigo equilíbrio e afirmando uma religião interior e encarnada nas sociedades marginais, enquanto as forças sociais vivas seguiam seu rumo, questionando as bases daquele mundo<sup>12</sup>. O iluminismo, de traços filosóficos e religiosos, baseado em Plotino, Mestre Eckhart, Tauler, na Teologia alemã e em Nicolau de Cusa, enfocando nova relação de Deus com o ser humano e a independência da história, do tempo e do espaço no mesmo século XVIII que verá os frutos do cartesianismo, da matemática e das ciências naturais com William Herschel, Benjamin Franklin, Antoine Lavoisier, Georges Buffon e Jean Baptiste Lamarck, a aproximação das ciências físicas, químicas e exatas, contribuindo para o triunfo da razão e das luzes, e da filosofia, aceitando os métodos das ciências.

Voltaire e os enciclopedistas aprofundam o pensamento de intelectuais como Montaigne, Rabelais e Pomponazzi e criticam o clericalismo e a teocracia. Rousseau tematiza a liberdade humana, Leibniz relaciona fé e razão ao fundamentar o movimento iluminista (*Aufklärung*), que contou com o aprofundamento de Immanuel Kant. Esses fatos tornam irreversível o abandono de uma cosmologia pré-moderna e deixam claro que “filosofar é devolver à razão sua dignidade e seus direitos; é sacudir o jugo da opinião e da autoridade”<sup>13</sup>, e reclama legitimidade ao humano ao observar que “se a Igreja havia pregado a igualdade dos humanos perante Deus, o

---

<sup>12</sup> Em *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*, Lutero contesta “que o papa, os bispos, os sacerdotes e os monges sejam chamados de estamento espiritual (*Geystlich stand*); príncipes, senhores, artesãos e agricultores, de estamento secular”, orientando os cristãos a não se intimidarem “por causa disso, e pela seguinte razão: todos os cristãos são verdadeiramente de estamento espiritual, e não há qualquer diferença entre eles a não ser exclusivamente por força do ofício, conforme Paulo diz em 1 Co 12.12ss.: Todos somos um corpo, porém cada membro tem sua própria função, com a qual serve aos outros. Tudo isso se deve ao fato de que temos um Batismo, um Evangelho, uma fé e somos cristãos iguais, porque é um só Batismo, Evangelho e fé que tornam as pessoas espirituais e cristãs”. Cf. LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1987, v. 2, p. 282.

<sup>13</sup> BRIGHENTI, A. *Op. cit.*, p. 36.



século das luzes vai reivindicar a igualdade dos seres humanos entre si, por simples lei da natureza”<sup>14</sup>.

No fim do século XIX os Estados possibilitam certa Renascença fora da influência da Igreja, ao tempo em que o capitalismo dava origem ao proletariado urbano, numa nova etapa e seus desafios. O idealismo de Kant dá origem ao sistema de Fichte, Schelling e Hegel, do qual surge o positivismo de Comte, como reação. Na mesma esteira aparece o materialismo filosófico, sistematizado por Karl Marx, e o evolucionismo de Lamarck e Darwin, que desemboca no mito do progresso, como um estado a que tudo está ordenado, que leva Nietzsche a aplicar o ateísmo à antropologia, chegando ao niilismo, à alienação da personalidade, à impotência da vontade e à morte de Deus, provocando a reação de Feuerbach, Renan e Berthelot.

A modernidade pode ser lida a partir de três grandes momentos: 1. quando o ser humano é afirmado até ao ponto da negação de Deus, desse antropocentrismo passa a dominar até o ecossistema, descobre-se livre e só, na disputa com outros homens, a partir do humanismo e da Renascença; 2. quando afirma o valor da razão, tendo que negar as demais esferas de verificação da verdade, chegando ao cientificismo, à absolutização do saber e à tecnocracia, que dispensa a ética; e 3. quando vê a história como espaço privilegiado para afirmar a liberdade e a responsabilidade, mas o homem se vê como sujeito absoluto da história, na qual se joga na aventura humana.

### **5.3. A Modernidade enfrenta suas crises**

A modernidade começa a dar sinais de exaustão, através das crises da civilização. O ano de 1989, na verdade visibiliza a aguda crise da modernidade, mostrando-a em toda sua plenitude. Se do ponto de vista

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 39.

peçoal a crise pode ser vista como falta de alternativas ou como acrisolamento que consome o supérfluo, deixando apenas o fundamental, do qual se pode reconstruir toda a existência<sup>15</sup>, do ponto de vista da civilização ela significa um movimento que provoca mudanças profundas na base do sentido que lhe dá sustentação, implicando em transformações nas principais instituições da sociedade, impactando a situação a condição humana nos diversos contextos, já que “não podemos continuar sendo os mesmos, respondendo ao que ninguém mais pergunta. Urge identificar as novas perguntas”<sup>16</sup>.

De forma geral as religiões ficaram infensas à modernidade. Algumas confissões cristãs permitiram aproximações, especialmente com a exegese bíblica, a hermenêutica, a filosofia, a linguística, a história, a antropologia aplicada à sistemática, a psicologia aplicada à pastoral, além dos diálogos já iniciados com a transdisciplinaridade. No caso da Igreja Católica Apostólica Romana a chegada da modernidade se dá cinco séculos mais tarde, através do Concílio Vaticano II (1962-1965).

Essa situação foi compreendida por Brighenti, a partir do seguinte esquema: 1. crítica à pós-modernidade como antimodernidade; 2. crítica à modernidade como modernidade póstuma; 3. crítica à pós-modernidade assumida como sobremodernidade, que tomamos como horizonte histórico-teológico para analisar os diálogos possíveis das eclesialidades com a modernidade atual.

A primeira, a crítica à pós-modernidade como antimodernidade, se concentra nos pressupostos dos seus valores, entendidos como antivalores, e não em sua exasperação. Por estar atrelada a uma visão retrospectiva, tende a ver a civilização pré-moderna como estável, longa e harmoniosa, na qual em grande parte foram elaborados os valores da civilização cristã ocidental, colocados em dúvida a partir de uma

---

<sup>15</sup> Cf. Que é afinal a crise? In: BOFF, L. *Vida segundo o Espírito*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 16-8.

<sup>16</sup> BRIGHENTI, A. *Op. cit.*, p. 45.

modernidade em que a razão técnico-instrumental da revolução industrial fez do mito do progresso o seu fim, pela falta de ética na economia e na política, que fez o capital adquirir poder, sobretudo com a possibilidade de crescer. Por entenderem que o Humanismo, o Renascimento, a Reforma Protestante, o Iluminismo, a Revolução Francesa e o Marxismo são os responsáveis pela catástrofe no pensamento da civilização, propõem o retorno ao metarrelato pré-moderno, visto como indevidamente fragmentado, relativizado e desprezado, propondo o retorno da razão coletiva, pela qual fique claro o estatuto dos deveres do ser humano, ao lado de um estado forte e de uma ordem social segura.

Para implementar essa reação, é mister criticar o humanismo, por desconsiderar os direitos de Deus ao erigir os direitos humanos; o Renascimento, por desprezar a civilização ocidental cristã ao fazer surgir nova estética; a Reforma Protestante, por romper a unidade religiosa e administrativa que tinha o Papa como garante; o Iluminismo, por insistir no primado da razão; a Revolução Francesa, por romper a relação Igreja-Estado, impedindo o primado de uma expressão de fé sobre todos os cidadãos; e o marxismo, por relacionar o trabalho com produtividade, organização de classe e cidadania. Com os efeitos e a implementação destas conquistas, os defensores da perspectiva antimoderna passaram a criticar as liberdades individuais, a falta de uma autoridade sagrada e única (monoteísta) a estabelecer limites para a razão, a vontade, a técnica e os poderes constituídos, sem limites na esfera da religião, não será possível recuperar a ordem estabelecida da civilização pré-moderna, entendendo ser necessária a oposição sistemática ao metarrelato da civilização moderna e à afirmação da cristandade ocidental<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. *Ibidem*, p. 46-8.

