

CONVERGÊNCIA

ISSN 0010-8162

SETEMBRO • 1999 • ANO XXXIV • Nº 325



- ✓ **A IGREJA CATÓLICA NA AMÉRICA LATINA NA AURORA DO TERCEIRO MILÊNIO**
- ✓ **PRESENÇA SOLIDÁRIA UM SINAL DE "REFUNDAÇÃO"**
- ✓ **O SERVIÇO DA AUTORIDADE EM TEMPOS DE "REFUNDAÇÃO"**
- ✓ **O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NA PERSPECTIVA DO TERCEIRO MILÊNIO**

SUMÁRIO

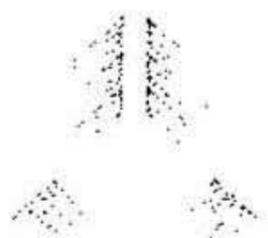
Editorial	385
Palavra do Papa	388
Informe CRB	391
Artigos	395
A Igreja Católica na América Latina na Aurora do Terceiro Milênio. Desafios e Perspectivas	395
<i>Pe. Agenor Brighenti</i>	
Presença Solidária um Sinal de “Refundação”	414
<i>Irmã Márian Ambrosio, dp</i>	
O Serviço da Autoridade em Tempos de “Refundação”	422
<i>Pe. Carlos Palmés, sj</i>	
O Diálogo Inter-religioso na Perspectiva do Terceiro Milênio	433
<i>Faustino Teixeira</i>	

A ilustração da capa da Convergência é uma cópia do painel da XVIII Assembléia Geral Ordinária da CRB (1998) do autor Anderson S. Pereira, MSC. O painel chama a atenção para a importância da temática central da AGO — Novo Milênio e Refundação da Vida Religiosa.

ASSINATURA PARA 1999:

BRASIL: Terrestre ou aérea	R\$ 65,00
Número avulso (Brasil)	R\$ 6,50
EXTERIOR: Terrestre ou aérea	US\$ 85,00

Os artigos assinados são da responsabilidade pessoal de seus autores e não refletem necessariamente o pensamento da CRB como tal.



convergência

Revista Mensal da

Conferência dos Religiosos do Brasil: CRB

ISSN 0010-8162

DIRETOR-RESPONSÁVEL:

Pe. João Roque Rohr, SJ

REDATOR-RESPONSÁVEL:

Pe. Marcos de Lima, SDB (Reg. 12679/78)

EQUIPE DE PROGRAMAÇÃO:

Coordenadora:

Ir. Maria Carmelita de Freitas, FI

Conselho editorial:

Ir. Afonso Tadeu Murad, FMS

Pe. Francisco Taborda, SJ

Pe. Jaldemir Vitória, SJ

Pe. Cleto Caliman, sdb

DIREÇÃO, REDAÇÃO, ADMINISTRAÇÃO:

Rua Alcindo Guanabara, 24 • 4º andar
20038-900 • Rio de Janeiro • RJ

Tel.: (0**21) 240-7299

e-mail: crb006@ibm.net

DIAGRAMAÇÃO E IMPRESSÃO:

Edições Loyola

Rua 1822 n. 347 • Ipiranga

04216-000 • São Paulo • SP

Tel.: (0**11) 6914-1922

e-mail: loyola@ibm.net

“Fidelidade, Solidariedade, Esperança”

MARIA CARMELITA DE FREITAS, FJ

O mundo atual passa por um processo de transformações inéditas. Novas e promissoras perspectivas abrem-se para a humanidade, a partir precisamente da imprevisibilidade e da abrangência dessas transformações. Por outro lado, no bojo do processo, uma forte crise de valores atinge dimensões fundamentais da vida e do relacionamento humano. O cepticismo em relação com o transcendente e com a dimensão do sagrado; a relativização das crenças, das instituições, dos compromissos humanos duradouros; o individualismo exacerbado e corrosivo do tecido social e dos projetos comunitário-participativos; a desesperança quanto à possibilidade de uma convivência humana com mais dignidade para todos e de um futuro sem discriminações de qualquer signo, na perspectiva da grande Utopia do Reino de Deus, são traços constitutivos do complexo panorama sócio-cultural, religioso e espiritual desta mudança de milênio e de civilização.

A Vida Religiosa não se vê isenta das incertezas e perplexidades, das luzes e sombras deste momento histórico. Foi precisamente para refletir sobre tal situação, partilhar experiências e buscar possíveis, alternativas, mesmo se modestas, que se reuniu em Toronto a VII Conferência Interamericana de Religiosas e Religiosos, congregando mais de cento e cinquenta participantes da América Latina, do Canadá e dos Estados Unidos.

O lema da Conferência foi extremamente sugestivo e desafiador: “Mesmo que caiam as montanhas... Fidelidade, Solidariedade, Esperança!” Assumir as atitudes que este lema propõe significa para a Vida Religiosa nas Américas reafirmar o mais substancial de sua identidade como vocação cristã no mundo, para responder com inusitada audácia evangélica aos desafios dos novos tempos. Significa ultrapassar limites e barreiras não só geográficas, nas sobretudo culturais, sociais e religiosas, no esforço conjunto de superar infidelidades históricas, pessoais e institucionais; significa estender, alargar as fronteiras e espaços da própria “casa estabelecida” para acolher diferenças e construir comunhão na diversidade, na perspectiva de um mundo solidário; significa quebrar grilhões ancestrais para libertar as sementes da esperança que o Espírito de Deus plantou no chão da história e do coração humanos.

Diante do estranho paradoxo de um mundo que se pretende globalizado e se mostra cada vez mais excludente e intolerante das diferenças étnicas, culturais, sociais e religiosas, a Vida Religiosa, com suas práticas e sua maneira de situar-se nesse mundo, está chamada a ser *senal de contradição*, a contribuir de maneira efetiva para que os sinais do Reino se façam cada vez mais visíveis e operativos na sociedade, para que a solidariedade seja de fato elemento constitutivo fundamental das relações entre povos e nações, entre pessoas e grupos humanos, entre raças e religiões. Está chamada a trazer para a arena da história onde essas relações se travam a Utopia do Reino, a proclamar que “a esperança não decepciona porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações, pelo Espírito que nos foi concedido” (Rm 5,5).

A VII Conferência Interamericana deu-se num clima de intensa comunhão, apesar das diferenças oriundas da marcante diversidade cultural, econômica e mesmo eclesial dos contextos das Regiões ali representadas. Deram-se passos importantes no sentido de fazer essa comunhão sempre mais efetiva e operativa no desempenho da única Missão da Vida Religiosa no mundo.

CONVERGÊNCIA deste mês publica na sessão de Informes-CRB a íntegra da Mensagem Final da VII Interamericana, esperando fazer chegar assim às Comunidades do Brasil as decisões e conclusões desse importante evento mas, sobretudo, o espírito com que foi realizado e vivido.

O artigo do **Pe. Agenor Brighenti**: “*A Igreja na América Latina no limiar do Terceiro Milênio*”, situa-se bem na perspectiva da Interamericana. Com extraordinária lucidez, o autor descreve os desafios que a Igreja Católica no Continente enfrenta neste momento histórico e aponta perspectivas para o caminhar da Igreja hoje. O texto é profundamente questionador. Expõe as conquistas da modernidade, suas crises, suas transformações; remete à história do povo cristão como referencial necessário; e convida a participar da missão de reconciliação, de busca do catolicismo mais universal, numa síntese compreensiva. Ele nos adverte: “não podemos ficar indiferentes. O desafio deste mundo novo em profundas transformações não é uma tarefa só dos teólogos, mas de toda a Igreja, de cada um de nós”.

“*Presença Solidária — um sinal de refundação*” — é o inspirado artigo de Irmã **Márian Ambrósio**. O texto constitui uma bela reflexão sobre a solidariedade no contexto do mundo pós-moderno. Nesse contexto a Vida Religiosa está chamada a ser um testemunho permanente de solidariedade com os pobres, os doentes e os fracos, em parceria, em equipe. No seguimento de Jesus que tomou partido e se colocou do lado dos pecadores, dos excluídos, de maneira apaixonada, Religiosos e Religiosas hoje estamos aprendendo a sair cada vez mais do nosso individualismo para partilhar afeto e bens materiais, o que somos e o que temos, comunitariamente, à maneira do Deus-Trindade, do Deus- Comunidade.

O excelente artigo: “*O Serviço da Autoridade em Tempos de Refundação*”, do **Pe. Carlos Palmés**, focaliza a necessidade de se refletir seriamente sobre os conceitos de obediência e autoridade hoje, na perspectiva de uma Vida Religiosa disposta a responder aos desafios da refundação. É preciso ter muito presente que a obediência religiosa está baseada no seguimento de Cristo, obediente ao Pai, numa entrega incondicional. Nesse sentido, tanto aquele que exerce a auto-

ridade quanto aquele que obedece devem estar atentos à voz do Espírito, de maneira ativa e responsável, buscando identificá-la, através do discernimento, a partir da realidade, dos acontecimentos, dos sinais dos tempos. Nessa busca constante da vontade de Deus, impõe-se o diálogo autêntico em clima de oração, de total disponibilidade e pobreza de espírito.

"O Diálogo Inter-religioso na Perspectiva do Terceiro Milênio" — do Prof. Faustino Teixeira, constitui um excelente texto de reflexão e de aprofundamento desta candente questão. O tratamento que o autor dá ao tema é extremamente sério, bem documentado e questionador. Situando a questão no contexto atual da globalização e de uma nova sensibilidade macro-ecumênica, o autor desenvolve o sentido do diálogo inter-religioso e expõe suas condições e suas formas atuais, fazendo perceber como é importante para o cristianismo posicionar-se de forma adequada diante de tal desafio.



OPTAMOS POR VIVER EM FIDELIDADE

A FIDELIDADE A DEUS CONVERTE-NOS EM GERADORES DE COMUNHÃO,
TANTO NO INTERIOR DE NOSSAS COMUNIDADES COMO
ENTRE AS CULTURAS E NAÇÕES.

OPTAMOS POR VIVER EM FIDELIDADE

AO ASSUMIR ESTA OPÇÃO, SABEMOS QUE MUITOS IRMÃOS E
IRMÃS NOSSOS NOS PRECEDERAM, ENTREGANDO SUAS VIDAS.
À MEMÓRIA DE NOSSAS MÁRTIRES CHAMA-NOS À CONVERSÃO,
A ADOTAR UM ESTILO DE VIDA SIMPLES E CONTRACULTURAL E A
DERRUBAR AS FRONTEIRAS QUE IMPEDEM A JUSTIÇA E A IGUALDADE.

OPTAMOS POR VIVER EM FIDELIDADE

PARA MANTER VIVA A ESPERANÇA, TEMOS QUE CULTIVAR UMA
MÍSTICA DA RESISTÊNCIA NO AMOR E A NÃO-VIOLÊNCIA QUE NOS
MANTERÁ NO CAMINHO, NA CONTRACORRENTE CONVENCIDOS/AS DE
QUE É POSSÍVEL FORJAR UM PROJETO ALTERNATIVO DE SOCIEDADE.



c o n v e r s i a e n c i a



PALAVRA DO PAPA

Consolidar em Cristo as raízes da fé na América Latina

Aos Participantes no Simpósio sobre o "Centenário do Concílio Plenário Latino-Americano"

De 21 a 25 de Junho realizou-se na Antiga Sala do Sínodo, no Vaticano, o Simpósio Histórico promovido e organizado pela Pontifícia Comissão para a América Latina, em comemoração do centenário de um evento transcendental da história da Igreja no Continente latino-americano: "O Concílio Plenário Latino-Americano", convocado pelo Papa Leão XIII em 1899 e realizado de 28 de Maio a 9 de Julho de 1899. Participaram nesse Simpósio de estudo e reflexão vários Cardeais, Bispos, sacerdotes, religiosos, historiadores e homens de ciência para um estudo aprimorado, concreto e objetivo, sobre a história dos cem anos de evangelização da América Latina, em ordem a um renovado impulso no trabalho pastoral da nova evangelização no "Continente da Esperança", neste limiar do Terceiro Milênio cristão. Encontravam-se presentes na abertura dos trabalhos também vários Prelados da Cúria Romana, entre os quais o Cardeal Angelo Sodano, Secretário de Estado, e alguns Embaixadores acreditados junto da Santa Sé, tais como do Brasil, Argentina, México, Bolívia, Honduras e Chile.

Ao demonstrar todo o seu interesse por esse Simpósio, o Santo Padre houve por bem receber em audiência especial, a 22 de junho, no dia seguinte à abertura dos trabalhos, todos os participantes a fim de lhes expressar uma palavra de orientação e de bênção. Após a deferente homenagem que lhe foi prestada pelo Cardeal Moreira Neves, Prefeito da Congregação para os Bispos e Presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina, o Papa dirigiu a todos o seguinte discurso:

Senhores Cardeais

Queridos Irmãos no Episcopado

Distintas Senhoras e Senhores!

1. É-me grato ter este encontro com todos vós que estais a participar no Simpósio sobre "Os últimos cem anos da Evangelização da América Latina", or-

ganizado pela Pontifícia Comissão para a América Latina, para comemorar o Primeiro Centenário do Concílio Plenário daquele Continente. Tratou-se de uma assembléia que marcou a história da Igreja na Ibero-América, abrindo para aqueles povos novas perspectivas cheias de esperança.

Com efeito, nas *Atas e Decretos do Concílio Plenário*, do qual me quisestes oferecer uma bonita edição fac-símile, encontram-se normas, orientações e propostas que inspiraram a trajetória do último século da Evangelização da América.

2. Desde que a mensagem de Jesus Cristo chegou ao Novo Mundo, os Papas tiveram pelo Continente americano uma especial solicitude apostólica, como se pôde constatar estudando com rigor os acontecimentos históricos. Um ponto culminante dessa solicitude foi, por parte de Leão XIII, a convocação do Concílio Plenário da América Latina. Na Carta Apostólica "*Cum diuturnum*" (25 de dezembro de 1898) escreve este grande Pontífice: "Nada omitimos, em nenhuma ocasião, que pudesse servir para consolidar nessas nações ou estender o Reino de Cristo; hoje, ao realizar o que há tempo tínhamos desejado com anseio, queremos dar-vos uma nova e solene prova de Nosso amor para convosco. Assim, o que julgamos mais a propósito, foi que todos os Bispos dessas Repúblicas vos reunísseis, com a Nossa autoridade e o Nosso apelo em ordem a determinar as disposições mais aptas para que, nessas nações, que a identidade ou pelo menos a afinidade de raça deveria ter estreitamente unidas, se mantenha incólume a unidade da disciplina eclesiástica, resplandeça a visão católica e floresça publicamente a Igreja, graças aos esforços unânimes de todos os homens de boa vontade" (Ata, pp. XXI-XXII).

Os Decretos daquele Concílio, ainda que não diretamente aplicáveis às circunstâncias atuais, são uma "memória" que deve iluminar, estimular e ajudar nesta encruzilhada da história. Neles, cuidadosamente redigidos pelos Padres conciliares, percebe-se uma grande inquietude por manter e exaltar a fé católica, configurar a fisionomia das pessoas eclesiásticas, cuidar do culto divino e da celebração dos Sacramentos, promover a educação da juventude e a sua formação nos princípios da doutrina cristã, favorecer a prática da caridade e demais virtudes.

Os Padres conciliares ofereceram um conjunto de resoluções, normas e orientações tendo em conta "as necessidades da Igreja e a salvação das almas", movidos por uma forte comunhão eclesial, como diz o último dos cânones (994): "com filial reverência e coração obedientíssimo, submetemos à Santa Sé Apostólica todas e cada uma das questões que neste Concílio Plenário foram decretadas e sancionadas". Essa comunhão, afetiva e efetiva, foi muito apreciada pelo Pontífice, que no seu discurso de despedida, a 10 de julho de 1899, que ele mesmo considerava como "o testamento de um Pai amoroso", lhes dizia: "Adeus, enfim, adeus, Irmãos queridos: aproximai-vos para receber o ósculo de paz. Sabei, para o vosso consolo, que Roma inteira admirou a vossa união, a vossa ciência e a vossa piedade; e que consideramos o vosso Concílio como uma das jóias mais preciosas da Nossa coroa" (Ata, pág. CLXIX).

3. Depois do Concílio Plenário a Igreja na América Latina floresceu de maneira notável às vezes entre não poucas tribulações, graves dificuldades e problemas imensos. Mas as luzes impõem-se às sombras e, assim podemos congratular-nos pelos grandes frutos de vida cristã que surgiram nesse Continente, graças ao tra-

balho silencioso e sacrificado de tantos Bispos, sacerdotes, religiosos e religiosas, e também leigos em paróquias e centros de apostolado, assim como no campo da educação e da caridade. Precisamente por isso podemos dizer com alegria que a América Latina tem como um sinal da sua identidade a fé católica.

Quero recordar que, desde a celebração do Concílio, a vitalidade da Igreja na América foi crescendo. Demonstram-no os Congressos Eucarísticos e Marianos, e também as quatro Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano, celebradas no Rio de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992), estas duas últimas inauguradas por mim. Quero também recordar que Paulo VI, na sua histórica peregrinação a Bogotá, abriu o caminho às viagens apostólicas à América, que eu, com o favor de Deus, pude realizar. Tudo isto culminou com a celebração do Sínodo da América, no Vaticano, que tive ventura de convocar e depois, no início deste ano, encerrar na Basílica mexicana de Guadalupe, coração mariano do Continente, onde entreguei a Exortação Apostólica *"Ecclesia in America"*.

4. Neste documento, ao recolher as propostas dos Padres sinodais eu quis abordar a situação atual do Continente, convidando os Pastores a aprofundar e concretizar depois em cada Igreja particular os seus conteúdos, e centrando a atenção no fundamental: Anunciar Jesus Cristo, que "é a boa nova da salvação comunicada aos homens de ontem, de hoje e de sempre; mas, ao mesmo tempo, Ele é também o primeiro e supremo evangelizador. A Igreja deve colocar o centro da sua atenção pastoral e da sua ação evangelizadora em Cristo crucificado e ressuscitado. Tudo o que se projeta no campo eclesial deve partir de Cristo e do seu Evangelho. Por isso, a Igreja na América deve falar cada vez mais de Jesus Cristo, rosto humano de Deus e rosto divino do homem" (n. 67).

5. Ao participardes neste Simpósio, como Pastores e historiadores, pensastes no futuro a partir da perspectiva do passado. Nesta tarefa há de proceder-se com objetividade, baseando-se em dados reais e não sobre ideologias ou visões parciais dos fatos. Agradeço-vos o vosso trabalho neste sentido para que a Igreja, conhecendo melhor a sua história, possa levar a cabo os seus programas evangelizadores adequados aos novos tempos. Nesses programas, além das estruturas pastorais, o que conta é a pessoa do evangelizador: o Bispo, o sacerdote, o catequista, o cristão comprometido, os quais com a sua fé devem dar jubiloso e corajoso testemunho de Jesus Cristo.