A crítica à pós-modernidade como hipermodernidade<sup>18</sup>, a segunda, sustenta-se numa perspectiva niilista, que contempla o presente com um vazio e nutre uma visão catastrófica, concentrando energias na destruição dos mitos da modernidade, como progresso, perspectiva de futuro, resposta na ciência e na técnica, libertação do jugo humano, compromisso ético e política, resgate da cidadania, revolução a partir da ideologia da história, libertação do desejo reprimido pela mulher e o amor. Mas nada vingou, restando apenas frustração e desencanto, que corroem os metarrelatos éticos, religiosos, ideológicos, abandonando o ser humano, cada vez mais indivíduo, fragmentado frente à economia e à política, contando apenas com uma razão débil, composta de experiência emocional e pragmática, e as frágeis relações intercomunitárias, frente à razão técnica.

Neste discurso, o projeto da civilização está num impasse, esgotou 'todas' as possibilidades de criação de alternativas, concluindo peremptoriamente que não é possível outro mundo. A única possibilidade é um processo degenerativo, fazendo proliferar o imundo, o negativo, a autodestruição que deságuam numa cultura de morte que impotencializa, anestesia, desanima – retira a alma – esvazia de sentido, deixando todo o significado do mundo restrito ao infinito da acumulação. Nada tem escapado a esta ênfase, sequer a divindade, a natureza e o próprio mundo. A solução, em termos que dispensam a divindade, é elaborar um discurso à altura do sistema capitalista, capaz de enfrentá-lo e superá-lo, reconstruindo um mundo novo a partir do nada e sem olhar para trás, sem pressupostos, nem princípios e nem fim estabelecidos, já que a história não tem retorno, nem se procura novas ideias no que já existiu, sob o

---

<sup>18</sup> Hipermodernidade é o termo criado pelo filósofo francês Gilles Lipovetsky na década de 1970 para delimitar o momento atual da sociedade humana e ganhou destaque em 2004 graças ao estudo de autores franceses e ao livro *Os tempos hipermodernos*. É utilizado em referência a uma exacerbação dos valores criados na Modernidade, atualmente elevados de forma exponencial. É caracterizada por uma cultura do excesso, do sempre mais. Todas as coisas se tornam intensas e urgentes. O movimento é uma constante e as mudanças ocorrem em um ritmo quase esquizofrênico determinando um tempo marcado pelo efêmero, no qual a flexibilidade e a fluidez aparecem como tentativas de acompanhar essa velocidade. Hipermercado, hiperconsumo, hipertexto, hiper corpo: tudo é elevado à potência do mais, do maior. (<http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&tipo=entrevista&edicao=38>). Acesso: 25.03.2009.

risco de comprometer a renovação do projeto civilizacional, que deverá gestar suas próprias soluções, de uma civilização e seu modelo econômico, que subjazia até mesmo ao comunismo que, por não passar de capitalismo de Estado, chegou ao fim.

De tudo que a modernidade criou, descobriu, inventou e aperfeiçoou, nada impediu o malestar do ser humano, deixando-o descobrir-se capaz de um mal maior que tudo que mostrou o passado, incluída a vontade enfática de destruição de si, da natureza, da vida humana, do ecossistema. Nem a técnica é capaz de produzir um mundo novo, do velho, que não mais o é por lhe faltar a totalidade de sentido<sup>19</sup>. Em suas obras, sobretudo em *A Era do Vazio*, Lipovetsky descreve a sociedade hipermoderna como marcada pelo desinvestimento público, a perda de sentido das grandes instituições morais, sociais e políticas, e uma cultura aberta que caracteriza a regulação *cool* das relações humanas, em que predominam tolerância, hedonismo, personalização dos processos de socialização e coexistência pacífico-lúdica de antagonismos como violência e convívio, modernismo e *retrô*, ambientalismo e consumo desbragado<sup>20</sup>.

Para Zygmunt Bauman, na pós-modernidade, essa civilização está, dia após dia, cada vez mais próxima de defrontar-se definitivamente com o vazio de seu valor, do ser humano, do mundo. Tão aguda é a situação que até mesmo a ausência de valor é um valor, que referencia o vazio, o nada, a criação *ex nihilo*, pois não há nada mais no mundo<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Lipovetsky considera não ter havido de fato uma ruptura com os tempos modernos - como o prefixo "pós" dá a entender. Segundo ele, os tempos atuais são *modernos*, com uma exacerbação de certas características das sociedades modernas, tais como o individualismo, o consumismo, a ética hedonista, a fragmentação do tempo e do espaço.

<sup>20</sup> Cf. <http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&tipo=entrevista&edicao=38> acesso: 25.03.2009.

<sup>21</sup> O sociólogo polonês Zygmunt Bauman, um dos principais popularizadores do termo pós-modernidade no sentido de forma póstuma da modernidade, atualmente prefere usar a expressão *modernidade líquida* - uma realidade ambígua, multiforme, na qual, como na clássica expressão marxista, *tudo o que é sólido se desmancha no ar*. (<http://www.klepsidra.net/klepsidra23/modernidade.htm>) acesso: 18.12.2008.

E, por último, a crítica à pós-modernidade assumida como sobremodernidade é devedora da visão prospectiva da realidade e voltada para o futuro. Na verdade, busca compreender a modernidade a partir de seus valores, com o objetivo de reimpostar e ampliar seu projeto, corrigindo excessos, preenchendo seus vazios e questionando-a, sem renunciar a ela. Essa perspectiva entende que os valores como emancipação, liberdade, igualdade, ciência e democracia, propostos pela razão moderna, ainda não foram substituídos por outro projeto histórico viável e que seja efetivamente alternativo. Suas maiores dificuldades estão nas promessas não cumpridas, nas soluções apresentadas, na instrumentalização das ciências como segurança tecnocrática e nos mitos alienantes, em lugar das injustiças denunciadas, das análises e diagnósticos da situação, na racionalidade científica e nas utopias e grandes ideais.

A sobremodernidade acha correta a crítica da pré-modernidade ao mito do futuro, com base numa falsa concepção da história, mas julga injusta sua substituição pelo mito do presente, como pede a pós-modernidade. “Ainda que a Modernidade tenha posto a utopia no lugar de Deus, a pós-modernidade não tem o direito de colocar o pequeno burguês no lugar da utopia”<sup>22</sup>, da mesma forma que a falsa segurança do pragmatismo do cotidiano em relação ao futuro incerto, e nem que a verdade não pode estar firmada na vontade subjetiva dos indivíduos, assim como a liberdade não pode sacrificar a verdade.

Do ponto de vista ético, o mercado total desvinculado de parâmetros individuais ou coletivos significa a exclusão, sem instância de recorrência que abandona a sociedade à lei do mais forte. Não há como assegurar a verdadeira diversidade e pluralismo sem apreço pela alteridade, sem os quais diferenças e particularismos vão se exasperar, criando espaço para o renascimento de racismos, nacionalismos ou quaisquer outros elitismos, com possibilidade de fragmentar o universo cultural. A sobremodernidade

---

<sup>22</sup> BICCA, L. A subjetividade moderna: impasses e perspectivas. *Síntese Nova Fase*, 60 (193): 9-34, *apud* BRIGHENTI, A. *Op. cit.*, p. 51.

entende que o projeto moderno ainda não está concluído, que conquistas como a racionalidade não podem ser esquecidas, que a atual crise não representa o ocaso desse projeto civilizacional, mas que seu desafio é uma 'sobremodernidade' em que a emancipação do sujeito individual e da razão subjetiva, a primeira ilustração, e a emancipação dos sujeitos sociais e da razão prática, a segunda ilustração, possam ser complementadas pela emancipação da alteridade como gratuidade ou da razão comunicacional, em que o *outro* surja como horizonte de sentido, o grande Outro, de Levinas, o Absoluto como verdadeira instância da ética, de Wittgenstein.

#### **5.4. Modernidade como crise da eclesialidade**

A crise de diálogo com a modernidade não criou apenas dificuldades gerais para o diálogo com a cultura, a humanidade e as religiões, mas também entraves específicos para lidar com a nova cosmologia, assumir os direitos humanos, reconhecer a importância da cultura dos povos e valorizar as conquistas científicas, valores nascidos ou nela afirmados com tal consistência e clareza que acentuaram o descompasso entre a forma eclesial e a secular e moderna de lidar com o tempo, levando esta a ganhar consistência e irreversibilidade nos últimos séculos.

Em decorrência disso, a tensão gerada pela resistência sistemática foi fomentando conflitos internos de expressão de fé, em moldes pré-modernos, com a realidade moderna expressa na moral, na política, na cidadania, nas artes, na estética e na linguagem, já que o público eclesial não teve como manter-se infenso às conquistas do mundo ocidental, buscando respostas através do "Concílio Vaticano II, que, entre outros, quis ser expressão da reconciliação da Igreja com o mundo moderno depois de cinco séculos de resistência. Hoje, suas diferentes

hermenêuticas atestam que ele também está em crise”<sup>23</sup> foi um significativo esforço de harmonização. Mas o esforço continuado da reconquista do público para a pré-modernidade, sem fazer concessões, tem gerado outros efeitos.

A crise da vaticanidade, e sua análise, como efeito interno desse conflito, conquanto concentrada na Igreja Católica, tem relevância por causa de sua importância política, sua influência sobre as demais igrejas cristãs<sup>24</sup> e sobre parte do mundo ocidental, especialmente na América Latina, de forma direta ou indireta. A mesma tipologia contribui para o diagnóstico da crise, a compreensão do seu acirramento nas últimas décadas e da sua agudização com a chegada do novo século e milênio, fato detectado por diversos teólogos, numa perspectiva transdisciplinar, acentuando o ambiente de perplexidade.

Brighenti destaca que a ênfase de João XXIII era que a Igreja superasse a postura de profeta das calamidades ou dos cristãos que não enxergavam nada de positivo e digno na sociedade moderna, pela qual propunha um *aggiornamento* da Igreja, deixando de combater a emancipação, a liberdade, a democracia e a fraternidade, e abandonando uma posição de confronto para assumir uma atitude de diálogo, serviço e cooperação<sup>25</sup>. O aprofundamento da análise parte, analogicamente do mesmo esquema da modernidade, para entender a vaticanidade: 1. crítica à vaticanidade como antivaticanidade; 2. crítica à vaticanidade como pós-vaticanidade; 3. crítica à vaticanidade assumida como sobrevaticanidade.

A primeira, a antivaticanidade, propõe uma volta à cristandade, apesar da convivência com o progresso, a técnica, as liberdades de religião e de

<sup>23</sup> BRIGHENTI, A. *Op. cit.*, p. 52.

<sup>24</sup> Devem ser lembrados documentos, acordos e manifestações sobre temas específicos, como a *Declaração Conjunta sobre a Justificação por Fé e Graça*, assinado em 1999 na cidade Augsburg, Alemanha, com a Federação Luterana Mundial, num gesto propositivo, de um lado. E, de outro, a decisão do 18º Concílio da Igreja Metodista, reunido em 2006 na cidade de Aracruz, ES, pela retirada desta igreja de organismos ecumênicos brasileiros, continentais e mundiais, numa atitude reativa.

<sup>25</sup> CAMACHO, I. *Cien años de doctrina social de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 17-21, cf. BRIGHENTI, A. *Op. cit.*, p. 53.



consciência, o pluralismo, sem falar no Concílio em si mesmo como tempo de oportunidade, visto por alguns como uma traição à verdadeira Tradição. Essa postura reflete uma visão retrospectiva, desencantada das propostas de diálogo com a modernidade, que julga uma ironia histórica a teologia dos sinais dos tempos e contrapõe os críticos da época, referindo-se ao mito do Concílio<sup>26</sup>. A utopia do Reino de Deus, da qual quer a Igreja ser servidora, propõe a transformação da ordem atual numa fraternidade universal baseada em justiça, é desqualificada pelos seres humanos da atualidade, que desprezam ainda o evangelho e até acusam a Igreja de utilizar Deus em benefício próprio.

Criticam ainda o Concílio pelo esforço de diálogo com o homem moderno, sob o argumento de que este nega o Absoluto e assim ataca a essência da própria Igreja. Sobre o respeito à diversidade, suspeita que todo diferente esconda o herege. Sobre a Igreja assumir a defesa dos pobres, indagam se é possível sem deixar também ela de ser poderosa. E sobre o direito à liberdade religiosa, indaga como isso não a expõe e a debilita diante das religiões. Para defender essa postura conservadora, decidiu agarrar-se à modorrenta teologia apologética, justificando até mesmo a não aderência ao projeto iluminista e vendo nesta situação uma atitude revanchista.

Nesta linha de raciocínio, apelou ao discurso autoapreciativo vendo-o como garantia da ordem social, por vontade divina, propondo a rejeição da autonomia moral da modernidade e insistindo na afirmação da moral cristã, com ingerência na ordem sociológica e cultural, reclamando espaços públicos de decisão, poder e intervenção cultural. Essa postura exige como pressuposto a afirmação da Igreja como única e definitiva, compromissada inarredavelmente com a transmissão da ortodoxia da fé e distanciada da reflexão teológica sobre os conteúdos da revelação que possam trazer novas interpretações. Para tanto, insiste em normatizar a tarefa da teologia para que seja tão somente estrutura teórica de

---

<sup>26</sup> Cf. MENOZZI, D. L'opposition au Concile (1966-1984). In: ALBERIGO, G.; JOSHUA, J. P., org. *La réception de Vatican II*. Paris: Cerf, 1985, p. 429-57 *apud Ibidem*, p. 55.

reivindicação da fé num mundo hostil a Deus, com o objetivo de transmitir intacto o mistério da fé – mais enfatizando a ortodoxia, do que interpretando a experiência cristã – , e dar sinais externos que justifiquem sua significação para o mundo.

A pós-vaticanidade, a segunda, é uma perspectiva dependente de uma visão catastrófica da realidade, tem seu foco exclusivamente no presente e propugna uma desconstrução do “mito Vaticano II”, refletindo uma postura ressentida com as tradições pré-conciliar e conciliar que aposta na religião do coração. Vê o passado como um conjunto de fatos situados naquele tempo remoto, impossível de ser visitado, consultado, citado e, conseqüentemente sem nada a contribuir para o testemunho da fé cristã. Da mesma forma, olhar para o futuro implica em descuidar-se do presente, gesto impensável em quem vive exclusivamente para buscar respostas às necessidades das pessoas, incluídas as enunciadas. Se as igrejas não fizerem isso, “continuará a sangria de seus fiéis para outras experiências religiosas”<sup>27</sup>.