Agradeço a Pontifícia Comissão para a América Latina o esforço realizado para levar avante este Simpósio, que se continuará em certo modo na sua Reunião Plenária. Também vos agradeço a vossa participação no mesmo e o serviço que, animados pelo espírito eclesial, prestastes. Formulo os melhores votos para que o vosso trabalho, que depois será publicado nas Atas correspondentes, ofereça um tesouro de sugestões e propostas que ajudem a tarefa apostólica que, com tanta generosidade, se leva avante nos Países americanos.

Ao invocar sobre todos a proteção da Virgem de Guadalupe, a primeira evangelizadora da América, que com o seu olhar materno, na antiga capela do Pontifício Colégio Pio Latino-Americano guiou e acompanhou os passos do Concílio, concedo-vos de coração a Bênção Apostólica.

Joannes Paulus II



INFORME CRB

1. Às Religiosas e Religiosos das Américas Fidelidade, Solidariedade, Esperança

CONVOCADOS/AS

Durante o tempo de Pentecostes, de 21 a 26 de maio de 1999, reunimo-nos em Toronto, Canadá, 150 representantes de 300.000 Religiosos/as das Conferências de Religiosas e Religiosos da América Latina e Caribe (CLAR), Canadá (CRC) e Estados Unidos (LCWR E C.M.S.M) para participar dessa conferência Interamericana.

Reunimo-nos para fortalecer a colaboração entre nossas Conferências, aprender uns com outros no contexto da contribuição da Vida Religiosa com a Igreja, num mundo que sofre mudanças, e para renovar nossa esperança e encontrar novas energias para seguir avançando. Com mente e coração abertos, perguntamos a nós mesmos: "O que nos pede o Espírito nos umbrais do Terceiro Milênio"?

A realidade de nosso tempo exige que enfrentemos uma economia global, na qual poucos centros de poder tratam de controlar os povos da terra, uma sociedade que prioriza a produtividade sobre a dignidade da pessoa humana e não respeita o pluralismo de tradições culturais e religiosas.

No momento fundacional de cada Congregação, um pequeno grupo de pessoas acendeu uma luz de esperança no meio da escuridão. Hoje devemos ser pessoas capazes de avivar este fogo e iluminar um novo modo de viver a consagração religiosa. Em consonância com o tema desta conferência, "Ainda que caiam as montanhas..." nós optamos por permanecer em Fidelidade, Solidariedade e Esperança.

OPTAMOS POR VIVER EM FIDELIDADE

Nosso mundo está em permanente transformação submetido a mudanças em pequena ou grande escala, imperceptíveis ou violentas e imprevisíveis. É um tempo de caos e de mudanças de paradigmas que gera expectativas e abre possibilidades de grandes transformações. Ao mesmo tempo a violência do contexto, do racismo, do sentimento de impotência diante da urgência dos desafios, a superabundância de informação, o desenvolvimento tecnológico, e um ativismo transbordante causam impacto em nossas vidas e ameaçam esgotar nossa energia. Diante dessa realidade, perguntamo-nos como alimentar nossa fidelidade à missão e a nossa consagração religiosa.

Para nos estimular, manter o rumo e recobrar energias, necessitamos de uma profunda experiência de fé arraigada no absoluto de Deus, presente em nossas vidas; sentimos a urgência de aprofundar nossa espiritualidade no seguimento de Jesus, ao mesmo tempo em que acompanhamos os empobrecidos e escutam-se seu clamor. A interpelação do Espírito transforma nossas vidas e faz com que sejamos reconhecidos/as por nossa paixão por Deus e por seu povo.

Não só temos que viver com uma profunda experiência de Deus em nossa vida cotidiana, mas temos que ser capazes também de acompanhar os outros na sua busca de Deus, conscientes de que as pessoas acolhem e desejam que compartilhem seu caminho espiritual e sejamos testemunhas da ternura de Deus num mundo de violência.

A fidelidade a Deus converte-nos em geradores de comunhão, tanto no interior de nossas comunidades como entre as culturas e nações.

OPTAMOS POR VIVER EM SOLIDARIEDADE

A situação de exclusão e pobreza em que vivem tantos homens e mulheres de nossos povos continua nos comovendo profundamente. Partilhando seu sofrimento, escutamos a voz de Deus. Num mundo que trata de esconder a presença dos empobrecidos, urge que desmascaremos os sistemas que continuam aumentando a brecha entre ricos e pobres e enfrentemos o pecado social do racismo.

Nossa renovada opção pelos pobres move-nos hoje a viver a solidariedade, como dimensão evangélica prioritária e ineludível. A necessidade, cada vez mais sentida, de forjar uma convivência baseada nos postulados da solidariedade universal, cósmica e ecológica constitui um sinal dos tempos. Em consequência, temos que nos perguntar em todas as nossas análises e em todas as nossas decisões: como isto afeta os pobres?

Ao assumir esta opção, sabemos que muitos irmãos e irmãs nossos nos precederam, entregando suas vidas. A memória de nossas mártires chama-nos à conversão, a adotar um estilo de vida simples e contracultural e a derrubar as fronteiras que impedem a justiça e a igualdade.

OPTAMOS PELA ESPERANÇA

Nas últimas décadas, fizemos grandes esforços para mudar as estruturas e transformar a situação existente. Muitos, talvez, tenhamos nos sentido defraudados e impotentes ao constatar que, não somente houve poucas mudanças, mas também os movimentos alternativos se desarticularam. Sabemos, entretanto, que somente a confiança fundamentada na promessa do Deus que escuta o clamor de seu povo e envia profetas para libertá-lo pode manter viva a esperança e ajudar-nos a prosseguir no caminho, entrando neste novo *Kairós*.

Estamos dispostos a reconstituir a esperança a partir de uma nova perspectiva, discernindo as vozes que se levantam às margens de nossa sociedade. Entre os excluídos aprendemos que é possível criar alternativas que surgem da organização comunitária. Com eles descobrimos que só podemos reconstruir a esperança se caminharmos juntos. O avanço da consciência teológica feminina nos trouxe uma nova dimensão da imagem de Deus. Nas organizações de mulheres, encontramos experiências de colaboração e aprendizagem mútua. Podemos facilitar a organização de redes de comunicação entre os pequenos grupos para que tenham um impacto mais amplo.

Os desejos e as buscas dos jovens são fonte de esperança. A juventude, portadora de valores que renovam a história, nos desafia a dialogar com ela sobre o sentido da vida e a descobrir juntos os caminhos de uma espiritualidade encarnada.

Para manter viva a esperança, temos que cultivar uma mística da resistência no amor e a não-violência que nos manterá no caminho, na *contracorrente* convencidos/as de que é possível forjar um projeto alternativo de sociedade.

AVANÇAMOS JUNTOS/AS

Ao concluir esta conferência, com a ajuda de Deus, arriscamo-nos a dar passos concretos.

NÓS NOS COMPROMETEMOS A CONTRIBUIR PARA A SOLIDARIEDADE GLOBAL entre as diferentes regiões de nosso continente:

- Intensificando a colaboração Norte-Sul.
- Compartilhando nossos recursos.
- Trabalhando para alcançar uma mudança estrutural.
- Combatendo o racismo.

NÓS NOS COMPROMETEMOS A DESENVOLVER UMA CONSCIÊNCIA COMUM

- Crescendo em abertura para aprender com os outros.
- Estudando junto as causas da pobreza e buscando soluções.
- Colaborando com outras organizações em assuntos de justiça, paz e integridade da criação, tais como o *perdão* da dívida externa, a supressão da pena de morte e a participação em movimentos em favor dos direitos da mulher.

NÓS NOS COMPROMETEMOS A INCREMENTAR NOSSA COMUNICAÇÃO

- Promovendo a interculturalidade.
- Criando espaços de intercâmbio de experiências e reflexão.
- Compartilhando informação a respeito de nossas preocupações, eventos, realizações, etc.
- Criando uma *instância*, permanente de reflexão e coordenação entre as quatro Conferências.
- Trabalhando com a juventude.

NÓS NOS COMPROMETEMOS A CRIAR REDES EM TORNO DE INTERESSES COMUNS

- Incentivando os intercâmbios teológicos entre nossas Conferências, incluindo teólogos afro-americanos e indígenas.
- Compartilhando perspectivas e esforços na busca da justiça, da paz e da integridade da criação.

A liberdade do Espírito, que gera nossa vida por imprevisíveis e fascinantes caminhos, nos dispõe a contribuir para seu deslumbramento, compartilhando com os pobres e excluídos, (dos quais grande parte são mulheres e jovens), nossa fidelidade, solidariedade e esperança.

25 de maio de 1999

Conferência de Religiosos do Canadá (CRC)
Confederação Latino-americana de Religiosos (CLAR)
Conferência Masculina de Superiores Maiores (CMSM)
Conferência Feminina de Superioras Maiores (LCWR)

REUNIMO-NOS PARA FORTALECER A COLABORAÇÃO ENTRE NOSSAS
CONFERÊNCIAS, APRENDER UNS COM OUTROS NO CONTEXTO DA
CONTRIBUIÇÃO DA VIDA RELIGIOSA COM A IGREJA, NUM MUNDO
QUE SOFRE MUDANÇAS, E PARA RENOVAR NOSSA ESPERANÇA E
ENCONTRAR NOVAS ENERGIAS PARA SEGUIR AVANÇANDO. COM
MENTE E CORAÇÃO ABERTOS, PERGUNTAMOS A NÓS MESMOS: "O
QUE NOS PEDE O ESPÍRITO NOS UMBRAIS DO TERCEIRO MILÊNIO"?

A Igreja Católica na América Latina na Aurora do Terceiro Milênio Desafios e Perspectivas

PE. AGENOR BRIGHENTI*

Caminhamos, a passos rápidos, para a virada do milênio, que já se anuncia desafiante. São muitas as transformações em curso, indicando que estamos prestes a celebrar, muito mais do que uma simples data significativa. Profundas transformações estão em curso, não só nas sociedades desenvolvidas que estão na era do "pós" — pós-industrializadas, pós-cristãs, pós-modernas, — mas também no terceiro mundo. Encontramo-nos todos diante de uma crise de civilização¹. Diante disso, já não podemos permanecer indiferentes, nem continuar sendo os mesmos, dando respostas a perguntas que ninguém mais faz. O momento presente é de perplexidade, de crise, de alento e desalento, de encanto e desencanto.

Ainda que a expressão se preste a muitas interpretações, até antagônicas, é inegável que estamos passando todos

por uma crise da modernidade. Mas, a grande pergunta que emerge em meio a tanta ambigüidade é se, efetivamente, a modernidade já concluiu o seu projeto. Ora, a ambigüidade e as tensões presentes no seio da denominada *pós-modernidade*, parecem indicar que não. Na verdade, a pós-modernidade está longe de constituir-se num movimento monolítico. No debate atual, pelo menos duas posturas, antagônicas, parecem encarnar duas hermenêuticas opostas e que já se perfilam em projetos históricos diferentes: a pós-modernidade entendida como *anti-modernidade* e materializada num movimento de desconstrução da razão científico-técnica e, a pós-modernidade, assumida como *"sobre-modernidade"*² num projeto de reimpostação e complementarização da razão ilustrada.

A crise da modernidade não afeta somente a sociedade secular. Como crise

* O autor é Doutor em Ciências Teológicas e Religiosas pela Universidade Católica de Lovaina e, atualmente, é professor de Teologia Sistemática no Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC) e na Universidade Pontifícia do México. Tem especialização em Pastoral Social pelo Instituto Teológico-Pastoral para América Latina (ITEPAL), do CELAM, do qual foi durante anos seu Diretor Acadêmico.

1. Cfr. L. BOFF, *Nova era: a civilização planetária*, Editora Ática, São Paulo 1994, p. 61.

2. Trata-se de um conceito recente, utilizado nos meios universitários do eixo belgo-francês, para expressar a compreensão da pós-modernidade como um movimento de continuidade e descontinuidade da modernidade, seja de ampliação de seus valores e teses, seja de correção de seus excessos, e não de ruptura ou de sua completa superação.

holística, não menos importante é seu impacto sobre o *religioso* e, conseqüentemente, sobre a teologia, sua forma reflexa e metodicamente controlada. Mais precisamente na esfera eclesial, correlacionado com a modernidade, está igualmente um evento de proporções imensuráveis — o Concílio Vaticano II — que, entre outros, quis ser expressão da reconciliação da Igreja com o mundo moderno, depois de cinco séculos de resistência. Hoje, duas diferentes hermenêuticas atestam que ele também está em crise, o que permite afirmar que, analogicamente à pós-modernidade, há igualmente um movimento de “*pós-vaticanidade*”.

E da mesma forma que, diante da crise da modernidade, a grande pergunta é se ela, de fato, concluiu o seu projeto, frente à “*crise da vaticanidade*”, a pergunta que se impõe é se o Concílio Vaticano II, realmente, já chegou ao seu ocaso. Ora, ainda que passados mais de 30 anos de sua realização, as tensões presentes em seu processo de recepção parecem indicar que não. A “*pós-vaticanidade*” está longe de configurar-se numa postura consensual. Analogicamente às duas posturas antagônicas

frente à pós-modernidade, diante da pós-vaticanidade, igualmente pelo menos duas posturas são hoje facilmente identificáveis: uma pós-vaticanidade entendida como “*anti-vaticanidade*” e que se materializa numa postura de desconstrução do “*mito Vaticano II*” e a pós-vaticanidade, concebida como “*sobre-vaticanidade*”, e que se propõe a uma “*segunda recepção*” ou a uma recontextualização da “*utopia Vaticano II*”.

Diante disso, como ficam as ciências na esfera secular e a teologia no âmbito do religioso? Igualmente em crise. A crise holística levou a uma crise dos paradigmas³ das ciências em geral, que afeta também a teologia.

Como se pode perceber, a questão é complexa e escapa à possibilidade de uma abordagem, aqui, ainda que breve, de todos os elementos implicados. O que nos propomos neste espaço é fazer, num **primeiro momento**, uma caracterização da pós-modernidade e, analogicamente, da pós-vaticanidade; num **segundo**, uma abordagem da experiência religiosa no contexto pós-moderno; e, num **terceiro**, tirar as conseqüências desta crise para a teologia na América Latina.

1. A IGREJA E A CRISE DA MODERNIDADE

1.1. Os indicadores da crise

É um fato palpável que o gigantesco projeto de *civilização moderna*, que começa com o Humanismo, desemboca na Primeira Ilustração e se abre para a Segunda Ilustração, passa por um

momento de transformação⁴. Entretanto, trata-se de uma mudança sintoma de um ocaso da modernidade ou de novas sínteses a partir dela? Abordemos isso a partir dos três principais componentes da modernidade: o

3. Para uma compreensão do termo “paradigma”, cfr. B. L. LEITE ARAÚJO, “Considerações sobre o termo ‘paradigma’”, in M. FABRI DOS ANJOS (Org.), *Teologia e novos paradigmas*, Soter-Loyola, São Paulo 1996, p. 15-33.

4. Para uma boa análise da modernidade sob o ponto de vista filosófico, cfr. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989; ver, também J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Desafío da pós-modernidade*, Paulinas, São Paulo 1996 (Tradução ao português de Euclides Martins Balancin, Original espanhol: *La intepelación de las Iglesias latinoamericanas a la Europa postmoderna y a las iglesias europeas*, Ediciones S.M., Madrid 1988).

humanismo, a primeira e a segunda ilustração⁵.

O humanismo

Numa sociedade em que "cidadão" se confundia com "cristão", o movimento humanista desencadeado pouco depois da virada do primeiro milênio com a volta aos clássicos no campo das letras e que teve no renascentismo (séc. XV-XVI) sua máxima expressão artística, quis ser um movimento de afirmação da identidade do ser humano⁶. É o início de um processo de secularização, marcado por uma maior estima das realidades terrestres.

Entretanto, como reação a uma sociedade subjugada ao regime de cristandade, o humanismo, como todo movimento social, não deixou de estar marcado pela ambigüidade: para afirmar o homem, ora se exaltava suas possibilidades, ora se negava a Deus. E não faltaram as radicalizações, tanto da teocracia como dos pensadores, em que os "direitos do homem" pareciam contrapor-se aos direitos de Deus. Exasperação máxima dos valores do humanismo é a poderosa síntese de Hegel, materializada na tese de Nietzsche, para quem só é possível afirmar o homem à condição de erradicar Deus⁷.

A primeira ilustração

Se o humanismo se caracteriza por um movimento de afirmação da identi-

dade do homem enquanto ser, a Primeira Ilustração quer ser um movimento de emancipação da razão. Apoiado sobre o sujeito individual e sua subjetividade, o século XVIII gesta o espaço próprio da razão crítica, que se plasma em tantas ciências quantos são os diferentes objetos de conhecimento que se vão constituindo e sua forma de abordá-los.

Mas, também aqui não esteve ausente a ambigüidade: ao lado da superação do conhecimento ingênuo e empírico, através da consolidação de métodos analíticos, não faltaram as exasperações da "deusa razão", orgulhosa de suas possibilidades. Se não fosse pouco a pretensão de objetividade total ou de apreensão da verdade absoluta (cientificismo), enveredou-se pelo beco-sem-saída da instrumentalização técnica da razão (razão tecnocrata)⁸. Os resultados estão aí: uma razão fria que desconhece as razões do coração e uma tecnificação crescente como alma de uma economia de rapinagem que pôs em perigo a viabilidade do planeta — da vida humana e de seus ecossistemas.

A segunda ilustração

Se a Primeira Ilustração quis ser a emancipação da razão crítica e do sujeito individual, a Segunda Ilustração, o movimento desencadeado pelos filósofos da práxis no século XIX, se caracteriza pela emancipação da razão prática e dos sujeitos sociais. Tomando distân-

5. Para uma abordagem mais completa da irrupção da modernidade e uma caracterização de seus principais componentes, remeto ao meu artigo *A contribuição do catolicismo social para a reconciliação da Igreja com o mundo moderno*, in *Medellín* 82 (1995)197-251.

6. Cfr. Herbert FREY, "Las raíces de la modernidad en la Edad Media", in *Revista Mexicana de Sociología* 4 (1991) 3-44, aqui 14-24. Ver, também, H. TUCHLE, "L'humanisme", Chap. II - Réforme et Contre-Réforme (1500-1715), in *Nouvelle Histoire de l'Église*, Tôme III, Ed. Seuil, Paris 1968, p. 43-54; K. KLEIN, *L'Âge de l'Humanisme*, Éd. des Deux-Mondes, Paris 1963.

7. A aplicação do ateísmo à antropologia dá origem ao "humanismo ateu", segundo a célebre expressão de H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945; ver, também, G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en al cultura postmoderna*, Barcelona 1986, p. 10-12.