A crítica da pós-vaticanidade enfatiza que a atuação da religião tem se concentrado na aplicação da razão funcional e do institucionalismo unilateral, prática eclesial que aplicada à pastoral acabou por dominar e domesticar o emocional. O controle institucional da expressão emocional da fé popular a levou a um

emaranhado de ritualizações, burocracia e fórmulas estereotipadas das práticas religiosas excessivamente institucionalizadas. Trata-se de recuperar a experiência do sagrado pelo contato imediato com o divino, sem as inumeráveis barreiras e mediações da autoridade institucional. A afetividade é o critério de verificação da autenticidade, profundidade e verdade do experimentado. O acesso a Deus dá-se através do emocional. É preciso rejeitar a experiência regrada, sobretudo mediante ritos e atos válidos por si mesmos. Sem experiência pessoal íntima, não experiência do sagrado<sup>28</sup>.

Para a pós-vaticanidade a igreja da vaticanidade tem uma religião pouco personalizada, sem experiência pessoal interior, com ritos e práticas

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

vazias, razão pela qual precisa mais de mestres espirituais – que tenham experimentado o que aconselham e possam fazer a síntese entre a experiência de Deus e a solidariedade com os irmãos – do que de teólogos eruditos. Isso atende à necessidade de tecer laços interpessoais, desburocratizar relações e ligar os ritos ao mistério, através de celebrações acolhedoras e pouco racionais.

Dizem esses críticos que é preciso assumir que o Vaticano II passou, foi um erro dialogar com um sistema civilizacional racionalista e frio, em sintonia com o qual se construiu uma teologia sem nenhuma utilidade hoje, assim como a escolástica, pela escrita de teólogos de uma fé intelectualizada, que falam sozinhos e tornaram-se obsoletos. Com a Bíblia pode-se dispensar a teologia, já que as pessoas vão aos templos não para entender mistérios, mas para fazer a experiência de Deus e buscar respostas aos problemas existenciais que as afligem. A salvação está no presente e não em situações escatológicas.

A sobrevaticanicidade, a última, elabora uma “segunda recepção” ou uma recontextualização da “utopia Vaticano II” numa perspectiva propositiva, que não foi vencida pelo tempo mas dele se nutre, tornando-se cada vez mais pertinente e relevante para o mundo atual, demandando apenas sua compreensão em linguagem própria do terceiro milênio. Para melhor defini-la, é mister lembrar que sua oposição verdadeira é a antivaticanicidade, que Brighenti chama de involução eclesial<sup>29</sup> e que propõe

o retorno ao projeto de neocristandade, apoiado num novo paradigma neo-romântico de sociedade. Trata-se de um postura que tem como base de sustentação a configuração histórica da Igreja dos séculos da Contra-Reforma, que inconscientemente divinizou a Igreja, fundamentando-se numa espécie de monofisismo cristológico ou numa cristologia docetista que substitui a eclesiologia. Por isso a Igreja não erra, não peca ou não pode sofrer crises institucionais. Caso elas se

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 58, citando GONZÁLEZ FAUS, J.-I. El meollo de la involución eclesial. *Razón y Fe*, 220 (1989): 67-84; CARTAXO ROLIM, F. Neoconservadorismo *eclesiástico* e uma estratégia política. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 49 (1989): 259-81; LADRIÈRE, P.; LUNEAU, R. (dir). *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*. Paris: Le Centurion, 1987, p. 161-78; LIBÂNIO, J. B. *A volta à grande disciplina*. Loyola: São Paulo, 1984.

apresentem, nega-lhes a existência, pois são indignas de seu caráter divino. Há, aqui, uma identificação entre instituição e carisma, o visível e o invisível, o divino e o humano, Igreja e Reino de Deus. Na linha da *Mystici corporis*, a instituição católica e, em sua dinâmica de construção histórica, a personificação terrena do corpo de Cristo, identificando-se com ele<sup>30</sup>.

O uso do termo católico neste caso deixa de evocar a universalidade da Igreja e passa a referir-se a uma expressão particular,

como se fosse possível separar o pólo invisível de seu destino universal e de seu rastro visível. Não se pode vincular, na precariedade do instituído, a universalidade e a verdade, muito menos uma particularidade. O destino de uma instituição encontra-se sempre contingente à sua inscrição histórica particular<sup>31</sup>.

Ao fazer um descolamento da prerrogativa de *santa* da condição de *povo*, a teologia institucional afirma que a santidade é daquela instituição, independentemente do povo que a compõe, ocultando a distância entre a confissão de santidade e o movimento histórico da instituição. Mas, o testemunho da santidade se dá pela mediação de um povo, mesmo pecador, como a salvação que se visibiliza através dos sacramentos. Não se pode tomar o instituído como base para reivindicar a universalidade e a verdade. A existência de uma instituição está circunscrita à sua história particular, da qual não se pode inferir uma universalidade e uma verdade.

A Igreja é santa porque sua origem é o Cristo, é movida pelo Espírito Santo e composta de pecadores redimidos, acolhidos pelo batismo e a quem ela administra os sacramentos. Essa eclesiologia é especialmente clara na teologia protestante, para quem as origens da autoridade da Igreja são as primeiras perguntas de Martinho Lutero nas teses que divulgou na porta da Igreja do Castelo, em Wittenberg, Alemanha. No comentário à 13ª tese, ele observou:

Vê também que eu verifiquei que foi observado inclusive por leigos (o Espírito de Cristo está também nos leigos) que essa palavra de Cristo não pode ser entendida como se fosse dirigida somente a Pedro, visto que Cristo perguntou não só a Pedro, mas a todos os apóstolos, dizendo: 'Vós, porém, quem dizeis que eu sou?'. Ele não disse: 'Tu,

<sup>30</sup> BRIGHENTI, A. *Op. cit.*, p. 58.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 59.

Pedro, quem dizes que eu sou?’ Por conseguinte se não tivessem respondido todos os discípulos através de Pedro, certamente não teriam sido discípulos, nem teriam ouvido ao Mestre, nem teriam correspondido ao que perguntava<sup>32</sup>.

Além da perspectiva que liberta e iguala cristãos ordenados e não-ordenados, o reformador estende sua eclesiologia às igrejas, num século que iniciou com uma Igreja e terminou com quatro (a católica, a luterana, a anglicana e a reformada), embasado na palavra que

designa a fé, segue-se que todas as Igrejas estão edificadas sobre ela, porque Cristo diz: ‘Sobre esta pedra edificarei a minha Igreja’. Portanto, cabe a cada uma ser chamada de ‘minha Igreja’ por Cristo, à mesma se refere pedra e Pedro, sobre a qual é edificada. (...) tudo é comum, porque onde há a mesma fé, ali também existe o mesmo poder das chaves. Pois está claro que as chaves foram dadas à fé à rocha. Seria, de fato, ridículo que todas as Igrejas tivessem o mesmo Batismo, a mesma eucaristia, a mesma confirmação, a mesma palavra de Deus, o mesmo sacerdócio, os mesmos Sacramentos da Penitência, Unção, Matrimônio e todos os demais, a mesma fé, esperança, amor, graça, morte, vida, glória, e que só esse poder temporal tivesse sido atribuído a uma única Igreja pela palavra divina que é comum a todos<sup>33</sup>.

Apenas a intenção e o compromisso da instituição de ser santa e fazer o bem não asseguram esses efeitos, apesar de todos os cuidados na objetividade, nenhum benefício pode ser antecipadamente assegurado. Ao contrário, uma teologia da santidade objetiva da Igreja vai acabar por desempenhar o papel ideológico de tentar bloquear a percepção de sua precariedade institucional, por mais que se esforce em afirmar a imutabilidade de suas estruturas. Os pecadores redimidos não são filhos da Igreja, são a Igreja, como confessamos no Credo Apostólico: “Creio no Espírito Santo, na santa Igreja cristã, a comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na ressurreição do corpo e na vida eterna”<sup>34</sup>. É impossível separar aspectos da santidade e do pecado presentes na Igreja, razão pela qual Henri de Lubac usou a expressão *casta meretrix*<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> LUTERO, M. Comentário de Lutero sobre a 13ª Tese a respeito do poder do Papa. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal. Porto Alegre: Concórdia, 1987, v. 1, p. 275.

<sup>33</sup> *Ibidem*, v. 1, p. 296. Ver RIBEIRO, A. C. *Como cantar a canção do Senhor?* Rio de Janeiro: PUC-Rio (Dissert. Mestrado em Teologia), 2005. ([http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0410241\\_05\\_Indice.html](http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0410241_05_Indice.html))

<sup>34</sup> <http://www.mluther.org.br/Luteranismo/coletanea%20de%20credos.htm>.

<sup>35</sup> Comentários sobre a obra de Hans Urs von Balthasar, publicados em *Vox nova – Catholic Perspectives on Culture, Society and Politics*, afirmam: “Henri de Lubac’s understanding of the relationship between nature and grace, with God’s unexpected action upon nature, is played out in the drama of world history. Humanity can hope for God’s grace but can make no demands for it.

Do mesmo modo, ao apresentar o texto da Declaração Conjunta, com o Pastor Gottfried Brakemeier, o frade franciscano e Cardeal D. Aloísio Lorscheider, enfatiza que “o justificado mesmo fundamentalmente inserido em Cristo, encontra-se todavia afetado pelo pecado. É ao mesmo tempo *justo e pecador* (‘simul iustus et peccator’), como a Igreja é ao mesmo tempo santa e pecadora (‘sancta simul et semper purificanda’ - povo santo e pecador!)”<sup>36</sup>.

A santidade do instituído está em sua abertura e projeção para o Reino de Deus, não se permitindo reivindicá-la para justificar censuras, inquisições, excomunhões, cruzadas e guerras de religião. Os resultados destas foram consequências previsíveis da ação institucional, em nome da pretensão institucional do Absoluto em meio à precariedade do presente, gerando violência por meio de uma doutrina e da autoridade destinada à não-violência, como observou Christian Duquoc<sup>37</sup>. A Igreja visível permanece sempre precária quando confrontada com o Reino de Deus, mesmo diante do insistente esforço de afirmação da ambivalência institucional e da contingência das antecipações do Reino em formas históricas e, conseqüentemente ambíguas. A grandeza verdadeira da Igreja só é mostrada nos momentos em que as igrejas demonstram ter consciência de sua precariedade, especialmente diante da volatilidade do presente. Só o ato de desaparecimento pode atestar sua condição de eternidade, à

---

Thus, we can and should hope for the salvation of all, and see that it is possible because God, in his greater freedom, can find a way to make even those who turn their backs on him around without contradicting their own freedom (*Dare We Hope*). We cannot guarantee this will be the case, nor explain, beforehand, how it will happen if it is to happen (although, we have hints of the eschatological end through revelation, hints which sometimes seem paradoxically contradictory with one another, although, when reflecting upon that hope, we can only discuss what we know, which is the cross) (...) Eschatology in Outline from Volume IV explore, in a direct fashion, some of von Balthasar’s eschatological teachings); others address concerns which we have not touched upon (such as ‘Casta Meretrix’ [The Chaste Prostitute] as an image of the Church in Volume II)”. (<http://vox-nova.com/2008/06/10/hans-urs-von-balthasar-an-lengthy-introduction-for-the-perplexed/>).

<sup>36</sup> LORSCHIEDER, A. Declaração conjunta da Federação Luterana Mundial e da Igreja Católica Romana sobre a doutrina da justificação. In: *Doutrina da Justificação por Graça e fé*. Porto Alegre: Cedi/Edipucrs, 1998, p. 29.

<sup>37</sup> Cf. DUQUOC, C. Creo em la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios. *Presencia Teológica* 112. Santander: Sal Terrae, 2001, p. 143-40. Christian Duquoc é padre dominicano, doutor em Teologia, professor emérito da faculdade de teologia de Lyon, foi diretor de Mumièrre ei Vie e é autor de muitas obras. Ver RIBEIRO, A. C. A teologia habita a meia-luz. *Horizonte*, 6 (11): 191-95, dez. 2007.

medida que é em si mesmo uma admissão de sua precariedade. Do mesmo modo, tomar o invisível como sustentação da afirmação eclesiológica para dentro do presente acaba por mostrar a ambiguidade da sua manifestação e revelar o aspecto ideológico do discurso.

Quanto à pós-vaticanidade, o discurso da sobrevaticanidade denuncia a postura de refúgio na razão emocional, apesar de sua legitimidade popular, sendo vista como um pensamento débil, vulnerável, frágil diante do discurso emotivo, que percebe as contradições da antivaticanidade, como a submissão à ética niilista da crise da modernidade, tendo como consequências na pastoral, a ida da militância para uma mística subjetiva e volátil, sem as confissões de fé, a reflexão consistente e o confronto com o real. O Deus que surge é objeto do desejo, que atende as necessidades materiais, psíquicas e espirituais. A teologia cede lugar ao recurso à hagiografia, aos milagres e à cura interior. A evangelização foca o olhar em métodos, estratégias comunicacionais, tecnologias de transmissão. A liturgia precisa ser festiva e emocionante, para conquistar e manter as pessoas nas celebrações. E os serviços ao mundo, desvalorizados à medida que os pobres são vistos mais em perspectiva assistencial do que como sujeitos de direitos e deveres. E, por último e mais grave, a relativização do querigma, pelos retoques no conteúdo da mensagem, pela adaptação aos recursos midiáticos e o uso de recursos impactantes, tornando critério o modelo celebrativo carismático.

As propostas da pós-vaticanidade são tremendamente tributárias da antivaticanidade, admitindo vantagens e até mesmo propondo a separação entre instituição e carisma, divino e humano, e Igreja e Reino. Rejeita a institucionalização, mas põe no lugar a relativização da instituição eclesial até torná-la imprestável à sacramentalidade. Sem o poder de operar a transição entre o visível e o invisível, fica a tentação de identificar o institucional com o Reino de Deus, como ato quase desesperado de recobrar relevância social, política e religiosa, esterilizando o institucional como forma de expressão do divino.

A sobrevaticanidade recusa essa atitude iconoclasta, por considerar as significativas conquistas do Vaticano II, com suas intuições fundamentais e seus princípios ainda vigentes, pedindo recontextualização na atual conjuntura com vistas a uma segunda recepção, com possibilidades de novo reencantamento com sua utopia<sup>38</sup>. Da mesma forma, não admite o retorno à antivaticanidade, para não romper definitivamente com as possibilidades de evangelização e de diálogo com o mundo moderno. A desconsideração pela razão dialógica, a opção pela binariedade – olvidando o terceiro incluído ou o outro incluído –, a negação da pluridimensionalidade como fuga ao contraditório, a uniformização de doutrina e linguagem, não poderão criar outro ambiente senão desencanto, resignação e desespero. Uniformizar doutrinas e linguagem não consegue revitalizar o cristianismo, já alertara Mardones.<sup>39</sup> Num mundo plural, só gestos plurais das igrejas abrem possibilidades de reencantar e religar “o humano com o divino, a exteriorização com a interiorização, o mundial com o cósmico, o masculino e o feminino. O papel do religioso não se esgota no espaço do mundo – como pensa a pré-vaticanidade – muito menos no da emoção – como quer a pós-vaticanidade”<sup>40</sup>.