8. Cfr. J. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, 2ª ed., Buenos Aires 1973.

cia de uma razão científica apoiada em princípios definidos *a priori*, a razão prática se propõe dar-se conta das condições materiais do conhecimento e da importância da práxis para o conhecimento e formulação da verdade. Concretamente, a Segunda Ilustração põe a questão dos "sujeitos", dos "lugares" e dos "interesses" inerentes a toda prática, incluída a prática teórica: a questão dos sujeitos rompe com a pretensão da objetividade total — todo ponto de vista é uma visão a partir de um ponto; a questão dos lugares rompe com a pretensão de universalismo — toda forma de conhecimento é regional; e, a questão dos interesses de toda prática leva a assumir e discutir a natureza e o valor das opções fundamentais inerentes à origem de toda reflexão. Há, aqui, como pano-de-fundo, a tomada de consciência do valor da história, uma das características essenciais do ser humano, que por ser tridimensional no tempo, o distingue radicalmente dos irracionais.

Entretanto, também a Segunda Ilustração não deixou de estar marcada por suas ambigüidades. Ao lado de dotar o ser humano da consciência de que ele, enquanto sujeito social, pode ser sujeito da história, não faltaram "revoluções" que não passaram de uma divinização da história. Como afirma Robert Menasse, "talvez o maior erro histórico do gênero humano foi a história", isto é, a fé na existência de uma história como um processo dotado de sentido, que acena para uma meta reconhecível e à qual podemos orientar nossos esforços. Se existe um "lixo da história", o primeiro que temos a fazer é jogar nesse lixo a nossa própria idéia de história⁹.

1.2. O fenômeno da pós-modernidade

A pós-modernidade como anti-modernidade

Como já aludimos, a pós-modernidade enquanto crítica da modernidade é uma postura concomitante à sua irrupção, precisamente dada a sua ambigüidade. Uma destas posturas críticas é a caracterização da pós-modernidade como anti-modernidade, ou seja, uma crítica, não simplesmente à exasperação dos valores da modernidade que continuariam valores, mas a seus pressupostos e teses, concebidos como antivalores.

A pós-modernidade como anti-modernidade é a destruição de todos os "mitos" da modernidade: do mito do progresso, de um futuro crescentemente melhor ou de um céu na terra; do mito da ciência e da técnica, que libertariam o ser humano de todos os jugos; do mito do compromisso ético e da política, que poriam fim à exclusão e resgatariam a cidadania; do mito da revolução, baseado numa "ideologia da história"; do mito do amor e da mulher, que nos libertariam de todo desejo reprimido, etc. Ora, de tudo isso, só restou o desencanto, que desconstrói os meta-relatos, incluído o religioso, e as ideologias, as cosmovisões ou a ilusão de uma ética universal. Só ficou o gosto amargo do presente, na total solidão do indivíduo triunfante, relegado ao pragmatismo do cotidiano. O caminho a seguir, não há outro senão o progressivo processo de diferenciação da sociedade e a conseqüente fragmentação em todos os campos; a completa autonomia da economia e da política, sobretudo em relação à ética e à religião; o prevalecimento da razão débil frente à razão técnica, ou seja, a experiência

9. Cfr. Robert MENASSE, "El mayor error histórico ha sido la "Historia", in Humboldt 117 (1996) p. 17. Sobre esta questão, ver também G. VATTIMO, *El fin del sentido emancipador de la historia*, Barcelona 1986.

emocional e pragmática dos indivíduos e as redes que constituem uns com os outros no espaço comunicacional.

A pós-modernidade como sobre-modernidade

A pós-modernidade como sobre-modernidade é a compreensão da modernidade a partir de seus valores, materializada numa postura de *reconstrução* de seu projeto, através de uma correção de seus excessos. Trata-se de um questionamento desde dentro, sem renunciar a ela. Para a sobre-modernidade, os valores postulados pela razão moderna — emancipação, liberdade, igualdade, ciência, democracia, etc., não foram substituídos ainda por nenhum outro projeto histórico viável e verdadeiramente alternativo. Para ela, o desencanto e a crítica à modernidade residem mais em suas promessas não cumpridas, do que nas injustiças denunciadas; nas soluções apresentadas, do que em sua análise e diagnóstico; na instrumentalização das ciências como segurança tecnocrática, do que na racionalidade científica; nos mitos alienantes, do que nas utopias e grandes ideais.

Para a sobre-modernidade é justa a crítica ao “mito do futuro”, baseado numa falsa concepção da história, mas é injusta sua substituição pelo “mito do presente”; ainda que a modernidade tenha posto a utopia humana no lugar de Deus, a anti-modernidade não tem o direito de colocar o pequeno burguês no lugar da utopia¹⁰; se o futuro é incerto,

falsa é igualmente a segurança posta no pragmatismo do cotidiano; é certo que a liberdade não pode sacrificar a verdade, mas esta não pode estar alicerçada na mera vontade subjetiva dos indivíduos¹¹; o mercado total, desvinculado da ética, é o exercício da lógica da exclusão; sem a consciência do primado da política e, portanto, da ética política — do bem comum, do interesse público, da democracia, como inverter as atuais tendências de uma sociedade abandonada à lei do mais forte? Não há autêntica diversidade e pluralismo sem respeito e estima pela alteridade. Sem referência à alteridade, se exasperam os particularismos étnicos, regionais e lingüísticos, e renascem os nacionalismos e os racismos ou a fragmentação do universo cultural numa multiplicidade de “novas tribos”¹².

Para a sobre-modernidade, a modernidade ainda não acabou o seu projeto. Ela é portadora de uma racionalidade e de conquistas irreversíveis, válidas em qualquer projeto alternativo que se apresentar.

1.3. Modernidade e vaticandade

O Concílio Vaticano II está estreitamente relacionado com a modernidade, enquanto é a expressão da reconciliação da Igreja com o mundo moderno, contra o qual ela havia lutado durante cinco séculos. Foi ele que superou, de vez, a mentalidade de cristandade reinante até então.

10. Cfr. W. SOMBART, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre moderno*, Alianza, 3ª ed. Madrid 1979.

11. Sobre a questão, ver Luis BICCA, “A subjetividade moderna: impasses e perspectivas”, in *Síntese Nova Fase* 60 (193) 9-34.

12. Mircea Eliade afirma que o grande acontecimento do século XX, mais importante que as grandes guerras e as grandes revoluções, foi a descoberta da diversidade das culturas, cfr. J. COMBLIN, “Evangelização e inculturação. Implicações pastorais”, in M. FABRI DOS ANJOS (org.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Vozes/Soter, Petrópolis 1995, p. 57-89, aqui, p. 57.

U
N
I
V
E
R
S
I
D
A
D
E
F
E
R
R
A
N
O
S

Contexto e eixo do Concílio

Para João XXIII, era preciso que, uma vez por todas, a Igreja superasse a postura dos “profetas de calamidades”, de cristãos que não vêem nada de “positivo e digno” de recuperar na sociedade moderna. No fundo, diz ele, estas pessoas não aceitam a história e nem tole-ram sua radical ambigüidade. Daí, no seu entender, um concílio que promo-vesse um “aggiornamento” da Igreja e sua reconciliação com o mundo moder-no. Não tinha sentido continuar comba-tendo valores como emancipação, liber-dade, democracia, fraternidade, se eles eram valores evangélicos. Era mais que hora de re-situar o lugar da Igreja no mundo: nem sobre, nem sob o mundo, mas precisamente inserida no seio da sociedade, numa atitude de diálogo, ser-viço e cooperação¹³.

E foi neste contexto de encanto frente ao mundo moderno, quando já se fa-ziam sentir as posturas de uma pós-mo-dernidade, que a Igreja “viu que tudo era bom”: o progresso, a técnica, as liber-dades de consciência e de religião, as ciências, o ateísmo dos chamados “ho-mens de boa-vontade”, o pluralismo po-lítico e social, etc. Em base a esta “recon-ciliação” com a modernidade, levou-se a cabo a “renovação” da Igreja desde sua dupla dimensão: *ad intra* (sua autocom-preensão) e *ad extra* (sua missão).

A crise da vaticanicidade

Não cabe aqui expor a lista das mu-danças operadas pelo Concílio no cam-po da eclesiologia, da teologia, da mis-siologia, da pastoral, mas, salvo algumas vozes fazendo eco na aula conciliar do

mundo pré-moderno, o Concílio Vatica-no II foi acolhido nos meios eclesiais e na opinião pública ilustrada com júbilo quase eufórico. Naquele momento, não se tinham presentes as dificuldades que se iria enfrentar para levá-lo à prática, desde a batalha na sua interpretação até as conseqüências da postura de diálogo e serviço em relação ao mundo de hoje. Passadas três décadas daquele verdadei-ro “*Kairós*”, o fato é que, analogicamente à crise da modernidade, há uma crise da vaticanicidade. Uma crise em forma de tensão entre diversas posturas, entre elas, uma que vê o Concílio como uma espé-cie de “maio de 1968”¹⁴, que denomina-mos “anti-vaticanicidade”, e outra que o julga, à medida que o tempo passa, cada vez mais pertinente e relevante para o mundo de hoje, ainda que necessite de uma recontextualização. A esta postura denominamos “sobre-vaticanicidade”.

A pós-vaticanicidade como anti-vaticanicidade

A pós-vaticanicidade como anti-vatica-nidade se caracteriza por um desencanto pela vaticanicidade. Para a anti-vaticani-dade é quase uma ironia histórica que o Concílio Vaticano II tenha começado a desenvolver sua teologia dos “sinais dos tempos” na euforia do desenvolvimen-tismo e das possibilidades ilimitadas da técnica, num momento em que os intér-pretas mais críticos da época, desde há muito, já haviam posto à luz do dia a dialética negativa da modernidade.

Por isso, ainda que tarde, para a anti-vaticanicidade é preciso denunciar o “mi-to Vaticano II”¹⁵. Prova disso são seus ideais acenados e suas expectativas des-

13. Cfr. I. CAMACHO, *Cien años de doctrina social de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1991, p. 17-21.

14. Alusão ao romantismo do movimento de estudantes de Paris, uma mescla de Marx e Rousseau.

15. Cfr. D. MENOZZI, “L’opposition au Concile (1966-1984)”, in G. ALBERIGO-J. P. JOSSUA (orgs.), *La réception de Vatican II*, Ed. du Cerf, Paris 1985, p. 429-457.

pertadas não realizadas. Vaticano II projetou uma Igreja mais sinal do que poder; entretanto, os homens de hoje fazem pouco caso dos sinais e só se inclinam diante da força e da manipulação. Vaticano II idealizou uma Igreja servidora da utopia do Reino, transformadora da ordem atual numa fraternidade universal baseada na justiça, mas, diante do parco impacto de sua ação na sociedade, os homens de hoje pensam que não só a Igreja, mas que o próprio Evangelho não tem utopia e, o que é pior, que a Igreja nem mesmo crê, simplesmente utiliza um possível Deus em benefício próprio. Vaticano II se propôs a dialogar com o homem moderno, mas como dialogar com ele se sua negação do absoluto ataca a essência da própria Igreja? O Concílio se propôs o respeito pela diversidade; entretanto, como respeitá-la se todo diferente esconde um herege ou inimigo? Vaticano II quis ser uma "Igreja dos pobres", mas como se proteger dos poderes deste mundo sem ser ela também poderosa? Vaticano II se disse respeitoso do direito de liberdade religiosa; entretanto, como levar esse direito à prática sem expor a Igreja a uma condição de debilidade frente às demais religiões?

A pós-vaticanicidade como sobre-vaticanicidade

Para a sobre-vaticanicidade, a anti-vaticanicidade é o que se poderia chamar de "involução eclesial"¹⁶: o retorno ao projeto de neocristandade, apoiada num no-

vo paradigma neo-romântico de sociedade. Trata-se de uma 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 substituiu a eclesiologia. Daí que a Igreja não erra, não peca ou não pode sofrer crises institucionais. E caso elas se apresentem, se lhes nega a existência, pois são indignas de seu caráter divino.

Ora, para a sobre-vaticanicidade, nem tudo é caduco no Vaticano II, ao contrário, suas intuições fundamentais e seus princípios orientadores continuam pertinentes e relevantes para a época atual. Como afirma o Papa João Paulo II em *Tertio Millennio Adveniente*, o Concílio é um verdadeiro advento para o terceiro milênio. O que é preciso fazer hoje, segundo esta postura, é recontextualizá-lo aos tempos de pós-modernidade ou re-situá-lo na conjuntura atual em vista de uma segunda recepção, passível de provocar um re-encanto com sua utopia original¹⁷.

Para a sobre-vaticanicidade, levar a cabo a postura da anti-vaticanicidade seria provocar uma ruptura na missão evangelizadora atual da Igreja, tornando-a novamente incapaz de dialogar com o mundo moderno. Ora, uma autêntica evangelização exige a razão dialógica, que rompe com a lógica linear do terceiro excluído. O contrário e o an-

16. Cfr. J.-I. GONZÁLEZ FAUS, "El meollo de la involución eclesial", in *Razón y Fe* 220 (1989) nn. 1089/90, 67-84; F. CARTAXO ROLIM, "Neoconservadorismo eclesiástico e uma estratégia política", in *REB* 49 (1989) 259-281; P. LADRIÈRE-R. LUNEAU (dir.), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Le Centurion, Paris 1987, p. 161-178; J. B. LIBÂNIO, *A volta à grande disciplina*, Col. Teologia e evangelização, n. 4. Ed. Loyola, São Paulo 1984.

17. Cfr. H. J. POTTMEYER, "Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile", in G. ALBERIGO-J.P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, Ed. Du Cerf, Paris 1985; L. de VAUCELLES, "Les mutations de l'environnement sociétairé du catholicisme durant la période post-conciliaire", in *id.*, *ibid.*; J.-B. LIBÂNIO, "O Concílio Vaticano II e a modernidade", in *Medellín* 86 (1996), 35-67; C. PALÁCIO, "O legado da "Gaudium et Spes". Riscos e exigências de uma nova "condição cristã", in *Perspectiva Teológica* 73 (1995) 333-353.

ESTRUTURA

tagônico não são negação do real, mas manifestação de sua pluridimensionalidade¹⁸. É um engano pensar que com a uniformização das doutrinas e da linguagem se conseguirá revitalizar o cristianismo¹⁹. Tais estratégias só confirmam a cultura do desencanto, da resignação e da desesperança. Num mundo cada vez mais plural, só uma Igreja e uma teologia plural poderão re-inventar o laço que liga e religa 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 sagrado.

Na perspectiva aberta pelo Concílio, para a sobre-vaticanidade, é preciso continuar repensando a relação do ser

humano com a verdade e a veracidade, para poder testemunhar uma verdade menos epistemológica e mais ontológica e existencial. Como recordava Paulo VI em *Evangelii Nuntiandi*, "os homens de hoje escutam mais as testemunhas que os mestres, e se escutam os mestres é porque são testemunhas" (n.41). Assim, o testemunho de uma "Igreja dos pobres para ser a Igreja de todos", como sonhava João XXIII²⁰, se constitui hoje mais que nunca no critério de universalidade e de credibilidade do cristianismo. A questão dos pobres não pode reduzir-se a uma espécie de "sentimento preferencial", numa opção estéril, sem conseqüências para o ser e a ação da Igreja. Ela pertence à normatividade do próprio Evangelho.

2. A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NO CONTEXTO DA PÓS-MODERNIDADE

Tradicionalmente se costumava dizer que a América Latina, como um todo, estava protegida do risco da secularização, tão presente nos países desenvolvidos, pois sua cultura estava apoiada sobre um "substrato católico", como afirma Puebla. Parecia que a forte religiosidade do povo era um antídoto suficientemente poderoso frente aos impactos da modernidade. Hoje, porém, o quadro religioso no Continente é outro. Há profundas mudanças em curso, também no âmbito do religioso, seja uma diversificação religiosa, fruto da crescente fragmentação em todos os campos, seja a emergência de uma experiência religiosa difusa, que subverte os conceitos convencionais de religião.

Sem espaço, aqui, para uma tipificação do fenômeno religioso no contexto latino-americano atual, caracterizemos pelo menos essa experiência religiosa difusa, colocando à tona os elementos característicos daquilo que se poderia chamar de "experiência religiosa pós-moderna", para, na seqüência, analisá-los e fazer emergir daí os desafios às religiões institucionais, em particular, ao catolicismo.

2.1. A religiosidade no universo pós-moderno: o caso da *New Age*

Ao lado da crescente fragmentação da experiência religiosa, não só no terreno evangélico-pentecostal, mas também no interior do catolicismo, irrompeu uma

18. Cfr. F. L. COUTO TEIXEIRA, "O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural", in *Perspectiva Teológica* 71 (1995) 83-101.

19. Cfr. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988.

20. Expressão evocada por João XXIII antes do Concílio na Radio-mensagem de 11 de set. de 1962 e retomada pelo Cardeal Suenens durante o mesmo, com o respaldo dos cardeais Lercaro e Montini, cfr. M. MACGRATH, "Présentation de la Constitution L'Eglise dans le monde de ce temps", in *Vatican II, tome III, Commentaires*, Les Ed. du Cerf, Paris 1967, p. 25-30, aqui, p. 26, nota 8.

forma desconcertante de religiosidade, que é produto da complexidade de nossos tempos. Ela é a principal responsável pelo denominado "retorno do sagrado", mas que, na verdade, na medida em que não ultrapassa a esfera da imanência, é mais um "retorno do religioso" do que do sagrado. Trata-se de um fenômeno estranho, de uma religiosidade que emerge do mundo secularizado, tributário do cristianismo, de religiões orientais. Embora oriunda do Ocidente e tributária do cristianismo, ela é o resultado da confluência de influências religiosas do Oriente, de enfoques humanísticos de inspiração ecológica e de elementos oriundos da astrologia e de outras expressões esotéricas.

Uma de suas expressões mais fortes deste tipo de experiência religiosa é a *New Age* ou a Nova Era que, num tempo relativamente curto, se difundiu em muitas partes do mundo, sobretudo nos EE.UU. e na Europa. Mas, sua presença já é sensível e influente também na América Latina e em nosso país.

Origens. O conceito de New Age ou *era de aquário* foi introduzido na metade de nosso século por Paul Le Court (1861-1934)²¹. O movimento religioso como tal nasceu na Califórnia na década de 60, através de Michael Murphy e Richard Price, denominado *Potencial Humano*²². Marilyn Ferguson, considerada a principal representante do movimento na atualidade, o denomina *Conspiração de Aquário*²³. Para Michel Fuss, a New Age é o resultado da confluência de quatro elementos: reli-

gião judaico-cristã, o processo de secularismo, o gnosticismo e religiões orientais²⁴. Concretamente, ela é reflexo da denominada "crise da modernidade", no sentido do fracasso das utopias, da razão técnica-instrumental, da economia de rapinagem que pôs em perigo o planeta, e da anemia espiritual de nosso tempo. Os principais precursores e representantes são Emmanuel Swedenborg (1688-1772), Rudolf Steiner (1861-1925), Alice Bailey (1880-1949) e Marilyn Ferguson (1938).