A sobrevaticanidade elabora a rearticulação da instituição e do carisma, entre outras dualidades, para não escamotear ou esterilizar-se para a vida por causa da precariedade do tempo e da fragilidade do instituído, mas apostar no querigma do Reino de Deus em Jesus Cristo. Apesar da precariedade das instituições eclesiais e do presente, as igrejas *tramam* a articulação, movidas pelo *cor inquietum*, conspiram pela causa, sem poder apontar para si mesmas, anunciam que o Reino de Deus está no

<sup>38</sup> Nessa perspectiva, Brighenti está em companhia de teólogos como POTTMEYER, H. J. Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d’herméneutique du Concile. In: ALBERIGO, G.; JOSSUA, J. P. *La réception de Vatican II*. Paris: Cerf, 1985. VAUCELLES, L. de. *Les mutations de l’environnement sociétaire du catholicisme durant la période post-conciliaire*. Paris: Cerf, 1985. LIBÂNIO, J. B. O Concílio Vaticano II e a modernidade. *Medellín*, (86): 35-67, 1996. PALÁCIO, C. O legado da Gaudium et Spes. Riscos e exigências de uma nova ‘condição cristã’. *Perspectiva Teológica*, (73): 333-53, 1995, *apud Ibidem*, p. 61.

<sup>39</sup> MARDONES, J. M. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae, 1988.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 62.



meio dos seus ouvintes. “Articular é deixar Deus ser Deus, dado que se reconhece na precariedade do humano e do instituído o espaço onde atua o Espírito”<sup>41</sup>. *A Igreja dos Pobres para ser a Igreja de todos*, sonhada por João XXIII<sup>42</sup>, é hoje um critério de universalidade e credibilidade do cristianismo, não atende a um sentimento apenas e nem é uma opção estéril, mas normada pelo próprio Evangelho.

### 5.5. Da eclesialidade dialogal ao diálogo inter-religioso

A crise da eclesialidade, *locus* a partir do qual discutimos a participação cristã no diálogo inter-religioso, é sua grande dificuldade para defrontar-se com o diálogo inter-religioso. Este, além de supor liberdade plena<sup>43</sup> no nível teológico, exige ainda a disposição de diálogo profundo com o tempo, sem o qual a crise deixa de ser apenas doutrinal ou confessional e passa a ser de dissociação do atual projeto civilizacional.

Como toda crise, ela abre espaços para o enfrentamento das situações e condições fundamentais que a provocaram, significando tempo pascal de crescimento, superação e passagem a novas sínteses, com redimensionamento e ampliação do projeto, ou resistência renhida, confusão entre fundamental e supérfluo ou absoluto e provisório, com aferramento ao segundo elemento, e agudização do sofrimento. A crise

<sup>41</sup> Cf. DUQUOC, C. *Creo em la Iglesia*, p. 175-8. *Deixe Deus ser Deus* foi a expressão usada por Lutero nas correspondências trocadas com o humanista Erasmo de Roterdã (<http://hojeteologia.blogspot.com/2008/05/o-embate-entre-gigantes-lutero-e-erasmo.html>). Acesso: 10.03.2009.

<sup>42</sup> Expressão de João XXIII antes do Concílio na radiomensagem de 11.09.1962 e retomada pelo cardeal Suenens durante o mesmo, com respaldo dos cardeais Lercaro e Montini. Cf. MACGRATH, M. *Présentation de la constitution L’Eglise dans le monde de ce temps*. In: *Vatican II*. Paris: Cerf, 1996, t. 3, *Commentaires*, p. 25-30. *Ibidem*, p. 62.

<sup>43</sup> A noção que Karl Rahner chama de liberdade libertada. Ver LIBÂNIO, J. B. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992; MIRANDA, M. F. *A autocomunicação de Deus em Karl Rahner*. Roma: Gregoriana, 1974; GONÇALVES, P. S. L. *Liberationis Mysterium*. Roma: Gregoriana, 1997. Panikkar ensina que “nos custa ainda avançar à ‘liberdade dos filhos de Deus’, que não só se refere à práxis, senão também à teoria. Mas esta liberdade só se goza e experimenta se nosso coração é puro – e automaticamente então desaparece o medo. Não me teria atrevido a publicar esta reflexão se toda a empresa não estivesse sob o tema da ‘teologia da libertação’ – que, como me atrevi a escrever anos atrás, deveria começar pela ‘libertação da teologia’”. PANIKKAR, R. *La interpelación del pluralismo religioso*; *Teologia*

da teologia cristã está relacionada à sua capacidade de expressão em sociedades que aprenderam a conviver com a liberdade e a igualdade, para postular verdadeira fraternidade, como propõe a modernidade.

Se partir de uma ideia ao mesmo tempo exclusiva e monoteísta de Deus, passa a ter grandes dificuldades de afirmação em sociedades plurais, como é a marca, aparentemente irreversível, do mundo ocidental. Se se manifestar numa sociedade totalmente secular, também se ressentirá da falta de espaço para a expressão da sua fé, com grupos religiosos reivindicando formas de expressão. E, se estiver presente, como está, em sociedades modernas, pluralistas e com liberdade de expressão religiosa, precisará desabsolutizar a expressão de sua fé, na vida privada e na pública, para conviver. A pretensão de unicidade, da verdade e da legitimidade, engendrou historicamente o dogmatismo, propiciando a verdade absoluta na linguagem e a organização na instituição. Frente à crise institucional gerada por esta situação

a única alternativa válida é a de desenvolver uma cultura pluralista que seria, ao mesmo tempo, uma e muitas, uma variedade na unidade, tendo as várias religiões o direito à auto-expressão, respeitando-se umas a outras e lutando junto pelo estabelecimento de uma dimensão religiosa comum para sua cultura comum (...) Somente o diálogo religioso sincero e autêntico, que já foi além da mera tolerância e coexistência pacífica, pode fazer isso<sup>44</sup>.

Abandonar uma postura institucional rígida e as justificativas oficiais, associadas ao caráter conservador da tradição, revela a consciência da necessidade de convivência com a modernidade. Isso ajuda as igrejas a se reposicionarem diante do novo quadro, admitindo que a última palavra sobre o sentido da história não cabe às igrejas instituídas, e nem está sob seu domínio. Ao contrário, é este sentido que as possui e supera amplamente. A orientação seguirá sempre aberta ao futuro. Nenhuma

---

católica del III milênio. VIGIL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M., org. *Por los muchos caminos de Dios IV*. Quito: ASETT, Abya Ayala, 2006, p. 157.

<sup>44</sup> AMALADOSS, M. *Pela estrada da vida; prática do diálogo inter-religioso*. Trad. Luís F. G. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 15. Michael Amaladoss é um teólogo jesuíta indiano, diretor do Instituto para o Diálogo com Culturas e Religiões, em Chennai, Índia. É doutor em Teologia Sistemática, pelo Institut Catholique de Paris, na França, professor de Teologia no Vidyajyoti College of Theology, em Nova Déli e autor de diversos livros e artigos.

pessoa ou instituição tem o poder de encerrar a história. Nem as igrejas. O que podem fazer é dispor-se a atuar em prol da justiça, na perspectiva do Reino e de propor uma perspectiva, cônica da limitação, em meio à ambiguidade de sua existência histórica. Devem entender que “ser depositária da plenitude do sentido não significa havê-lo compreendido em toda a sua profundidade, muito menos possuí-lo, feito engenhosidade humana”<sup>45</sup>.