Público e produção. O público ou adeptos da *New Age* abrange um horizonte heterogêneo que vai desde professores universitários, passando pelas classes médias e atingindo pessoas simples do povo, tanto do cotidiano urbano como do rural. Trata-se de pessoas, geralmente ligadas a religiões ou grupos religiosos, que aderem a uma espécie de sincretismo religioso. A difusão se faz, sobretudo através da utilização dos meios de comunicação social pela oferta de uma ampla e variada produção bibliográfica, discográfica e iconográfica.

Características. Não é o caso, aqui, de descrever este fenômeno religioso como tal. A literatura neste particular é hoje abundante²⁵. Apontemos, entretanto, suas principais características. Em primeiro lugar, é preciso mencionar que a *New Age* não oferece consistência teórica, um sistema de vida ou um todo doutrinal orgânico. Embora buscando unificar a maneira de ser, de pensar e de agir do ser humano e integrar a fragmentação religiosa

21. P. Le Court publicou em 1937 o livro "A era de Aquário", no qual profetizava o retorno de uma reencarnação de Cristo para o ano 2000.

22. Cfr. R. BERZOSA, *Nueva Era y Cristianismo: entre el diálogo y la ruptura*, BAC, Madrid 1995, p. 72-73.

23. Cfr. M. FERGUSON, *La conspiración de Acuario*, Barcelona 1985.

24. Cfr. M. FUSSE, "New Age: o supermercado espiritual", in *Communio* 13 (1991) 228-230.

25. Para uma visão geral dos aspectos básicos da New Age, ver: G. DANNELS, Carta Pastoral "Cristo o el Acuario", in *Iglesia, Pueblos y Culturas* 29 (1993); B. FRANCK, *Diccionario de la Nueva Era*, Ed. Verbo Divino, Estella 1994; M. GARCÍA, *La Nueva Era. New Age*, Colección Ultreya 44, Ed. Trípode, 1993; J.J. GIL-NISTAL, *New Age: una religiosidad desconcertante*, Ed. Herder, Barcelona 1994; W. MARTÍN, *La Nueva Era*, Ed. Betânia, Minneapolis 1991.

da pós-modernidade, a *New Age* não pretende ser uma religião institucional, nem impor a seus adeptos e simpatizantes um código ético ou normativo de comportamento. Constitui-se numa religião sem deus, sem templo e sem normas. Contrariamente ao moderno, fundado sobre a razão e, especialmente, sobre a racionalidade técnica-instrumental, a *New Age* está centrada sobre a sensibilidade e o afeto, sobre a integração do espiritual e do material, e sobre a iluminação da inteligência (gnosticismo). Sua concepção de deus está longe do Deus de Jesus Cristo e muito próximo de uma espécie de panteísmo, uma holística presença divina que permeia todo o real e faz do ser humano parte da realidade e da manifestação divina. No plano existencial, se caracteriza por uma busca de intensa harmonia e felicidade, por uma libertação de si mesmo, com cunho fortemente individualista, embora, paradoxalmente, busque estabelecer uma sintonia com os outros e com a natureza, criando redes energéticas. Sociologicamente, a *New Age* não é uma religião, e nem muito menos quer ser um sistema religioso em contraposição às religiões, como foram historicamente o judaísmo, o cristianismo e o islamismo na era zodiacal de Peixes. A *New Age* se insere na era de Aquário, um tempo de paz, harmonia e felicidade, no âmbito pessoal e interpessoal, entre os povos das diferentes culturas e entre as religiões.

Os pilares da New Age. Por não querer constituir-se num sistema religioso ou numa religião institucionalizada e codificada, é que a *New Age* se caracteriza por uma experiência religiosa difusa. Deliberadamente ela quer ser uma alternativa ao público cansado das exigências de efi-

cácia e rigor da modernidade e frustrado por ela em relação a muitas de suas principais utopias, às macro-interpretações, enfim, uma alternativa às religiões institucionais burocratizadas e prisioneiras de seus rígidos códigos morais. Em resumo, a *New Age* se constrói sobre quatro pilares: — a fundamentação em um outro paradigma científico, alternativo ao da modernidade; — uma nova psicologia; — um referencial astrológico; — e, uma abertura às milenares religiões orientais. Com estes componentes, a *New Age* se abre ao panteísmo, à reencarnação e à comunicação com os mortos; privilegia uma visão holística da realidade, inspirado numa gnose, isto é, num conhecimento oculto (mito), reservado aos iniciados, que dá a chave para a relação com o divino e a superação da ignorância sobre a divindade; e se inscreve no universo da medicina alternativa, do meio ambiente e consciência ecológica, dos objetos voadores não-identificados e extraterrestres, da astrologia e esoterismo de várias índoles, do tarô, das cartas e búzios, etc. Com isso, busca situar o ser humano dentro do universo, não de forma fragmentária ou justaposta, mas integrada.

2.2. Elementos para uma análise compreensiva da experiência religiosa pós-moderna

Tendo caracterizado, em grandes pinceladas, os elementos que compõem aquilo que se poderia chamar de “experiência religiosa pós-moderna”, tratemos agora de fazer emergir algumas chaves de interpretação do fenômeno religioso no contexto da pós-modernidade. Pelo menos seis elementos poderiam ser evocados num esforço de leitura sociológica e teológica do fenômeno²⁶.

26. Para uma análise do fenômeno, ver J. M. MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Ed. Verbo divino, Navarra 1994, aqui p. 151-163; A. N. TERRIN, “Despertar religioso: nuevas formas de religiosidad”, in *Selecciones de Teología* 126 (1993) 127-137; J. GARCÍA HERNANDO, *Pluralismo religioso*, Studium, Madrid 1981, 2 vols.; M. FABRI DOS ANJOS (org), *Experiência religiosa. Risco ou aventura*, SOTER-Paulinas, São Paulo 1998.

O esotérico como recuperação do simbólico

Uma das principais características da religiosidade moderna é seu caráter esotérico, afirmando a presença do sagrado como princípio unificador, à margem das religiões institucionalizadas. Segundo certos analistas, ela é fruto de um mal-estar cultural, fruto do esgotamento dos princípios do modelo do "racionalismo dedutivo", em seus três traços característicos: a objetivação, o causalismo lógico e a generalização abstrata. Em contraposição a esta trilogia, o modelo esotérico oferece subjetivação, singularização e participação, colocando-se como princípio unificador último que une e engloba o ser humano, Deus e a natureza.

Como um dos traços característicos da modernidade religiosa e de sua configuração atual, na realidade, o esoterismo é o indicador de um problema sócio-cultural mais profundo: a anemia espiritual de nosso tempo. Por isso, o rechaço às religiões institucionalizadas, contaminadas por esta modernidade positivista e quantificadora, que nega o simbólico²⁷.

A sacramentalização do cotidiano como recolocação da transcendência

A religiosidade pós-moderna parece caracterizar-se por uma expansão do religioso e um retrocesso do sagrado, na medida em que a experiência da transcendência é situada mais no nível do cotidiano do que numa cosmovisão religiosa unificadora. Há uma dissolução do sagrado nos diversos domínios do humano. O âmbito secular, mais que o expressamente transcendente, aparece hoje como lugar de encontro com o sagrado.

Ora, com isso, as religiões institucionalizadas perdem, não só o monopólio cosmovisional, como o próprio monopólio do religioso. A religião deixa de ser uma realidade em mãos das instituições oficiais e passa a ser um negócio que circula livremente nos mercados seculares. Com isso, a religião institucionalizada é relativizada, na medida em que o indivíduo ou o pequeno grupo pesa mais do que a instituição na hora de definir a maneira concreta de crer. Nesta perspectiva, seria desnecessária uma instituição religiosa que organize no sagrado para uma sociedade mais ampla.

A emoção na religião como rejeição ao sufocamento do sentimento

Uma das características da religiosidade pós-moderna é o predomínio do emocional. A religiosidade aparece como uma experiência emocional do sagrado, numa forma de rechaço à unilateralidade da razão funcional e às religiões institucionalizadas, que sufocaram e domesticaram o emocional, desviando-o para o ético. A experiência religiosa pós-moderna valoriza o que toca o sentimento. Para ela, a religião institucionalizada intelectualizou excessivamente o religioso, mediante formulações, explicações teológicas, dogmáticas, etc. Daí o primado do emocional, capaz de estabelecer um contraponto frente ao emaranhado de ritualizações, burocracia e fórmulas estereotipadas das religiões institucionalizadas. Busca-se recuperar a experiência do sagrado pelo contato imediato com o divino, sem as inumeráveis barreiras e mediações da autoridade institucional.

27. Cfr. F. CHAMPION, "Religieux flotant, éclectisme et syncretismes", in J. DELUMEAU (ed.), *Le fait religieux*, Fayard, Paris 1993, 741-772, aqui p. 752.

A salvação como realização pessoal

Na experiência religiosa pós-moderna, se constata uma reviravolta com relação ao ponto de referência da salvação prometida e trabalhada pelas religiões institucionalizadas. A salvação aponta, não tanto para uma missão ou uma ação transformadora da sociedade, mas para a realização pessoal²⁸. Não se descartam, a priori, as transformações em torno ao social, mas a primazia é ao "eu pessoal" e à comunidade, condição para o resto. Daí a centralização da religiosidade na situação do indivíduo, basicamente em sua situação interior: busca de identidade, equilíbrio psíquico, libertação de medos e sentimentos de culpa, desconfianças e incapacidades de relação com os demais, etc. Em outras palavras, a experiência religiosa pós-moderna desloca a religiosidade para a situação corporal, a busca de saúde, do bem estar corporal, inclusive material. Trata-se de uma salvação individualizada, temporal, terrestre e concreta.

A espiritualização da ciência como cientificação da religião

A modernidade operou uma ruptura entre ciência e religião, razão e revelação, com a pretensão de libertar-se do jugo da opinião e da autoridade, ou da denominada "tirania da tradição". Em contrapartida, a pós-modernidade quer reverter este quadro. Para isso, a ciência já não pode autocompreender-se como uma visão objetivista, parcial e fragmentada da realidade. Ela é antes uma experiência da verdade sobre o sentido do mundo e do ser humano, em que se dão as mãos ciência e religião, pela aproximação da cosmologia e da antropologia.

Em última análise, diante do dualismo reinante, o que a religiosidade pós-moderna busca é oferecer um monismo em que o universo inteiro, a totalidade do que existe, seja em última análise, de natureza espiritual. Daí as novas cosmofias, em que ser humano e cosmos são apresentados como inseparáveis, o universo como vivente, em outras palavras, divino. Nesta visão, a transcendência não estaria separada da realidade material, mas atravessaria toda a realidade. Na expressão de R. Panikar, é o amanhecer de uma nova época, a cosmoteândrica, na qual a vivência do divino seria tão natural como a percepção das dimensões materiais e antropológicas. É a tendência a uma cosmovisão globalizante ou a uma cosmofia ecológica, em que uma nova consciência emerge com o novo paradigma, ou seja, a captação do divino presente em toda a realidade.

A identidade do indivíduo como unidade com tudo o que o rodeia

A religiosidade pós-moderna pretende ser o elo que religa o indivíduo com tudo o que o rodeia. Superando a separação tradicional do humano e do divino, busca viver o divino presente em tudo e desenvolver uma consciência unificadora geral e global. É o contraponto ao mal-estar diante da modernidade, que separa conscientemente o ser humano da natureza, rompe e dissolve as relações humanas e marca um processo de atomizações de caráter social, político, cultural, racional, etc. Com isso, busca-se alcançar a consciência da universalidade pelos caminhos da superação das oposições e não por sua negação, na postulação de uma unidade para

28. Cfr. R. CAMPICHE ET ALII, "Individualisation du croire et recomposition de la religion", in *Archives de Sciences sociales des Religions* 81 (1993) 117-131. Ver, também, CNBB, *A missão e ministérios dos leigos e leigas cristãos*, Estudos da CNBB 77, Paulus 1998, São Paulo, p. 25-27.

além das separações operadas pela modernidade.

2.3. Desafios da religiosidade pós-moderna às religiões institucionais, em particular ao catolicismo

Para a religiosidade pós-moderna, em particular à *New Age*, o cristianismo está ultrapassado e fadado a desaparecer. Ele pertence à Era de Peixe, de Jesus Cristo e, agora, estamos em plena Era de Aquário, do Espírito, que supera definitivamente a era anterior. Ora, isso não deixa de ser uma questão pertinente: estariam as Igrejas cristãs institucionais, em particular o catolicismo, obrigadas a uma reconstrução do cristianismo, capaz de recuperar sua força inovadora e renovadora, ou estão fadadas a desaparecer²⁹? A pergunta é séria, pois, em maior ou em menor medida, há de se reconhecer uma espécie de "cisma branco" entre os fiéis cristãos e suas respectivas Igrejas, na medida em que já não são as instituições religiosas que definem o que crer e como crer, mas cada um segundo suas necessidades imediatas e interesses. Há uma indiferença crescente frente à "doutrina de sempre" e o aparecimento de uma religiosidade que se constitui, senão à margem do cristianismo, mas pelo menos fora da regulação ortodoxa institucional.

Deste quadro inquietante, poderíamos fazer emergir alguns desafios.

O relativismo religioso

O fato. Como vimos, uma das características da religiosidade pós-moderna é o relativismo religioso, que proclama o direito de cada um ter sua própria crença, baseado em dois princípios: não há uma única verdade, mas várias; e, não

há uma única forma de vida religiosa, mas uma pluralidade. Em consequência, acentua-se a experiência pessoal, numa sorte de misticismo superecumênico, livre da submissão das instituições. Estamos diante da emergência de "comunidades emocionais", alicerçadas na experiência espiritual ao redor de um líder, mas que tampouco exerce um papel organizador e controlador de um espaço religioso. Trata-se de uma espécie de "igreja invisível", em que há uma grande dificuldade em crer com os outros e no mesmo que os outros crêem. Daí a provisoriedade das representações das crenças. Elas são relativas ao momento em que se vive e aos problemas que se busca resolver. Com isso, se estabelece uma situação de oferta e demanda de produtos religiosos, em que o crente se situa no "mercado religioso", como comprador e consumidor. Ele elege e consome os produtos em oferta, de acordo com as necessidades do momento.

O desafio. Sem dúvida, esta realidade constitui-se num desafio para o catolicismo. A solução seria também entrar na disputa do mercado, através da desinstitucionalização da Igreja, da flexibilização dogmática, do inclusivismo religioso ou da tolerância de um sincretismo religioso? Ou, num outro extremo, o mais adequado seria promover uma redogmatização da religião e um reforçamento da instituição e da identidade da Igreja? Ou haveria uma posição intermediária, uma atitude menos desqualificadora?

A busca da experiência pessoal do sagrado

O fato. Outra característica típica da religiosidade da pós-modernidade é to-

29. Cfr. D. HERVIEU-F. CHAMPION, "Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité", in Centre T. Moro, *Christianisme et modernité*, Cerf, Paris 1990. Ver, também, H. Cox, *La religión en la ciudad secular*, Sal Terrae, Santander 1985.

mar a afetividade como o critério de verificação da autenticidade, profundidade e verdade do experimentado. O acesso a Deus se dá através do emocional. Rejeita-se a experiência regrada, sobretudo mediante ritos e atos válidos por si mesmos (*ex opere operato*). Sem experiência pessoal íntima, não há experiência do sagrado.

O desafio. Ora, esta religião do coração e da interioridade também interpele o catolicismo, no sentido de uma Igreja menos racional, com espaços para uma possível experiência mais sensível do divino. A religião do coração tem muito a dizer a um catolicismo pouco personalizado, com escassa experiência pessoal interior, feito de ritos e práticas muitas vezes vazias, sem alma, sem convencimento. A Igreja carece de mestres espirituais, que tenham eles próprios experimentado o que aconselham, capazes de fazer a síntese entre a experiência de Deus e a solidariedade com os irmãos. Sem dúvida, é preciso tecer laços interpessoais, desburocratizar as relações e acercar os ritos do mistério, em celebrações mais aconchegantes.

Responder à vocação de infundir esperança

O fato. O cristianismo é visto como uma religião que não responde aos desafios atuais: não tem consciência ecológico-planetária e carece de sensibilidade para fazer proposições mais cosmoteândricas, em que o divino, naturalmente, transpasse toda a realidade. O evangelho está desprovido de utopias relevantes para a civilização emergente e é incapaz de dar sentido às novas realidades.

O desafio. Por um lado, é preciso reconhecer que, em sua versão moderna, o cristianismo opacou a utopia do Reino de Deus, tornando-se quase incapaz de dar esperança em meio à atual crise civi-

lizacional. Ora, é preciso recuperar o cristianismo enquanto religião semita, resgatar seu lado oriental e elaborar uma nova versão, mais bíblica e menos racional. Por outro lado, o cristianismo tem um papel profético a desempenhar no contexto religioso da pós-modernidade. Ele precisa mostrar, pela força do testemunho, que respostas puramente interiorizantes, espiritualizantes, fundamentalistas e emocionais são um escapismo religioso. Uma autêntica experiência religiosa deve perpassar toda a vida, em vista da realização plena do ser humano. O cristianismo precisa fazer ver que a religião, ou ela é libertadora ou não é religião verdadeira, digna do ser humano.

Uma compreensão mais profunda da revelação

O fato. Com a experiência religiosa pós-moderna, o Oriente invadiu o Ocidente. E não é de hoje a fascinação por uma religiosidade mais flexível dogmaticamente, carregada de mística, de busca pessoal respeitosa do mistério inefável, favorecedora da experiência interior. Soma-se a isso, a menor tendência à burocratização e ao jurídico, tão fortes nas Igrejas cristãs, heranças greco-romanas.

O desafio. Surge daí o gigantesco desafio de uma nova síntese compreensiva da fé cristã, de uma nova teologia, ou seja, de um modo mais profundo de compreender a revelação, a divindade, a singularidade cristã, a presença de Deus no mundo, etc. O diálogo com as grandes religiões e, na América Latina, em particular com as teologias índias, pode ajudar o catolicismo a compreender-se melhor e tornar-se mais universal. Na atualidade, o cristianismo encontra-se seqüestrado pela cultura ocidental, que tem a tendência a crer-se normativa na compreensão e explicitação dos dogmas da fé cristã.

Renunciar à falsa segurança do fundamentalismo

O fato. Diante do novo, em meio à crise, frente a uma religiosidade sincrética e difusa, a tentação das religiões institucionais pode ser a reação neo-integrista: apegar-se à tradição e querer uma identidade religiosa clara, sem componendas sincretistas³⁰. Hoje, há um fundamentalismo e um integrismo tanto no seio do judaísmo e do islamismo como do cristianismo.

O desafio. É preciso audácia e espírito de risco para não cair na tentação de falsas seguranças como são o emocionalismo, o espiritualismo e, sobretudo, o

fundamentalismo. O limite do fundamentalismo é o de fechar-se à história, o de dar as costas à realidade que se vive. Foge-se dos problemas de hoje, em nome de uma fidelidade ao passado. Ora, o cristianismo fundamentalista não é fiel à essência do cristianismo, que se funda no dinamismo do mistério da Encarnação. Para salvaguardar sua originalidade, ele precisa mudar constantemente, adaptando-se às novas condições culturais. O fundamentalismo é um a-historicismo, a busca de segurança num passado irreal, inexistente, mas que se apresenta como claro e seguro, quando não passa de uma mentira, de um erro histórico.

3. A INTELIGÊNCIA DA FÉ NUM CONTEXTO DE PÓS-MODERNIDADE

3.1. A teologia num contexto de pós-modernidade e pós-vaticanicidade

Já se fez referência que a crise da modernidade, enquanto põe em crise os paradigmas das ciências em geral, afeta igualmente a teologia. É do conhecimento de todos que as teologias modernas, tanto aquelas que se articularam a partir das perguntas formuladas pela Primeira Ilustração, como as que se propuseram responder às questões postas pela Segunda Ilustração, passam por um momento de perplexidade. O momento atual questiona as bases metodológicas, tanto das "teologias do genitivo", inclusive da teologia da libertação, que acusam uma recepção da Segunda Ilustração, bem como da teologia transcendental e personalista, receptora da Primeira Ilustração. A pós-modernidade e, em seu seio, a pós-vaticanicidade, lança perguntas, não só em relação ao método destas teologias, mas também às suas episte-

mologias, ou seja, à filosofia do método e suas opções fundamentais.

3.2. A teologia num contexto de anti-modernidade e anti-vaticanicidade

Para a anti-vaticanicidade, diante da necessidade de rechaçar em bloco os ideais da modernidade, nada mais oportuno que recorrer ao caráter de uma teologia que já o fez durante o século XIX — a teologia apologética. Ora, diante da afirmação do homem moderno através da negação de Deus, foi precisamente esta teologia que tomou a defesa católica de Deus frente à idolatria do homem. Se o sonho da razão tecno-científica acabou num pesadelo, tão terrível quanto Auschwitz ou Bósnia, o catolicismo do século XIX tinha razão quando se opôs ao projeto ilustrado. Deus ganhou a revanche. A "ideologia" da secularização, do mundo leigo e dos meta-relatos da emancipação dos indivíduos e dos povos

30. A procura ansiosa pela identidade leva ao fundamentalismo, cfr. J. COMBLIN, "Evangelização e inculturação. Implicações pastorais", in M. FABRI DOS ANJOS (ORG), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Vozes/Petrópolis 1995, p. 57-89, aqui p. 64.

C
O
N
V
E
R
S
I
O
E
S
C
R
I
T
A

resultaram, pois, pura ilusão e, pior ainda, um engano diante da única e verdadeira condição humana que é a de ser servo de Deus³¹.

Daí que, para a teologia da anti-vaticanicidade, a Revelação se postula como a única possibilidade de plenitude do humano, argumento válido tanto na ordem pessoal como social, na moral como no conhecimento. A fé se constitui num horizonte cultural inapelável e, em conseqüência, a Igreja é a única instituição garante dessa ordem social de acordo com a vontade divina. Por isso, é um imperativo rechaçar a moral autônoma postulada pela modernidade e recuperar a afirmação da moral cristã, que deve converter-se em princípio sociológico e cultural, avalizadora da ordem social. Como também é uma exigência da fé posturas pastorais que evidenciem a importância e a urgência da recuperação dos espaços públicos de decisão, de poder e de produção de cultura, para fazer deles dignas formas de anúncio da verdade que salva.

Assim, a teologia precisa ser a estrutura teórica de reivindicação da fé num mundo hostil a Deus; a fiel servidora do dado revelado que busca transmitir a ortodoxia da fé, mais que chegar a interpretações e experiências a partir da reflexão sobre conteúdos da revelação. A função da teologia é a de transmitir intacto o mistério da fé e dar sinais exter-

nos que justifiquem sua significação para o mundo.

3.3. A teologia num contexto de sobre-modernidade e sobre-vaticanicidade

A sobre-vaticanicidade reconhece que os paradigmas teológicos que se articularam a partir da modernidade estão em crise³². É evidente que a crise da civilização ocidental afeta o conjunto da teologia, a saber: sua articulação teórica, sua relação interdisciplinar e a pertinência e significado de sua produção³³. É de conhecimento público que a civilização ocidental se enfrenta atualmente com o desafio de redefinir suas fundações teóricas e práticas e que a teologia pós-conciliar, por este e outros motivos próprios, busca igualmente sua *refundação teórica* ou uma refundição da nova conjuntura num novo paradigma teológico ou em novos paradigmas³⁴. É preciso reconhecer que o colapso da razão científico-técnica faz emergir a suspeita de totalitarismo que se aplica a todo meta-retrato, inclusive o teológico. Neste mundo fragmentado, é verdade que só a razão débil prevalece, isto é, a experiência emocional e pragmática dos indivíduos e as redes que constituem uns com os outros no espaço comunicacional. Já não existe lugar para pretensões do absoluto, e a teologia é um discurso sobre o Absoluto e não um discurso absoluto. Nem sequer a razão tecnocrata tem carteira

31. Sobre a questão, ver C. V. MANZANARES, *Postmodernidad y Neoconservadurismo*, Ed. Verbo Divino, Estella 1991.

32. Cfr. B. FERRARO, "Função da Teologia em meio a crises de referências, de utopias e de esperança", in M. FABRI DOS ANJOS (Org.), *Teologia e novos paradigmas*, Soter-Loyola, São Paulo 1996, p. 177-189.

33. Cfr. I. SOTELO, "Modernidad, postmodernidad y teología", in *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, Bilbao 1990, p. 424-425.

34. Cfr. Carlos MENDONZA-ÁLVAREZ, *Los paradigmas teológicos latinoamericanos*, in *I Coloquio de Teología latinoamericana*, Universidad Pontificia de México, septiembre 1996, mimeo. Um estudo mais amplo está em sua brilhante tese *Deus Liberans. La Revelación cristiana en diálogo con la modernidad: los elementos fundacionales de la estética teológica*, Éditions Universitaires Fribourg (Suisse) 1996, 477 p. Sobre a questão ver, também, P. RICHARD, "La reconstrucción de la esperanza. La Teología de la Liberación en búsqueda de nuevos paradigmas", in *Senderos* 43 (1993) 37-62.

de legitimidade em meio a esta crise, muito menos as religiões institucionais, que são meta-relatos por excelência.

Novas hipóteses de trabalho frente à crise

Para a sobre-vaticanidade, é preciso bem discernir as diferentes hipóteses de trabalho em utilização no momento, para dar uma resposta eficaz, desde a fé, às novas questões postas pela pós-modernidade. Uma delas é a de alguns teólogos europeus e norte-americanos como Hans Küng, Moltmann, Tracy e Fox que, assumindo o vazio do sujeito³⁵, propõem uma teologia não confessional: ecumênica, macro-ecumênica, ecológica e holística. Na América Latina, duas atitudes se perfilam frente à crise: por um lado, certos grupos que aproveitam a crise da modernidade para afirmar a importância da *inteligência emocional*, apoiada no catolicismo de novos movimentos pentecostais em ascensão no mundo inteiro³⁶ e, por outro, grupos de militantes de causas sociais que se orientam para o *humanitário* (direitos humanos, organizações civis, cultura de solidariedade) e para a *mística* (experiência religiosa pessoal, diálogo inter-religioso e rejeição do institucional). Esta última atitude acenaria para a irreversibilidade do processo de laicização das culturas latino-americanas. Também não se pode ignorar, com implicações também para a teologia, o recurso generalizado a outros modelos de sociedade não-ocidentais: mundo hebraico, indígena, oriental,

etc., que é mais do que uma moda da cultura *light*. Eles expressam a busca de novos fundamentos para a civilização ocidental fragmentada e desencantada. Por fim, cabe mencionar a significativa nova síntese cultural operada pelas sociedades latino-americanas, marcadas pela convivência dos mundos pré-modernos, modernos e pós-modernos. Nestes meios, gesta-se uma nova racionalidade, iluminadora nestes momentos de busca de novos paradigmas.

Por uma nova estética teológica na América Latina

Partindo da hipótese de que a modernidade ainda não concluiu o seu projeto e caminha em direção a novas sínteses, para a pós-vaticanidade a teologia está desafiada, como as ciências em geral, a aceder à idade da razão pós-moderna, ao que se poderia chamar de "*terceira ilustração*". Os três paradigmas teológicos citados se movem nas fronteiras das duas ilustrações, a saber: a teologia apologética, uma reação à Primeira Ilustração; a teologia subjetiva e transcendental, assumindo a Primeira Ilustração; e as teologias políticas européias e a teologia da libertação, acusando recepção da Segunda Ilustração.

No caso da teologia da libertação, para a pós-vaticanidade, é preciso reconhecer que sua estrutura de conhecimento se revela demasiado curta para abarcar "toda a fé em toda a vida". Seu

35. Cfr. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1988.

36. Sobre as mudanças em curso no seio da religião, ver J. M. MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Edit. Verbo Divino, Navarra 1994, p. 151-163; A. N. TERRIN, "Despertar religioso: nuevas formas de religiosidad", in *Selecciones de Teología* 126 (1993) 127-137; R. CAMPICHE et alii, "Individualisation du croire et recomposition de la religion", in *Archives de Sciences sociales des Religions* 81 (1993) 117-131; na América Latina, ver M. AZEVEDO, "América latina. Perfil complexo de um universo religioso", in *Medellín* 87 (1996) 5-22; sobre as mudanças do cristianismo em relação à modernidade, ver D. HERVIEU-F. CHAMPION, "Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité", in *Centre T. Moro, Christianisme et modernité*, Cerf, Paris 1990.

modelo metodológico assumiu a *epistemologia da práxis* como protótipo do saber teológico, privilegiando a dimensão política. Entretanto, esta dimensão não esgota a sede de transcendência, ao contrário, precisa abrir-se a esferas mais amplas da ontologia como, por exemplo, a experiência, a subjetividade, a linguagem e a ética da transcendência. E nisto consistiria uma "terceira ilustração", uma espécie de nova síntese da primeira e da segunda, à luz dos novos elementos reivindicados pela pós-modernidade. Em outras palavras, essa "terceira ilustração" a que a teologia latino-americana está chamada a aceder, consiste em assumir *radical e integralmente* os ideais da modernidade, incluída a pós-modernidade. Trata-se de buscar uma nova *estética teológica* que faça sua pertinência epistêmica entrar na idade da *razão hermenêutica e comunicacional*, constituindo-se numa *teologia hermenêutica-contextual-secular*.

Neste particular, para a pós-vaticanidade, a ética da alteridade de Levinas e a filosofia pragmática de Habermas parece constituírem-se hoje em interlocutores imprescindíveis para um discurso da relação intersubjetiva que preside a história. Na perspectiva de Levinas, é verdade que a teologia da libertação se articula a partir da experiência da *alteridade negada*, o pobre, sobretudo a partir do imperativo ético, mas não na pluralidade de seus contextos, nem na amplitude do horizonte existencial, fruto da interação entre seu ser e suas ações performativas. Falta assumir a questão da subjetividade como espaço em que se produz a transcendência na imanência. Em outras palavras, desde a irrupção do outro-empobrecido (alteridade negada) como imperativo ético, falta abordar questões como a do bem, do dever, da liber-

dade e, sobretudo, da gratuidade, expressão simbólica da transcendência, que irrompe na imanência, não só como chamado ético de expiação, mas como dimensão lúdica da criação, dimensão "sabática" da existência.

Para a pós-vaticanidade, na perspectiva da filosofia pragmática de Habermas, é papel da teologia, não somente fazer emergir o "mundo do texto" e seus leitores, como desde Gadamer até Ricoeur assinalou a hermenêutica clássica, mas é necessário ler o texto (apreender a mensagem) em suas relações de poder, como expressão das possibilidades da experiência, pelas quais os sujeitos pronominais constroem suas identidades pessoais e coletivas. Em resumo, uma criteriologia do bem e uma ética da comunicação são elementos imprescindíveis na elaboração do novo paradigma teológico da "terceira ilustração".

A MODO DE CONCLUSÃO

Em meio às profundas transformações pelas quais passa o mundo de hoje, inegavelmente anuncia-se um tempo novo, que a Igreja precisa ajudar a construir. Ao lado do debate em relação ao projeto moderno, está também o debate em torno à herança do Concílio Vaticano II que, na América Latina, teve sua significativa "recepção criativa", expressada numa forma de ser Igreja e de fazer teologia muito particular. As tensões da pós-modernidade e da pós-vaticanidade parecem indicar que, nem a modernidade, nem o Concílio Vaticano II concluíram seu projeto. Pós-modernidade e pós-vaticanidade não são posturas reflexas de um fracasso. Novas sínteses estão em curso, com implicações concretas para a experiência religiosa em geral e, em particular, para as ciências, incluída a teologia.

Com relação à emergência de novas experiências religiosas, nestes tempos de pós-modernidade, os cristãos precisam tomar consciência de que são portadores de uma tradição religiosa original, sem dúvida a mais relevante, embora não a única e exclusiva. A perda da exclusividade pode parecer uma ameaça à instituição eclesial. Entretanto, a atitude mais coerente com a essência de um Evangelho, que busca inculturar-se permanentemente, é o diálogo com a nova civilização emergente, a abertura ecumênica e macro-ecumênica, o diálogo inter-religioso. O Concílio Vaticano II já havia visto nas demais religiões, caminhos de salvação e, em suas tradições, elementos que podem inclusive ajudar o cristianismo a expressar melhor o mistério de Deus e do próprio ser humano, já revelado em plenitude em Jesus Cristo. Urge inovação para salvar a novidade do cristianismo e, ao mesmo tempo, faz-se necessária resistência para não ceder às facilidades do "mercado religioso", que inevitavelmente levaria a uma liquidação da originalidade do cristianismo, o evento histórico e salvador — Jesus Cristo.

Com relação à inteligência da fé, diante da fragmentação crescente e da solidão do indivíduo triunfante, o momento atual nos reserva um desafio apaixonante, que é a inadiável necessidade de reconstrução das identidades coletivas, em três ordens: o social (razão comunicacional), o epistemológico (razão hermenêutica) e o eclesial (razão teológica). Para a teologia na América Latina, a tarefa parece consistir, sem distanciar-se do projeto da modernidade, em assumir radicalmente e integralmente seus ideais, incluída a pós-modernidade. Para isso, seu caminho será sempre o caminhar da Igreja peregrina na história, procurando articular, numa relação interdisciplinar, os "sinais dos tempos" com o "depósito da fé", para que a Palavra de Deus continue sendo palavra que salva hoje e, portanto, Boa-Notícia. Trata-se de uma tarefa, não só de teólogos, mas de toda a Igreja, pois as boas idéias em teologia não caem do céu, elas brotam da prática da fé das comunidades eclesiais sintonizadas com as tensões do Espírito presente no dinamismo da história profana.

QUESTÕES PARA AJUDAR A LEITURA INDIVIDUAL OU O DEBATE EM COMUNIDADE

1. Em que aspectos, em seu meio, se poderia constatar uma certa "involução eclesial" em relação ao Concílio Vaticano II?
 2. Que questionamentos as novas experiências religiosas fazem ao trabalho de sua comunidade e que lições se poderia tirar delas?
 3. A teologia latino-americana ou da libertação acabou ou continuaria "oportuna, útil e necessária"? Em que sentido?
-

Presença Solidária

UM SINAL DE REFUNDAÇÃO

IRMÃ MÁRIAN AMBROSIO, DP

Senhor, permanece conosco, não porque declina mais um milênio, mas porque precisamos reconhecer-te de novo no gesto de partilhar. Permanece conosco, Senhor, não porque declina mais um milênio, mas para que nossos olhos voltem a se abrir e nossos corações voltem a arder ao calor de tua presença.

...Naquele tempo, todo mundo já sabia dos milagres de Jesus! No meio das multidões que se acotovelavam, estava o cego, estava a mulher encurvada, o jovem possesso, estava o leproso, estava a criança, estava a mãe da criança, e mais um... e mais uma...! No meio daquele povo derrotado por fora e destruturado por dentro, cada uma dessas pessoas era alimentada por uma *esperança pessoal: se eu o tocar, ele me perceberá!*

Um relato fascinante de Lucas nos convida a contemplar para além da esperança pessoal, para o que chamamos de *esperança social*, ou então, de *presença solidária*:

"Vieram então alguns homens carregando um parálítico numa maca; tentavam levá-lo para dentro, e colocá-lo diante dele. E como não encontravam um jeito de introduzi-lo, por causa da multidão, subiram ao terraço e, através das te-

lhas, desceram com a maca no meio dos assistentes, diante de Jesus. Vendo-lhes a fé, Ele disse..." (Lc 5,18-20a).

Lucas conclui o pequeno relato colocando no semblante de todos o *espanto* e na boca de todos a frase: *"hoje vimos coisas estranhas!"* (Lc 5,26).

Esse é um texto-fonte para nós:

Não sabemos se o parálítico tinha fé (Jesus viu a fé dos carregadores da maca)!

São precisamente os carregadores da maca que iluminam nossa compreensão. Por sua *presença* no *ali* e no *então*, por sua *criatividade*, pelo *dinamismo da ação conjunta*, por sua *audácia* na invasão da casa, por sua *fé em Jesus*, eles nos oferecem o conceito que buscamos.

Esse conjunto de fatos e de atitudes definem uma *presença solidária*.

A elaboração deste tema pertence a um conjunto:

Novo Milênio e Refundação da Vida Religiosa

*Mística Evangélica, Missão Inculturada, Presença Solidária**

Não deve ser lido de forma isolada, mas ao lado dos demais temas. Então compreendemos que a visibilidade de uma Vida Religiosa que busca **qualificar sua presença**, precisa hoje tornar-se inspiradora, para que outros possam ver um caminho possível, e se sintam encorajados, entusiasmados.

Já nos disseram, mas vale repetir: não vivemos uma crise de vocações, vivemos **uma crise de significado**.

A Vida Religiosa de hoje exige essa alma de alpinista. O mundo tem que nos ver subindo telhados, tendo nas mãos as macas que sustentam um povo doente para apresentá-lo ao Deus da Vida!

Desenvolver este tema à luz das Pessoas da Trindade significa sublinhar uma

certeza: nós temos um modelo, sim. Nosso *ser apostólico* é identificado, identificável. Somente um Deus que se chama AMOR, AMADO, AMANTE pode reacender em nós a paixão por aquelas e aqueles que, deitados sobre macas, esperam por nossa *presença* e por nossa *solidariedade*.