Só dado esse passo de compreensão da realidade e do seu novo papel frente a ela, superada a postura apologética da fé cristã diante da modernidade e a pretensão de produzir sentidos que normatizem e abarquem as linhas mestras das diversas mentalidades, podem as igrejas dispor-se à tarefa da evangelização, de forma admissível e aceitável na modernidade.

Em *A missão evangelizadora no contexto atual*, Brighenti apresenta um esquema de leitura das profundas transformações nas diversas esferas da vida e da sociedade intitulado *a queda de três grandes muros*. Para ele, o primeiro muro a cair foi o das fronteiras nacionais, que embora tenha ocorrido tardiamente, a queda parece ser definitiva. Suas bases foram corroídas pelo descobrimento das culturas, julgado o maior do século XX<sup>46</sup> e com poder para romper com os etnocentrismos e o mito de uma cultura superior, propiciando o surgimento do outro como ‘diferente’, ‘gratuidade’ e ‘dimensão sabática da existência’, após ser mantido nas condições de ‘prolongamento do eu’, ‘herege’ ou ‘inimigo em potencial’. Isso implica na irrupção de uma consciência universal que rejeita os regionalismos e os nacionalismos, engendrando uma globalização que é muito maior que a econômica e “passa também pelas ciências (em

---

<sup>45</sup> BRIGHENTI, A. *Op. cit.*, p. 64-5.

<sup>46</sup> Mencionado por Mircea Eliade, cf. COMBLIN, J. Evangelização e inculturação. Implicações pastorais. In: ANJOS, M. Fabri dos, org. *Teologia da inculturação e inculturação da Teologia*. Petrópolis: Vozes/Soter, 1995, p. 57 *apud* BRIGHENTI, A. *A missão evangelizadora no contexto atual*; realidade e desafios a partir da América Latina. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 21.

especial pela informática e a robótica), pela ecologia, pela política, pela ética e pela estratégia militar”<sup>47</sup>.

O muro de Berlim, é o segundo, que fez ruir as utopias, fundadas numa concepção falsa de história<sup>48</sup> como um ente ou um fim preconcebido que conduz os fatos, mas “é o fim das utopias, concebidas como dilatação indeterminada do futuro, num mundo marcado por pessoas conscientes das necessidades urgentes a serem respondidas já no presente. As pessoas já não estão dispostas a sacrificar uma ou duas gerações para que seus netos ou bisnetos colham frutos, que não passam de promessa”<sup>49</sup>. E, por último, o muro das Torres Gêmeas, que caiu pela implosão dos símbolos do capitalismo, negando que o sistema econômico tido como único e absoluto seja o fim da história, e confrontando a utopia do pequeno burguês, o privilégio de alguns, afirmando a rebeldia do direito de todos os povos, e dizendo de forma trágica, sangrenta e absurda que outro mundo é possível.

A queda dos três muros criaram passagens, caracterizando esse tempo chamado pascal: 1. *a passagem para uma sociedade do conhecimento, a era do acesso*, em que a grande propriedade não é o capital mas o conhecimento e os excluídos são os não-conectados; 2. *a passagem da sociedade à multidão*, pela irrupção do pluralismo, a internalização das decisões, o esvaziamento das instituições e o surgimento das comunidades invisíveis; 3. *a passagem do estático à inovação constante*, com a criação de aperfeiçoadas tecnologias que chegam ao mercado com os dias contados; 4. *a passagem para uma sociedade pós-social*, privilegiando o cultural e o indivíduo hipernarcisista, hiperindividualista e hiperconsumista; 5. *a passagem da secularização à exculturação do cristianismo*, erradicando os valores cristãos da cultura, e fazendo voltar o paganismo sem humanismo; 6. *a passagem da escassez para a abundância, que produz pobreza e uma riqueza que se alimenta da*

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Ver MENASSE, R. El mayor error histórico há sido na “Historia”. *Humboldt* (117): 17.

<sup>49</sup> BRIGHENTI, A. *Op. cit.*, 2006, p. 22.

escassez da maioria; e 7. *a passagem da estabilidade a uma sociedade do risco*, com as pessoas se submetendo ao sistema por medo da escassez, da violência, da doença, que paralisa e acovarda<sup>50</sup>.

Essas mudanças provocam efeitos como o surgimento de uma religiosidade difusa e eclética sobre a população, especialmente para as igrejas e os que militam em pastorais, cuja atuação foi deslocada para a mística na esfera da subjetividade<sup>51</sup>. Já as instituições religiosas são afetadas diretamente, através da desconstrução dos metarrelatos, do ocaso das utopias e da queda na relevância dos grandes referenciais de sentido. Estes resultam da anomia que se instala no campo da experiência religiosa, provocando a autonomia dos sujeitos frente às instituições e o conseqüente deslocamento das decisões sobre assuntos religiosos para a esfera da subjetividade.

Na pós-modernidade em crise a fragmentação dos saberes contribui para o surgimento de variadas fontes de sentido e seu reflexo em termos de comportamentos, com espaço para a subjetividade, liberdade e participação. O primeiro é o do contingente ligado à Igreja-massa, com perfil de presença ocasional e prática funcional. O segundo, de maior participação, são os grupos que se organizam para fora dos limites da instituição, em movimentos, pequenas comunidades, comunidades afetivas e bases. Essa situação propicia a irrupção difusa do religioso através de uma ampla e variada oferta de crenças e instrumentos de produção de sentidos de mundo, de identidade e de enraizamento, como resposta às angústias, inseguranças e incertezas cotidianas, e contribui

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 22-5.

<sup>51</sup> Brighenti remete à leitura de MARDONES, J. M. *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Navarra: Verbo Divino, 1994, p. 151-63; TERRIN, A. N. Despertar religioso: nuevas formas de religiosidad. *Selecciones de Teología*, (126): 127-37; CAMPICHE, R. e outros. Individualisation du croire et recomposition de la religion. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (81): 117-31; AZEVEDO, M. América Latina. Perfil complexo de um universo religioso. *Medellín*, (87): 5-22; HERVIEU, D. e CHAMPION, F. Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité. In: CENTRE T. MORO. *Christianisme et modernité*. Paris: Cerf, 1990.

para a criação de 'produtos' e 'serviços' que aparecem entre os mais rentáveis da sociedade capitalista<sup>52</sup>.

A crise da pós-modernidade atinge os diversos grupos e produz efeitos distintos. Os privilegiados associam essa situação com maior independência, autonomia para a subjetividade e distanciamento da instituição, reconstruindo a identidade a partir dos valores mais convenientes. Mas para a grande maioria o efeito é de desamparo, orfandade e rejeição, sem proteção, nem estímulo à identidade. Esse espaço de inclusão e participação, assegurado por décadas nas Comunidades Eclesiais de Base, com seu projeto eclesial a partir de baixo e da periferia, com um ferramental de produção de sentido ligado ao cotidiano e com discurso de intervenção e renovação institucional, não tem mais a pujança dos anos 80. A relação de confronto com a Igreja institucional, a partir do discurso da Teologia da Libertação, levou a instituição a aferrar-se a uma eclesiologia cristomonista<sup>53</sup>, eclesiocêntrica e hierarcológica<sup>54</sup>.

A marginalidade eclesial institucional imposta aos pobres os obriga à busca mínima de institucionalização, para a simples manutenção das conquistas, ou deixar-se cooptar pelas velhas e caducas formas institucionais, com o conseqüente sufocamento. Por isso, a necessidade de desconstrução do pobre como sujeito eclesial, no debate em curso<sup>55</sup>. Isso coloca os pobres diante de duas possibilidades: o engajamento em movimentos sociais, a partir da experiência eclesial, mas sem espaço institucional, ou o engajamento no pentecostalismo, especialmente no evangélico e rebelde, para fora e para baixo das instituições, que gera a possibilidade da convivência de tensões, do que no carismatismo católico,

<sup>52</sup> Cf. BRIGHENTI, A. *Op. Cit.*, 2006, p. 26-7.