Ao tecermos redes, ao firmarmos parcerias, ao nos tornarmos visíveis em movimentos, organismos e grupos, imprimimos características cristãs, religiosas, específicas de nosso estilo próprio de viver. Significa que não precisamos ter uma grande força de trabalho, mas que precisamos ter uma grande força de convocação, de profecia. Significa também sublinhar que a mística que nos sustenta tem por fonte uma comunidade, a melhor comunidade. Significa mais: na origem de nossa atitude básica, está a lei do amor, a lei da vida e da defesa da vida.

1. PRESENÇA DO JEITO DE DEUS, O PAI, QUE É JEITO DE MÃE

Nosso Deus é um Deus presente e solidário.

Ele nos surpreende pela cumplicidade que mantém com suas criaturas, que quer felizes, sempre (Sb 11,24-26). E para que cada dia de novo sejam possíveis esses encontros de felicidade e de salvação, Ele desce e condescende (Ex 3,7-12), mantendo amor de fidelidade por muito mais de mil gerações (Ex 34,6-7). Nosso próprio cotidiano está repleto da manifestação da misericórdia e da clemência do coração de nosso Pai.

Por outro lado, Ele interpela nossa fria neutralidade, porque é um Deus que toma partido, se faz companheiro e defensor dos pobres e injustiçados, como o órfão, a viúva e o estrangeiro (Dt 10,14-21).

Ele reaviva em nós o carisma da Profecia, porque denuncia a falta de solidariedade de seu próprio povo, instituindo profetas, porta-vozes de sua indignação, quando injustiças são cometidas pelos que rompem a sua aliança de comunhão e solidariedade.

Mas Ele realmente nos manifesta sua face amorosa e fiel, ao nos dar a mais cabal prova de sua solidariedade: a Encarnação de seu Filho, Jesus. Mediante a **pobreza** de seu Filho, Ele permitiu que os pobres fossem enriquecidos (2Cor 8,9; Fl 2,5-11). Essa solidariedade fundamental de Deus Pai-Mãe é o horizonte no qual Jesus de Nazaré insere toda a sua vida e toda a sua missão.

Nosso Deus é assim...

* Temática da XVIII Assembléia Geral da Conferência dos Religiosos do Brasil, São Paulo, julho 1998.

É nós, como somos nós? De que qualidade é a nossa presença?

A Vida Religiosa sempre transcendeu os limites humanos, sempre buscou atingir o inatingível. Criou comunidades em meio ao culto do individual, preservou a cultura quando o barbarismo a anulou, capacitou mulheres quando os sistemas masculinos imperavam únicos, respeitou as classes excluídas quando o poder constituído as marginalizou, socorreu órfãos, ergueu a voz em defesa dos que não a tinham, tornou-se fermento de paz num mundo ferido.

A Vida Religiosa é um carisma resultante da experiência do amor apaixonado de Deus.

Mas, humana e pecadora que é, paga alto preço pela convivência com os anti-valores de nossa era. Medo, acomodação, indiferença, cansaço marcam hoje nosso jeito desencantado e desapaixonado de ser.

Estamos por celebrar 2000 anos da Encarnação do Filho de Deus, e ainda estamos decifrando o que significa, na prática da Vida Religiosa, "*encarnar-se e chegar a ser carne real na história real*" (Jon Sobrino).

Estamos por celebrar 2000 anos da Encarnação do Filho de Deus e continuamos tímidos em questões fundamentais

como a dignidade da pessoa humana, a defesa da vida, a integridade da natureza, a parcialidade em favor dos vencidos da história, a inserção entre os excluídos.

As últimas décadas deste milênio são tão sendo para nós uma dura escola. O reencontro com a paixão, com o afeto, com a humanidade que contemplamos em Deus, Pai-Mãe, sinalizam em nós uma busca: a Vida e o Amor requalificam definitivamente nossa aproximação com os destinatários de nossa missão. Uma espiritualidade fecunda inspira uma criatividade fiel. Uma autonomia adulta nos torna livres para redefinirmos nosso lugar social. A qualidade de nossa presença e de nossa solidariedade permite que uma enorme quantidade de serviços sejam eficazmente prestados por leigos e leigas. Um jeito participativo faz do diálogo uma forma de encontro. A liberdade nos empurra do centro das cidades para novas fronteiras de missão. Estamos em busca... estamos a caminho.

A exemplo do PAI, o lugar de nossa presença hoje se chama MISERICÓRDIA!

Seu endereço é o coração de cada religiosa, de cada religioso. A única estratégia que pode transformá-la em realidade é um amor apaixonado.

2. PRESENÇA DO JEITO DO FILHO, QUE É JEITO DE APROXIMAR O REINO

Jesus, a quem seguimos, é o espelho do coração do Pai. Seu horizonte é o Reino do mesmo Pai.

Nunca, em nenhum momento de seu anúncio e de sua prática, Jesus vacilou em sua missão: *fazer a vontade do Pai*. Para Jesus, o Reino é a ação poderosa de Deus na história. É o poder de Deus em ação. Com o Pai, Jesus **desceu e condescendeu** para recuperar a vida dos

excluídos de seu tempo e de seu lugar. Muito mais do que praticar *obras de misericórdia*, Ele assumiu como eixo dinamizador de seu projeto, o *princípio da misericórdia*, um amor específico que está na origem de um movimento de *mão dupla*, que começava quando as pessoas entravam em sua vida, e não apenas em suas intenções. Um movimento que iniciava sempre com *os olhos*

do coração, a compaixão, que o aproximou e o comprometeu com a incômoda situação de tantos seres humanos, a quem era roubado o direito de viver com dignidade.

Esse ser de Jesus, esse movimento de Jesus, “a lucidez de seus juízos, a sublimidade da sua doutrina, sua personalidade marcante, o fascínio da sua bondade, sua corajosa liberdade, sua aura de mistério — alguém que renunciou ao divino, para viver conosco, mas irradia fulgores da relação com o Pai” — (J. B. Libânio), atraiu então, atrai hoje e atrairá por outros milênios, pessoas para segui-lo.

Na montanha, em intimidade, ele reuniu seus primeiros discípulos. No vale, diante da multidão, ele proclamou seu projeto. “Esses dois horizontes se tornam um só. No centro de um e de outro, os pobres, os famintos, os que choram, os perseguidos” (J.B. Libânio).

Nesta trilha estamos nós.

Este é o projeto que caracteriza a presença da Vida Religiosa hoje:

ser um com Ele, sobre o monte lavar os pés uns dos outros, na comunidade descer ao vale para distribuir o pão multiplicado, proclamar os pobres bem-aventurados!

Nosso Deus é assim...

E nós, como somos nós? De que qualidade é a nossa presença?

Se Jesus é um espelho do coração do Pai, nós buscamos ser um espelho de seu coração.

Hoje, mais o que nunca, estamos conscientes de que nossa opção preferencial pelos pobres não consistiu numa fase de nossa história. *Ela é um assunto do Evangelho*. Nossa inserção acontece num mundo ainda escandalosamente dividido e desigual, que se mostra inca-

paz de gerar justiça, fraternidade, respeito e paz.

O que tem marcado este momento específico de nossa opção é que nosso muito fazer recebe uma nova luz.

A melhor aproximação que podemos tentar dessa nova luz, nos vem de mais um texto frontal do Evangelho. Ao finalizar o precioso relato do encontro de Jesus com a mulher Samaritana, João descreve o encontro de Jesus com o povo de sua aldeia. E o faz dizendo:

“Os samaritanos vieram até ele, pedindo-lhe que permanecesse com eles. E ele ficou ali dois dias...” (Jo 4,40).

E João repete:

“Depois daqueles dois dias, ele partiu de lá para a Galiléia” (Jo 4,43).

Que teria conseguido Jesus fazer em dois dias? O texto não fala de curas, nem de bênçãos, nem de discursos... Nem palavras, nem ação. O que então marcou tanto esses dois dias de Jesus, a ponto de transformar a vida de uma aldeia inteira?

A resposta nos vem de Oséias, o conhecido profeta do norte, cuja linguagem era familiar aos samaritanos:

“Vinde, retornemos a Javé. Porque ele despedaçou, ele nos curará. Ele feriu, ele nos ligará a ferida. Depois de dois dias Ele nos fará reviver, no terceiro dia nos levantará, e nós viveremos em sua presença” (Os 6,1-2).

Essa é a luz que nos coloca em movimento de passagem: dois dias é o tempo necessário para resgatar a vida do povo, para promover a alegria de viver o encontro com Jesus Cristo.

Que seja assim nossa presença: na intimidade do monte, na dinâmica da comunidade, nas exigências do vale. Estando presentes, partilhando o que somos e o que temos, o que acreditamos e o

que esperamos, até termos resgatado a vida de nosso povo.

“Precisamos ter no coração algo que urge, que move, que mobiliza todas as nossas energias: a **alegria do Evangelho, sua novidade incomparável**” (Cardeal Martini).

É firmando raízes cada vez mais profundas no Evangelho, que a Vida Religiosa constrói sua *ética da solidariedade*, que nos permitirá continuar uma Instituição sim, mas uma Instituição que sinalize nesta Sociedade, o Rosto do Deus solidário que nos convoca à solidariedade. O mútuo dar e receber, enraizados em práticas éticas históricas, são por nós elevados ao nível da fé.

Estamos, às vezes com mais facilidade, às vezes a duras penas, aprendendo a lição da fraternidade solidária, a Boa, a Alegre Notícia do Reino do Pai de Jesus.

Estamos reaprendendo a partilhar..., superando a sutilíssima tentação do individualismo material, afetivo.

Partilhando os bens materiais, até que ninguém mais passe necessidade.

Partilhando nosso afeto, em comunhão de sentimentos e de desejos, de projetos e de ideais. Estamos aprendendo a cultivar relações calorosas, que comunicam proximidade e ternura, compaixão, sensibilidade, símbolos humanos da presença de Jesus.

A exemplo de Jesus, o lugar de nossa solidariedade se chama PARTILHA. Seu endereço são os pés e as mãos de cada religiosa, de cada religioso. E a única estratégia capaz de torná-la realidade é a presença por dois dias, isto é, até que se resgate a vida do povo, vida em plenitude.

3. PRESENÇA DO JEITO DO ESPÍRITO SANTO, QUE É JEITO DE PROFECIA

Ao citar Isaiás em Lc 4,18-19, Jesus aponta para a terceira pessoa, seu Advogado, o Paráclito de seu Pai. Sob esse impulso do Espírito Santo, Jesus atualiza essa **profecia**: “*hoje se cumpre essa palavra da Escritura*” (Lc 4,21).

Voltemos ao texto:

“O Espírito do Senhor Javé está sobre mim,
porque Javé me ungiu;

enviou-me para pregar boa nova aos pobres,
curar os quebrantados de coração
e proclamar a liberdade aos cativos,
a libertação aos presos,

a proclamar um ano aceitável ao Senhor e um dia de vingança de nosso Deus,
para consolar todos os enlutados,

e a pôr uma coroa em vez de cinzas sobre os que em Sião estão de luto,
óleo de alegria em lugar de luto,

veste festiva em lugar de espírito abalado” (Is 61,1-3).

Este não é o espaço para tal aprofundamento, mas Isaiás e Jesus aludem claramente a um ano santo, a um ano jubilar, do qual conhecemos o sentido verdadeiro.

O Espírito enviado do Pai impele à proclamação do ano sabático, o ano do Jubileu (Lv 25), durante o qual se deve reconstruir a verdadeira solidariedade.

Lancemos o olhar sobre apenas dois itens dessa leitura:

a) Solidariedade com a criação: dom da Ruah. O ano sabático não só interrompe o tempo de trabalho e o tempo da vida, mas fala de sua santificação. Não basta repor as forças para em seguida trabalhar mais. Lembra a alegria de usufruir, lembra o tempo da gratuidade, a superação da visão utilitarista do mundo. Tempo, terra, produtos da terra pertencem a Deus, o seu Criador. São dom, graça, que não podem ser apropriados por ninguém, porque todos merecem participar de sua partilha, dela usufruir. Lembra uma perspectiva ecológica. Deus garante o sustento durante o descanso da terra (Lv 25,18-22), em forma de bênção e de segurança, de fertilidade e de fecundidade.

O grito do ano sabático vai além:

“Seis dias farás a tua obra, mas ao sétimo dia descansarás; para que descanse o teu boi e o teu jumento; e para que tome alento o filho da tua serva e o forasteiro” (Ex 23,12). É um descanso para toda a casa. (Ex 20; Dt 5).

A nós, acostumados à santidade do culto, de um lugar, dos sacerdotes, dos sacrifícios, o Espírito de Deus lembra a santidade de um tempo. Vivemos um tempo santo.

b) As três leis do ano do jubileu:

- O descanso da terra (Ex 23,10-11), ... para que os pobres do povo achem o que comer e do sobejo comam os animais do campo.
- A libertação de escravos e escravas, que no ano sabático sairão livres, mas não de mãos vazias. *“Tu os cobrirás de presentes tomados do teu*

rebanho, da tua eira e do teu lagar” (Dt 15,12-18).

- A remissão das dívidas (Dt 15,1-4) de todo credor que emprestou ao seu próximo alguma coisa, pois a remissão do Senhor é proclamada.

Somente um grande Paráclito é capaz de inspirar um programa assim.

A profecia é assim: feita da denúncia das distorções do plano original de Deus, feita do anúncio da bênção que chega.

A presença do Espírito de Deus no meio de nós nos torna capazes de operar os mesmos prodígios e as mesmas obras de Jesus, nos torna capazes de vencer fraquezas e medos, escancarando portas e janelas como o vento e inflamando nossos corações como o fogo.

E vale lembrar que, sob o impulso do Espírito Santo, nossos fundadores foram o que foram, fizeram o que fizeram...

Nosso Deus é assim...

E nós, como somos nós? De que qualidade é a nossa presença?

“É fato que o Espírito Santo sopra forte...

o estilo de vida, os objetivos, a organização, o modo de estar socialmente presente... indicam uma direção irreversível da Vida Religiosa” (Edênio Valle).

A Vida Religiosa recupera hoje sua dimensão profética e será amanhã muito mais fortemente marcada por ela.

Estamos muito mais presentes nas lutas em defesa do planeta: dos mares, das matas, dos animais, do ar, de uma ética na ecológica.

Estamos muito mais presentes no resgate do direito à liberdade, na construção de uma mística que alimente a esperança.

Estamos muito mais presentes nas mobilizações pela justiça, nas denúncias da escravidão.

Estamos muito mais presentes na festa, na beleza, na leveza sabática.

Neste caminho de crescimento de nossa presença solidária, nossas fontes serão sempre mais a Palavra de Deus e nossos carismas fundacionais, ambos a partir e dentro do grande contexto das realidades do mundo contemporâneo, no qual descobrimos a ação histórica de Deus. Nossos carismas são a grande resposta do Espírito Santo, em tempos de novo milênio.

4. PRESENÇA DO JEITO DA TRINDADE, QUE É JEITO DE COMUNIDADE

Nosso Deus, o Deus presente e solidário, é um Deus Comunidade. A solidariedade de Deus não se fez e não se faz na solidão.

Conhecemos o PAI, que garante as moradas (Jo 14,1), que jamais nos deixará na orfandade (Jo 14,18), que nos declara seu amor (Jo 14,21.23). Que nos faz sentir saudade do amanhã (Jo 14,3), que recolhe nossos pedidos, para que tenhamos alegria (Jo 23-24), que garante a vinda do Advogado (Jo 14,16). Que poda, corta, lança ramos fora, em vista dos frutos necessários (Jo 15,2-4).

Conhecemos o FILHO, que se fez caminho (método), verdade (expressão) e vida (ardor). Que nos mostra o Pai (Jo 14,8-11). Que nos transmite a paz verdadeira e inquieta (Jo 14,27), que ensina uma alegria vinda do amor (Jo 14,28), que nos presenteia com um mandamento novo (Jo 15,12). *Que morreu por nós.* Que, por nós, venceu a morte e conquistou a vida.

Conhecemos o ESPÍRITO, aquele que permanece sempre (Jo 14,16), que nos guia para a Verdade (Jo 16,13), que faz memória para nós (Jo 14,26). Que testemunha Jesus (Jo 15,26), que convence o mundo, estabelecendo sua culpabilidade (Jo 16,8), *que é o doador de todos os carismas...*

A exemplo de ESPÍRITO SANTO, o lugar de nossa presença se chama PROFETISMO.

Seu endereço é a situação concreta onde se encarna cada religiosa, cada religioso.

E a única estratégia capaz de torná-lo realidade é seu enraizamento bíblico anúncio-denúncia.

É muito bom para nós contemplarmos o quão diferentes são essas Pessoas...

Deste diferente, nasce a comunhão.

Na Trindade, cada pessoa vive na outra, da outra, para a outra.

E assim, um Deus — Comunidade se faz presente em nossa vida.

Nosso Deus é assim...

E nós, como somos nós? De que qualidade é a nossa presença?

Não nos basta uma presença solidária individual. Urge uma refundação da presença da *comunidade religiosa solidária.*

Não somente cada religiosa ou cada religioso deve ser, individualmente, um Sacramento da solidariedade de Deus, mas cada Comunidade Religiosa está desafiada a se tornar um Sacramento da Koinonia solidária de Deus. Contracultura da sociedade que prega a felicidade individual, o salve-se quem puder, queremos estar na vanguarda deste caminho, em que, não a palavra, mas o testemunho da solidariedade comunitária, se torna o primeiro passo.

Já superamos o tempo do paternalismo, mas nos falta muito para testemunharmos fraternidade. Foi mais fácil sermos mães e pais de nosso povo, do que

sermos irmãs e irmãos entre nós, para que eles o sejam conosco e entre eles. É mais fácil ficar esperando que alguém venha bater à nossa porta, do que aventurar-nos a conviver a pluralidade do diferente, a comunhão da experiência partilhada. Ser irmã, irmão acompanhando o peregrinar da irmã, do irmão, ambos sendo interrogados pela dúvida, ambos buscando em comum as verdadeiras respostas para a vida, desvelando em comunidade os traços do rosto do mesmo Pai.

**A exemplo da SANTÍSSIMA TRINDADE,
o lugar de nossa presença
se chama COMUNHÃO.**

**Seu endereço é a Vida Comunitária
de cada religiosa, de cada religioso.**

**E a única estratégia capaz de torná-la
realidade é a vivência radical do amor
evangélico, que para nós tem
valor de mandamento.**

ORAÇÃO:

*Estou diante de ti, Deus Pai-Mãe
torna-me misericordiosa!*

*Estou a teu lado, Jesus
ensina-me a partilhar o que sou!*

*Estou aberta a teu sopro, Espírito Santo
faz-me profeta para teu povo e para
teu tempo!*

*Estou em comunhão contigo,
Deus Comunidade
reascende em mim o amor
primeiro de minha vocação!*

BIBLIOGRAFIA

Carmelita de FREITAS. *Presença Solidária*, em Novo Milênio e Refundação da Vida Religiosa, Ed. Loyola.

Amadeo CENCINI. *A Vida Fraterna nos tempos da Nova Evangelização*, Ed. Paulinas.

Gilvander MOREIRA. *Compaixão Misericórdia*, Ed. Paulinas.

Joan CHITTISTER. *Fogo sob as cinzas*, Ed. Paulinas.

Edênio VALLE. *Que futuro para a Vida Religiosa no Brasil?*, em Cadernos de Vida Religiosa, Ed. Santuário.

Autores VÁRIOS. *O ano do Jubileu*, em Estudos Bíblicos, Ed. Vozes.

José Maria VIGIL. *Embora seja noite — a hora espiritual da América Latina nos anos 90*. Ed. Paulinas.

QUESTÕES PARA AJUDAR A LEITURA INDIVIDUAL OU O DEBATE EM COMUNIDADE

1. Como você e sua comunidade tratam de viver pequenos gestos de solidariedade na vida cotidiana e de ajudar outras pessoas a crescerem nessa atitude evangélica?
2. Na realidade da sua Província/Congregação, o que pode ser partilhado de maneira efetiva, pessoal e comunitariamente, com os necessitados e excluídos?
3. Como tornar-se presença solidária num mundo cada vez mais marcado pelo individualismo e a exclusão social? Como revelar aí a solidariedade e o amor misericordioso do Deus-Trindade?

O Serviço da Autoridade em Tempos de “Refundação”

PE. CARLOS PALMÉS, SJ

TRADUÇÃO: MAGDA FURTADO DE QUEIROZ

I. CRISE DA OBEDIÊNCIA

Se algum aspecto da Vida Religiosa exige refundação é o da autoridade-obe-diência, porque talvez seja aquele no qual têm acontecido maiores excessos e desorientação. Num estudo sobre os 10 anos de crise mais aguda (de 1966 a 1975), foram analisados 8.500 casos de abandono da Vida Religiosa, que estão guardados nos arquivos da Congregação de Religiosos de Roma¹. A causa mais freqüente entre as mulheres é o problema da obediência e das relações internas, nas quais ficam incluídas as mudanças institucionais e a diversidade de mentalidades.

Quando vamos apurar os motivos, no campo da obediência, parece que sobressaem dois: o desenfoque desse serviço e a hipertrofia da autoridade. Concebia-se a obediência como um modo simplista e quase mecânico de encontrar a vontade de Deus. Sobretudo, era colocada no cumprimento de leis, regras, costumes, normas cada vez mais

minuciosas e sem transcendência, quase sempre de ordem disciplinar. Evidentemente, também entravam mandatos importantes, como um novo destino ou a designação para um cargo, mas o que ocupava mais tempo e energias eram minúcias da observância regular ou da disciplina doméstica. Colocava-se a perfeição em cumprir tudo por amor. Não poucos superiores/as utilizavam a autoridade como um meio de criar no súdito um hábito de negação do próprio juízo e da vontade, dizendo-se, para que aprendessem a proceder com espírito de fé. Muito mais: com isso, criavam hábitos infantis de passividade e irresponsabilidade na busca da vontade de Deus². Mas, sobretudo, concebia-se a autoridade do superior como revestida de uma certa “micro-infalibilidade”, que conver-tia suas decisões numa manifestação divina direta da vontade de Deus. O superior era uma espécie de “robô sagrado”, representante de Deus, revestido da

1. Cfr. Gerardo PASTOR, CME, “Análisis de las motivaciones de los casos de abandono de la V.R.”.

2. Continuo usando a terminologia Superior-súdito, apesar de não ser satisfatória, porque outros termos – tais como Coordenador, Responsável, Servidor, etc. – também não satisfazem, uma vez que nenhum deles inclui o aspecto da autoridade sobre as pessoas.

graça de estado, que possuía o monopólio da vontade divina. Em algumas Ordens antigas, uma superiora estava aureolada de tal sacralidade, que se lhe falava de joelhos e se beijava a orla de seu hábito — eu mesmo o vi! — e se fazia genuflexão ao passar diante de sua cela³.

Esses exageros, como a ponta de um *iceberg*, manifestavam uma concepção equivocada da obediência. Com razão, originou-se uma crise que desembocou, da parte de muitos/as, no abandono de um regime de vida desajustado à realidade de hoje. Um modelo desfigurado. Alguns inimigos da Igreja e um setor conservador da mesma apresentaram Santo Inácio de Loyola como o porta-estandarte dessa “obediência cega” de disciplina militar, de ordens taxativas e inapeláveis, nas quais o súdito não pensa, não sente, não é livre... não é pessoa! Isto supõe, no mínimo, um total desconhecimento do Inácio humano e do Inácio místico. E de sua prática como Geral da Companhia de Jesus, na qual mostrava uma

grande sensibilidade diante da situação de cada um e tratava os jovens estudantes com grande respeito e carinho; e pedia contas aos superiores intransigentes sobre seu modo de governar; e sabia descobrir a voz de Deus em todas as coisas para “em tudo servi-Lo por amor”.

Refundação da obediência

Requeria-se uma mudança radical, tanto na concepção da autoridade-obediência quanto em sua práxis. E não se trata de colocar agora uma obediência esfumaçada e diminuída. O que aconteceu é que os próprios fundamentos da obediência se racharam, seus objetivos se deslocaram; entrou-se numa práxis rígida e mecânica, própria de tempos de decadência; e prescindiu-se de sua fonte que é o discernimento. É preciso desenterrar os fundamentos evangélicos e é preciso reafirmar outra práxis adequada à entrada no terceiro milênio, que nos dê garantia de estar realizando a vontade salvífica de Deus.

II. FUNDAMENTOS DA OBEDIÊNCIA RELIGIOSA

É no batismo que se inicia a identificação e o seguimento de Cristo. A consagração religiosa não faz mais do que ratificar e comprometer para viver o batismo em plenitude. A obediência religiosa deve estar enquadrada dentro da obediência cristã e esta, por sua vez, dentro do seguimento de Cristo, obediente ao Pai. A obediência de Jesus ao Pai não é algo tangencial em sua vida, mas incorpora toda a sua existência, é seu manjar (Jo 4,34), sua obsessão, é o eixo ao redor do qual gira toda sua vida e missão. É obediência à vontade salvífica do Pai. Jesus é o enviado do Pai para

realizar seu plano de salvação. E tal envio é o que define quem é Jesus (por exemplo, Jo 3,34; 5,36; 6,29, etc.) e o que dá unidade à sua vida. Em Jesus, a obediência não é simplesmente uma virtude, é um estado de vida que abarca a totalidade de sua existência, é um estado de dependência ativa do Pai, no qual se incluem todas as suas ações, suas atitudes, suas intenções, seus sentimentos, sua afetividade profunda. Nele, consagração ao Pai e missão são uma só coisa. A consagração é a perfeita disponibilidade frente à vontade do Pai. E a vontade do Pai é a salvação do mundo. Jesus, na

3. Camilo MACCISE, OCD. Revista Testimonio, n. 116, p. 74.

medida em que vive sua consagração ao Pai, realiza sua vontade salvífica. Para Jesus, ser-para-o-Pai e ser-para-os-irmãos é uma mesma realidade existencial encarnada na obediência.

Essa dupla dimensão forma como que o eixo vertical e horizontal de sua vida, que se entrelaça na cruz, na qual se dá a máxima expressão de sua obediência (Hb 5,8-9; Fl 2,8-9). E o motivo é o amor. Jesus não cumpre a vontade do Pai por compromisso ou por obrigação, mas pela necessidade que sente de "fazer sempre o que agrada ao Pai" (Jo 8,29). E essa é a fonte mais profunda de sua felicidade, de sua segurança e de sua liberdade de espírito. Paulo pode fazer a apresentação de Cristo aos coríntios (2Cor 1,20), dizendo que é o SIM, o AMÉM a todas as promessas de Deus.

A obediência do cristão e do cristão-consagrado

Pela consagração batismal, o cristão inicia sua identificação com Cristo e se incorpora no mesmo ato com que Cristo se entrega para cumprir a vontade do Pai. A identificação do batizado com Cristo é uma adesão total, dinâmica, que implica em ligar a própria vida à do Senhor (Mt 28,19), a partir do interior da pessoa, para reproduzir seus critérios, atitudes e até os mesmos sentimentos de Cristo para com o Pai e para com os irmãos (Cl 3,12-14). É viver com Cristo a comunhão filial e fraterna.

É preciso integrar a obediência do Religioso/a — cristão consagrado — no dinamismo da graça batismal, que conduz à entrega generosa de toda a existência para viver o batismo em plenitude. No dinamismo da obediência da fé — própria de todo cristão — o que corresponde aos Religiosos é intensificar a identificação com Cristo, que se identi-

ca com a vontade salvífica do Pai. O mesmo que em Jesus, para o Religioso/a, a obediência quer ser um estado de vida. Não se reduz a conseguir uma ordem na comunidade, nem à necessidade de submeter-se a uma organização para agilizar a missão. É uma atitude de vida, consagrada pelos votos, de total docilidade ao Espírito e de disponibilidade frente à vontade de Deus para realizar, a todo instante, o que lhe for mais agradável para seu serviço.

Portanto, a obediência não é simplesmente uma virtude, como pode ser a modestia ou a sobriedade; é todo um espírito, uma entrega incondicional a Deus que deve impregnar todo o comportamento da pessoa. É um conglomerado de virtudes, conectadas entre si, entre as quais ressaltam a humildade, a abnegação e a caridade. A obediência está conectada com a humildade, sem a qual não tem autenticidade nem consistência; também está relacionada com a abnegação, pois em muitas ocasiões exige-se negar os próprios interesses para sujeitar-se aos do Reino; mas sobretudo apóia-se na caridade. O amor procura agradar o Amado, sujeitando-se com gosto e de modo habitual a seu querer. "A devoção da obediência não pode estar sem humildade e caridade", diz Santo Inácio (MI, I, 10, p. 390). A mediação do Superior: seria empobrecer a obediência religiosa, se limitada ao cumprimento das ordens de um superior, num regime institucional; o Superior é o mediador entre a vontade de Deus e os irmãos/ãs.

Na Igreja, existem dois tipos de dons, hierárquicos e carismáticos (LG 4 e 12), que são como dois rios que fecundam a Igreja. Não se contrapõem, mas complementam-se e necessitam-se mutuamente. A Vida Religiosa "não pertence à estrutura hierárquica da Igreja... mas à sua vida e santidade" (LG 44). O Espírito

suscita os diversos Carismas de vida consagrada na Igreja, e a Hierarquia reconhece-os como caminhos apropriados para o seguimento peculiar de Cristo, colocando neles o selo da autenticidade. É isto que dá ao Religioso a segurança moral de estar seguindo a vontade salvífica de Deus. Existe, então, como que uma simbiose entre a autoridade hierárquica e a carismática. "A autoridade dos Superiores provém do Espírito do Senhor em conexão com a sagrada hierarquia, que erigiu canonicamente o Instituto e aprovou autenticamente sua missão específica" (MR 13).

Assim, do ponto de vista cristológico, tanto aquele que exerce a autoridade como aquele que obedece devem buscar,

no seguimento de Cristo, a continuidade de sua vida e missão, articulando a própria existência com o ato fundamental da obediência de Jesus ao Pai. Do ponto de vista pneumatológico, o superior e o súdito devem estar atentos à voz do Espírito, que fala através da realidade do mundo, da Igreja, da comunidade e no interior de cada pessoa. E do ponto de vista eclesiológico, numa Igreja "Povo de Deus", "comunidade de irmãos", será preciso acentuar a co-responsabilidade, o diálogo, a subsidiariedade, favorecendo uma obediência "ativa e responsável". E assim, o Religioso/a deverá ter uma palavra original, inédita, que contribua com o próprio carisma à riqueza comum da Igreja.

III. DISCERNIMENTO

Por tudo o que foi dito, vê-se que o ponto de partida, o que está no fundo da autoridade-obediência, na Vida Religiosa, é o discernimento da vontade de Deus, que superior e súdito devem fazer conjuntamente. Eles devem saber ler as manifestações da vontade de Deus naquilo que está fora de nós: a realidade social, os acontecimentos, as pessoas...; e devem experimentá-la e senti-la naquilo que está dentro de nós: as moções, iluminações e sentimentos espirituais. A partir do mundo exterior, Deus nos fala através da realidade de pobreza e injustiça, dos sinais dos tempos, da situação da Igreja, das pessoas da comunidade na qual vivemos, as da rua, as do trabalho. Elas tocam-nos o coração com suas palavras ou seu silêncio. Também nos fala a partir da Bíblia, das Constituições e Regras de um Instituto, dos documentos da Igreja, etc. Em nosso mundo interior, Deus nos fala através dos estados de ânimo que experimentamos: paz, alegria, gozo, amor. Ou então: turbção, de-

sânimo, tristeza, secura, desolação. É a palavra interior que nos fala o Espírito.

Pois bem, as formas com as quais Deus nos fala não são uma palavra clara e direta; estão envoltas no mistério e é preciso uma interpretação. Frente às névoas e ambigüidades em que nos deixa a busca, é necessário distinguir e separar a voz de Deus de outras vozes (e isto é o que significa discernir). E nisso, têm a mesma responsabilidade aquele que manda e aquele que obedece. Essa é a penúltima palavra — a mais importante —. Depois virá a última, o mandato do Superior, que determinará o que se deve fazer.

O discernimento sempre está motivado e orientado à busca da vontade salvífica de Deus, seja na dimensão individual, ou na comunitária ou apostólica. Quando a obediência reduziu-se ao campo disciplinar, ou a miudezas de ordem doméstica, foi extraditada de seu verdadeiro campo. Obviamente, deve

haver ordem e disciplina em todo grupo humano que tenha um propósito, mas isto tem muito pouco a ver com a vontade salvífica de Deus.

No Concílio, ao falar da vontade de Deus que se busca pela obediência, está acrescentada uma palavra-chave: "salvífica". É a vontade salvífica de Deus que deve ser buscada, tanto por aquele que manda, como pelo que obedece. Por outro lado, a vontade de Deus não deve ser concebida como algo estático e a-temporal, algo assim como a maquete de um arquiteto, na qual já está predeterminado onde deve ser colocada cada porta e cada tijolo. A obediência é muito mais um encontro de duas liberdades, a de Deus que quer nossa salvação, e a do homem que pode acolhê-la ou rejeitá-la, que se compromete com ela ou que se escusa. É um itinerário cheio de surpresas, de mudanças de rota. É uma dialética de propostas da parte de Deus e de respostas da parte do homem. Mais que uma maquete, assemelha-se a uma partida de xadrez na qual, à estratégia de Deus, corresponde um movimento adequado das peças por parte do homem, para irem realizando juntos a história da salvação. Por isso, mesmo no caso da rejeição humana, nem tudo está perdido; Deus tem outros recursos, outras propostas para salvar-nos. Se o superior omite a etapa do discernimento, pode cometer um abuso de poder e cair numa improvisação temerária. Evidentemente, não se trata aqui de coisas sem transcendência da disciplina doméstica, mas de decisões orientadas à salvação. Assim, pois, que segurança posso ter de que aquilo que me manda o superior é a vontade de Deus?

Depois de percorrer todos os textos, nos quais Santo Inácio fala da Obediência — Exercícios, Constituições, as 7.000 cartas... — é possível recolher seu parecer numa de suas expressões "posso ter

uma confiança fundada e segura" de que a Providência de Deus me conduz, por meio dos Superiores, a conseguir a finalidade de minha vocação. É uma segurança moral de que Deus me está guiando:

1. Olhando o conjunto de minha vida religiosa. Isto coincide com a afirmação do Vaticano II: "Pela profissão da obediência, os religiosos... unem-se mais constante e plenamente à vontade salvífica de Deus.

2. Também posso ter essa segurança nos atos mais decisivos de minha vida, quando foram colocados os meios para, junto com o superior, discernir a voz de Deus: destinos importantes, cargos, missões...

3. Isto pode dar à pessoa consagrada um estado de serenidade e gozo interior.

4. Mas, em compensação, não se pode ter tal segurança, quando se aplica a determinações sem transcendência de ordem disciplinar, que pouco ou nada têm a ver com a salvação.

O que é a Vontade de Deus? Falamos continuamente de "vontade de Deus" e parece que todos sabemos do que se trata. Mas, afinal de contas, o que é a vontade de Deus? Tendo como ponto de partida o desígnio salvífico de Deus (Ef 1, 9-12), consumado em Jesus Cristo (Ef 3, 5), — que não é objeto de discernimento por ser obra exclusiva de Deus —, encontramos diferentes sentidos que estão subjacentes em nossa busca:

1. Um chamado gratuito

Deus pode intervir na criação sempre que lhe agrade e de um modo surpreendente (não num sentido determinista). Estamos em pleno mistério da predestinação e da liberdade humana. Assim foi sua intervenção em grandes momentos da história: libertação do Egito, Aliança, Encarnação, Pentecostes... Esses fatos

não se explicam naturalmente. Igualmente, nas grandes vocações: Abraão, Maria, Apóstolos, Paulo, etc. Nesses casos, há lugar para o discernimento, mas este consiste em escutar o chamado e acolhê-lo. Num *nível mais modesto*, acontecem conosco momentos semelhantes: acolher a fé, vocação sacerdotal ou religiosa. Esses fatos não se explicam apenas a partir daquilo que alguém é ou das influências recebidas. São chamados comunicados gratuitamente.

2. O melhor para mim ou para nós hoje e aqui

A vontade de Deus não é simplesmente "o que está bem", segundo a própria consciência, mas o que corresponde a um filho de Deus e irmão de Cristo, que não se contenta com um modo de proceder "honrado", mas que procura sempre o melhor, segundo o dinamismo do "*Magis*" (=mais), para discernir o que mais convém (Fl 1,9-10), "o que é bom, o que lhe é agradável, o que é perfeito" (Rm 12-1-2). Não se trata de escolher entre o bom e o mau. Para tanto está a Moral. O discernimento tem como objeto escolher entre o bom e o melhor, para escolher sempre o melhor, que é onde está a vontade de Deus. É o dinamismo da lei do amor que quer agradar o Amado. E isto está além das normas e leis. Para mim, não é uma mera aplicação de normas ou princípios universais a um caso particular, mas é algo positivamente pessoal, inédito, único e irrepetível. Por exemplo, em nenhum livro vou encontrar se tenho ou não tenho vocação religiosa. Hoje. Neste momento da Igreja pós-conciliar, depois de Medellín, Puebla, Santo Domingo. Aqui. Na América Latina, nesta cultura. Trata-se de buscar o Reino de Deus nesta situação de pobreza injusta. A voz de Deus manifesta-se no clamor dos pobres e oprimidos.