<sup>53</sup> Observe-se a frequência da citação da Declaração *Dominus Eidos*, da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, na notificação de teólogos e teólogas, ao lado de documentos conciliares, constituições pastorais e cartas encíclicas, como se tivessem o mesmo valor teológico e peso jurídico.

<sup>54</sup> Como bem observou SUSIN, L. C. Le danger de vivre et la créativité de la foi. In: MULLER, H. A. M.; VILLEPELET, D. *Risquer la foi dans nos sociétés. Eglises d'Amérique Latine et d'Europe em dialogue*. [s.n.t.], p. 31-51.

<sup>55</sup> Cf. *infra*, cap. 4, nota 32.

com fé secularizada, com religiosidade associada a prosperidade, saúde física e psíquica, e aceitação das regras institucionais<sup>56</sup>.

## Conclusão

Os conflitos da modernidade deixam às igrejas, seja na eclesialidade hierárquica, com reflexos nas comunidades locais, ou na de comunidades locais, agregadas em organismos eclesiais, desafios sobre como ressituar-se como igreja no mundo, assumir o caminho humano, tomar o pluralismo como pressuposto e integrar o universal e o local.

Ressituar-se como igreja no mundo implica em decidir se no mundo dos 20% de privilegiados ou no da maioria excluída. A decisão crucial, que implicará no retorno aos tempos conciliares de ‘uma Igreja dos pobres, para que seja uma Igreja de todos’, de João XXIII, da razão comunicativa, dialógica e respeitosa da alteridade, como dimensão sabática da existência, ou nos sonhos e ideais da Cristandade, com as seguranças, as trincheiras identitárias e a redogmatização. “O que não permite ver não é tanto não querer ver, mas mais a perda de contato direto e real com mundo dos excluídos. A distância nos imuniza na insensibilidade e na ‘dureza de coração’, transformando a crueza do real em realidade virtual”<sup>57</sup>.

Para assumir o caminho humano é necessário fazer do humano o caminho, assumindo “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias”, procurando vivenciar e dar respostas às grandes questões da natureza humana, mesmo sabendo que o espaço religioso não esgota a missão de ser sinal e instrumento do Reino, em meio à história. “Deus quer salvar a todos, e a Igreja, como mediação privilegiada, precisa ser a Igreja de todos, mesmo daqueles que não são da Igreja”<sup>58</sup>. Daí a

---

<sup>56</sup> Cf. SUSIN, L. C. *Op. cit.*, p. 36-8.

<sup>57</sup> BRIGHENTI, A. *Op. cit.*, 2006, p. 35.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

necessidade de superar os tradicionais paradigmas ontoteológicos, da Cristandade, e o hermenêutico, da teologia europeia, para mergulhar na concretude da realidade latino-americana, na qual a riqueza produz pobreza.

A teologia latino-americana, tomando a sério a economia, trouxe à tona a exigência do reconhecimento do outro enquanto alteridade negada no âmbito econômico, concretamente o pobre ou o empobrecido, ainda que consciente de que não é o único fator gerador de pobreza<sup>59</sup>.

Tomar o pluralismo como pressuposto, por ser ele resultado de uma crise da modernidade é ser capaz de implodir os metarrelatos, desocultar as idiosincrasias recalçadas pela lógica colonialista do outro, baseada na religião do uno que nega o múltiplo. Esta perspectiva está mais próxima da cosmovisão cristã do Deus Trindade, cuja terceira pessoa estabelece a relação, ensino que o cristianismo ocidental deve à trindade ortodoxa<sup>60</sup>. Na relação com esse outro, em perspectiva pericorética e ternária, ajudados pela mecânica quântica, entendemos que não perdemos a unidade, mas participamos do reencontro com as origens, no qual a falta de centro não significa pluralismo caótico, mas ordem plural. Isso obriga a nos referirmos à alteridade, antes de nos referirmos ao sujeito. Distantes da perspectiva colonial, aprendemos a ver o outro como instância de enriquecimento e de novas possibilidades. Se da ação própria e verticalista o eu retorna igual, da relação dialógica e horizontal, o eu e o tu enriquecem-se mutuamente. Como na comunhão com Deus, em que o testemunho expressa sua ação misteriosa, que jamais se impõe, mas se propõe. Também por isso, toda pessoa evangelizada é fruto de duas lógicas: a da liberdade de Deus em comunicar-se para oferecer a salvação, e a da liberdade humana em responder a esta proposta.

Por último, a interpelação que nos é proposta pela integração do universal e do local. A universalidade do anúncio da fé cristã surge da localidade das igrejas. A cristandade confundiu a catolicidade com a particularidade

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>60</sup> São Gregório de Nissa, São Basílio Magno e São Gregório de Nazianzo, e sua contribuição na redação do terceiro artigo do Credo Niceno-Constantinopolitano (325-381 d.C).



romana, entendendo a universalidade como uma particularidade que se impõe sobre as demais. Sua universalidade não se deve à única forma de ser, mas à mesma fé e ao dom da salvação oferecido a todo gênero humano. Por isso a universalidade pressupõe a localidade como base da existência, já que não existe a universalidade como tal. As igrejas são porção do povo de Deus e não parte, porque a parte não contém o todo, mas a porção sim. O fato de a igreja toda estar na igreja local a torna universal. Ao falar de eclesialidades, partimos do pressuposto que a Igreja de Jesus Cristo é Igreja de igrejas<sup>61</sup> e quanto mais estiver encarnada em uma cultura, tanto mais será universal e católica.

As diferenças dos povos e culturas dá a convicção de que não precisam se excomungar apenas por serem diferentes. Só há unidade se houver acolhida da diversidade e não apenas a atitude de tolerá-la, bastante frequente em quem se nutre do sentimento de superioridade. Quanto mais espaço para as diferenças, mais unida cada igreja será, sendo preservado o real sentido da unidade que é sua existência em termos de unidade de diversidades, deixando de ser apenas uniformidade, que compromete a catolicidade. Nesta perspectiva surge o chamado à evangelização exercida na alteridade entre as igrejas e os povos, a partir de suas particularidades. Assim como nenhuma igreja detém o sentido da história, também não detém o sentido do anúncio da salvação, e aumenta a possibilidade de incapacitar-se para o exercício deste mandato, se relutar em viver verdadeira unidade.

Assim, as eclesialidades em consonância com este tempo mostram-se significativamente diferentes da desenvolvida no período da cristandade e os estímulos provenientes da sobremodernidade, ou da sobrevaticandade, na tipologização de Brighenti, dão elementos para um repensar e revisar da caminhada nas próximas etapas. Se a compreensão teológica implica em novos elementos de leitura e vivência do Evangelho, não podem as igrejas se configurar de forma contrária à modernidade,

---

<sup>61</sup> TILLARD, J. M. *Église d'Églises. L'écclésiologie de communion*. Paris: Cerf, 1987.

nem a viverem como modernidade póstuma – pós-modernidade – e nem como modernidade líquida. Mas, animadas pelo Evangelho que nos encoraja e compromete em relação ao futuro, e vivendo sob o “Bendito Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo que segundo a sua muita misericórdia, nos regenerou para uma viva esperança mediante a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos”<sup>62</sup>, podemos esperar que sejamos fortalecidos para o testemunho da unidade, em comunhão e fraternidade, diferença e alteridade, aprendendo a viver e celebrar juntos.

---

<sup>62</sup> 1 Pedro 1,3.