3. Coerência com o ser e a vocação pessoal

Dá-se no curso ordinário da vida. É vontade de Deus agir na linha da própria identidade, da própria vocação. É uma vontade de Deus intrínseca ao ser que somos e que nos chama a proceder de acordo com nossas disposições naturais e nossa consciência, segundo as diferentes circunstâncias. Nesse caso, o caminho não está traçado e intervêm mais a razão e a liberdade. Então, a vontade de Deus manifesta-se através da realidade, o que está fora de nós: as pessoas, a história, os sinais dos tempos... interpretados à luz da fé. Por exemplo, em coerência com o ser: uma pessoa, formada na consciência da justiça, decidir-se a trabalhar na comissão de direitos humanos. Uma pessoa, que se comprometeu com votos religiosos: rejeitar uma amizade incompatível com o celibato.

4. "Vontade de Deus" naquilo que Ele permite

Também se chama, às vezes, vontade de Deus aquilo que nos acontece, sem que o tenhamos escolhido. Provém de causas físicas ou morais autônomas. É o que Deus "permite" negativamente. Isto é, ordinariamente. Deus não intervém para além da ordem da natureza. Nesse caso, a vontade de Deus dirige-se não tanto ao que acontece, mas à atitude que eu tenho que tomar diante disso; isto é, a assumir uma postura movida pelo amor. Assim, Deus não quer que seu Filho sofra uma morte injusta, mas quer que, nessa situação provocada pelos homens, Jesus seja fiel em manifestar que Deus ama os homens. Ao permitir um sofrimento, Deus quer que o vivamos de modo que entremos no plano de sua vontade salvífica.

B
L
O
B
S
T
O
R
I
A

Esses são, pois, os sentidos mais frequentes da vontade de Deus, que são objeto do discernimento. Na busca e segui-

mento dessa vontade de Deus, temos que ver agora qual é o papel que corresponde ao Superior e qual corresponde ao súdito.

IV. O PAPEL DO SUPERIOR

Como conseqüência de tudo o que foi dito, corresponde ao Superior:

1. O papel de mediador entre Deus e o homem. Isto lhe exige conhecer e amar as pessoas entre as quais tem que mediar. Deve ter uma profunda experiência de Deus, que lhe permita distinguir sua voz das vozes que provêm das próprias paixões ou do espírito mundano. E, ao mesmo tempo, deverá conhecer o que passa por dentro das pessoas às quais deve guiar no caminho da salvação, de acordo com o fim do próprio Instituto. Por isso, seu mandato deve ser "segundo as Regras e Constituições" (PC 14). Também deverá ter conhecimento da realidade social e eclesial, na qual está movendo-se.

2. Ele é também intérprete das manifestações da vontade de Deus. Não é "fabricante" da vontade de Deus, mas um modesto intérprete dos dados recolhidos, para detectar o que é o mais agradável a Deus e para determinar o que é necessário fazer. O Superior é o autor do preceito e, por isso, o mandato é humano; não se restringe, porém, ao campo puramente organizativo ou de eficiência apostólica, mas deve converter-se em história de salvação. Isto é, a determinação não é vontade de Deus porque o Superior manda, mas o Superior manda porque crê que é vontade de Deus.

3. No entanto, o Superior não é um simples guia espiritual que esclarece idéias ou dá conselhos; ele tem autoridade para mandar o que acredita ser conveniente. Pode ser que, então, para o súdito a obediência seja uma cruz. Não buscada em si mesma, mas será neces-

sário que esteja disposto a abraçá-la, em espírito de fé.

4. O papel principal do Superior não é o de ser administrador de obras ou de guardar a ordem — embora também isso possa entrar no desempenho de seu cargo —. O mais importante são as pessoas às quais tem que acompanhar no caminho de sua vocação; é a comunidade da qual deve ser animador; é a missão da qual deve ser orientador, de acordo com o Carisma próprio e os compromissos assumidos pela Província. Não é raro encontrar superiores absorvidos pelo trabalho e pela eficiência, que não têm tempo para dedicar às pessoas da comunidade e para infundir espírito à comunhão e ao apostolado. A esses seria necessário convidar para que vivessem o essencial do serviço que se lhes foi encomendado.

5. Deve fomentar a participação ativa da comunidade ou da pessoa, não apenas na execução do que se manda, mas também no processo de busca da vontade de Deus. Além do que, assim, o súdito realizará com mais gosto e facilidade o que se lhe determina. A esse respeito, está o dar espaço à subsidiariedade, fazendo com que cada membro da comunidade assumam responsabilidades em seu caminhar, sem interferir com demasiado controle, mas tendo a supervisão de tudo. O monopólio ou excesso de poder de um pode atrofiar os talentos de outros.

6. Não costuma acontecer, mas às vezes ainda se encontram reminiscências da idéia de que a obediência deve servir

para provar o espírito de fé do súdito, mandando-lhe coisas custosas ou absurdas, como o faziam os Padres do deserto. Pode ser que o Superior o faça com fins pedagógicos ou ascéticos; no entanto, a obediência não é para isto, mas para

buscar e seguir a vontade de Deus. Utilizar a autoridade para fazer sofrer, embora seja com boas intenções, é um abuso de poder. Sem que seja necessário buscá-las, haverá ocasiões em que o súdito terá que colocar em prática a abnegação e a fé.

V. O PAPEL DO SÚDITO

No papel do súdito, encontramos uma dupla faceta que, à primeira vista, pode parecer contraditória, mas que é muito mais complementária.

1. Por um lado, a obediência deve ser ativa e responsável (PC 14). Ativa opõe-se a passiva, que é a obediência daqueles que esperam, de braços cruzados, que o Superior/a pense e decida. Sua obediência consiste em fazer "o que a M. Superiora disser", sem preocupar-se em buscar ou escutar as interpelações do Espírito. Evidentemente, é o mais cômodo tanto para aquele que manda como para quem obedece. E não faltam aqueles que aspiram a esse ideal. Mas isto seria formar "robôs", que obedecem mecanicamente e que não necessitam usar a liberdade. E é o que produz "perpétuas crianças". O que se exige hoje é tomar parte ativa, não apenas na realização daquilo que se manda, mas também no processo de busca. Responsável se opõe a irresponsável, o próprio daquele que obedece, sem que se lhe possa pedir conta de seus atos, porque ele simplesmente "cumpre ordens". Para que a obediência seja responsável durante toda a vida, é conveniente que já, desde o princípio da formação, se dê aos jovens responsabilidades no caminhar da comunidade.

Com esses dois adjetivos, o que o Concílio indica é que ao obedecer é necessário proceder como pessoa racional e livre. Habitualmente, a pessoa madura procede, conhecendo os motivos pelos quais age e escolhendo voluntariamente

o que considera melhor. Ela busca responder livremente aos convites do Espírito, no diálogo da fé. A obediência é muito mais valiosa, quando coloca em funcionamento todas as capacidades que a tornam plenamente humana.

2. Mas a obediência tem outra dimensão indispensável: a fé e a cruz. Sem uma visão de fé, a obediência será muito "razoável" e humana, mas não seria religiosa. A leitura dos dados ou manifestações da vontade de Deus deve ser feita à luz do plano salvífico de Deus, da atuação da Providência do Pai, e não simplesmente segundo a prudência humana. E, nesse contexto, não pode faltar o mistério da cruz. Constantemente, a experiência o ratifica. O conflito pode provir de diferentes causas. Por exemplo, já se vê que a mediação humana e a mesma estrutura do Instituto trarão interferência de interesses e mentalidades. O Superior age, segundo suas luzes e prudência; ele é o autor do preceito e seus mandatos estão condicionados pelas limitações e deficiências de todo o humano. Ele não é infalível e pode ser que sua mediação não seja clara e transparente: que não esteja suficientemente informado, ou que se deixe arrastar pelos excessos de seu caráter, ou que seja dominado por suas paixões, ou que seja pouco sensível à realidade, ou que não esteja bem inculturado, ou que seja de mentalidade conservadora, etc.

E, de parte do súdito, pode ser que seja imaturo afetivamente, ou que este-

ja demasiado apegado a seu trabalho ou às pessoas com as quais está ligado afetivamente, e que lhe custe aceitar outro destino, ou que não se sinta preparado para o novo cargo, etc. Súdito e Superior sofrem. Já foram tentados todos os meios e esgotou-se o diálogo. Finalmente, o Su-

perior dá a ordem, acreditando que seja o melhor. É o momento de submergir-se na fé e descobrir a Providência do Pai que quer identificar-me com seu Filho no caminho da cruz. Nos desígnios de Deus, a cruz continua sendo o meio insubstituível para salvar o mundo.

VI. O DIÁLOGO

Uma obediência baseada no discernimento tem que usar, como instrumento indispensável, o diálogo entre superior e súdito, ou entre os membros da comunidade. É o momento privilegiado da busca em comum da vontade de Deus. É importante recordar qual é o objetivo do diálogo: buscar e seguir a vontade de Deus. Portanto, não é uma luta de poderes entre o superior e o súdito para ver quem pode mais. Nem é uma esgrima de diplomacias para ver quem engana a quem para conseguir o que quer. Nem é uma concessão à debilidade do súdito para que não se desanime. O diálogo tem um sentido muito mais profundo, nascido da responsabilidade e do compromisso de buscar, exclusivamente, o que melhor responde às exigências de Deus.

Não é fácil sermos fiéis ao verdadeiro CRITÉRIO do diálogo, pois estamos acostumados a usá-lo, exclusivamente, para conseguir interesses pessoais ou de grupo. Se um Sindicato pede diálogo com os diretores, é para conseguir melhores salários. Se um empregado pede dialogar com o gerente, é para alcançar ascensão. O diálogo com os credores é para que se perdoe ou se alivie a dívida, etc. Poderíamos cair no equívoco de acreditar que o diálogo da obediência rege-se pelos mesmos princípios. Não se trata de defender direitos ou de conseguir vantagens, mas de ler juntos as diversas manifestações da vontade de Deus. A conse-

qüência: é necessário entrar no diálogo com **PLENA DISPOSINIBILIDADE**, com pobreza de espírito. É necessário desnudar as intenções e é necessário confrontá-las com o Evangelho, tanto da parte do súdito como do superior, para buscar somente o mais agradável a Deus. Um e outro se encontram em igualdade de condições diante do Senhor, que é o único que tem a Palavra. Isto supõe sepultar os interesses e motivações egoístas, desprender-se de si próprio para revestir-se dos interesses de Cristo e de seu Reino. É morrer a si próprio para ressuscitar a uma nova vida do serviço aos outros por amor.

Outra consequência é que o diálogo não é apenas um direito, mas **UM DEVER**. Sim, às vezes, o diálogo terá como resultado algo que será vantagem para o súdito; mas, outras vezes, o que é contrário a seus desejos. Seria o caso, por exemplo, de que o súdito não esteja bem de saúde e não queira avisar o Superior, porque tal fato pode supor que o retirem de seu cargo, ou que cause gastos à Província. O súdito tem obrigação de avisar. Ou pode ser que, se descobre para o superior a preparação que tem, peçam-lhe para assumir um cargo ou um trabalho nada apetecível.

Diversos níveis de diálogo

Antes de tudo, está o diálogo comunitário, no qual todos os membros se reúnem para buscar juntos a vontade de Deus. Às vezes, esse diálogo alcança o

nível de um verdadeiro discernimento comunitário, quando, num clima de oração, se busca responder a um chamado do Senhor, ou se deve determinar algo importante para a comunidade local ou para a Província.

O mais freqüente são os diálogos comunitários com espírito de discernimento, nos quais se procura, em atitude de fé, avaliar ou orientar o trabalho apostólico da comunidade ou de algum membro, ou de descobrir o que se deve fazer diante de uma nova realidade, etc.

Muito importante é também o diálogo pessoal com o Superior, com o objetivo de buscar a vontade de Deus para o súdito. Pode dar-se antes de tomar a decisão, ou depois, se permanece alguma insatisfação da parte do interessado.

Condições do diálogo

Suposto que os dialogantes não buscam outra coisa a não ser a vontade de Deus, não é difícil destacar as condições indispensáveis para consegui-lo. Nesse campo, é muito iluminador o modo de proceder de Santo Inácio como Geral da Companhia de Jesus.

1. *Expor simplesmente.* É a primeira qualidade requerida. Expor a situação objetivamente, contribuir com dados que possam iluminar; mas sem pressionar o Superior para conseguir o que se quer. Pode servir de ilustração, se a gente relatar algum caso que, talvez, até peque por ingênuo. O P. Domemech era Provincial na Sicília e, sentindo-se responsável do bem espiritual da ilha, doía-lhe que o Geral lhe pedisse alguns de seus súditos para enviá-los a trabalhar em outros lugares mais necessitados. Então, começou a escrever cartas a Santo Inácio, carregadas de lamentações e choramingos para impedir o traslado. Inácio não respondia, e, finalmente, ordenou a

seu secretário que devolvesse a Domenech todas as cartas de lamentação, dizendo que, pelo correio de volta, lhe mandasse os Padres solicitados. Contudo, dizia-lhe que não deixasse de expor seu parecer, mas que tivesse presente que o bem universal deve prevalecer sobre o de uma região (MI, I, 6, pp. 179-180). Vendo Domenech que o método não lhe surtia efeito, em outra ocasião, na qual queria que lhe enviassem de Roma o P. Laínez, que foi o segundo Geral, quis aproveitar a amizade que o Vice-Rei de Sicília tinha com Inácio, para obter que fizesse o mesmo pedido. Inácio não respondeu ao Vice-Rei, mas diretamente a Domenech, mostrando-lhe que não é essa a maneira de expor as coisas ao Superior, porque “se um Vice-Rei e uma cidade inteira se põem a pedir algo que não se pode conceder, sem prejuízo do maior serviço de Deus, é necessária uma de duas coisas: ou que se negue, e então se esfria a amizade com quem o pede, ou que se lhe conceda porque não se pode negá-lo, e então é um modo de fazer violência ao Superior, em prejuízo do bem universal” (MI, I, 9, p. 395).

2. *Expor com liberdade.* O que foi dito não elimina que o diálogo com o Superior se faça com liberdade de espírito e quantas vezes seja necessário. Se o súdito vê que o Superior ainda não tomou pé da situação, ou que faltam dados, ou que a experiência mostra que a determinação não foi correta... deverá tentar de novo dialogar com o Superior, quantas vezes seja necessário, pois trata-se de encontrar juntos o que é melhor para o serviço de Deus e dos irmãos. Pois bem, sempre que se expõe algo ao Superior, devem ser cumpridas duas condições: 1. Que se faça num clima de oração, isto é, libertando-se de afetos desordenados, que poderiam distorcer a verdade, e re-

vestindo-se dos critérios de Cristo, que inspirem o modo de proceder. 2. Mantendo-se numa disponibilidade serena para aceitar como vontade de Deus o que, finalmente, o Superior disponha.

QUESTÕES PARA AJUDAR A LEITURA INDIVIDUAL OU O DEBATE EM COMUNIDADE

1. Que fazer, pessoal e comunitariamente, para evitar atitudes de passividade e irresponsabilidade na busca da vontade salvífica de Deus, e exercer uma obediência ativa e co-responsável?
 2. Que importância você e sua comunidade atribuem à renovação do serviço da autoridade, na atual conjuntura da Vida Religiosa? Como procuram traduzir isso em gestos concretos?
 3. Como você e sua comunidade podem crescer no exercício do discernimento espiritual comunitário?
-

◆

A OBDIÊNCIA É MUITO MAIS UM ENCONTRO DE DUAS LIBERDADES, A DE DEUS QUE QUER NOSSA SALVAÇÃO, E A DO HOMEM QUE PODE ACOLHÊ-LA OU REJEITÁ-LA, QUE SE COMPROMETE COM ELA OU QUE SE ESCUSA. É UM ITINERÁRIO CHEIO DE SURPRESAS, DE MUDANÇAS DE ROTA. É UMA DIALÉTICA DE PRO-POSTAS DA PARTE DE DEUS E DE RES-POSTAS DA PARTE DO HOMEM. MAIS QUE UMA MAQUETE, ASSEMELHA-SE A UMA PARTIDA DE XADREZ NA QUAL, A ESTRATÉGIA DE DEUS, CORRESPONDE UM MOVIMENTO ADEQUADO DAS PEÇAS POR PARTE DO HOMEM, PARA IREM REALIZANDO JUNTOS A HISTÓRIA DA SALVAÇÃO. POR ISSO, MESMO NO CASO DA REJEIÇÃO HUMANA, NEM TUDO ESTÁ PERDIDO; DEUS TEM OUTROS RECURSOS, OUTRAS PROPOSTAS PARA SALVAR-NOS.

◆

O Diálogo Inter-religioso na Perspectiva do Terceiro Milênio

FAUSTINO TEIXEIRA
PPCIR-UFJF / ISER-ASSESSORIA

INTRODUÇÃO

Falar em diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio parece à primeira vista algo bizarro ou impropriedade, já que vivemos uma situação histórica caracterizada pela tônica da violência e das crispções identitárias em todos os níveis. Como bem assinala o historiador inglês Eric Hobsbawm, "o velho século não acabou bem"¹; longe de vivermos uma dinâmica de emancipação, estamos todos envolvidos num "estado de inquietação" generalizado. E o que nos surpreende é que o surto de violência que campeia em nosso tempo vem pontuado ou condicionado pela religião. Somos hoje testemunhas de inúmeros conflitos de "linha de fratura", ou seja, conflitos comunitários que envolvem Estados ou grupos de civilizações diferentes; conflitos que implicam grupos étnicos distintos ou comunidades religiosas e que tendem a ser perversos e sanguinários já que to-

cam em questões fundamentais de identidade².

Em todos os continentes podemos testemunhar a presença do acirramento da violência, que afigura-se hoje como uma das mais difíceis e dramáticas questões depois do fim da guerra fria e do confronto entre Oriente e Ocidente. Os conflitos étnicos, nacionais ou sociais estão em toda parte: na Ásia, na África, no Oriente Médio e na Europa. O confronto da tripla identidade religiosa na ex-Iugoslávia constitui um dos exemplos recentes mais dramáticos e revoltantes. Ao drama do êxodo de cerca de 1 milhão de kosovares de origem albanesa neste último conflito, soma-se a "esquecida" e triste realidade dos 3,5 milhões de refugiados no continente africano. No documento publicado pelo comitê redacional do Conselho do Parlamento Mundial das Religiões, reunido em Chicago (USA) em setembro de 1993, se dizia: "Com parti-

1. E. HOBSBAWM. *A era dos extremos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 26.

2. S.P. HUNTINGTON. *O choque de civilizações*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997, p. 320. Um dos traços desses conflitos de linha de fratura é a "limpeza étnica": "Esses conflitos tendem a ser violentos e cruéis, com ambos os lados perpetuando massacres, atos de terrorismo, estupros e torturas." Ibidem, p. 321. Com base em informações do New York Times (1993), Huntington sinaliza a presença no mundo de 59 conflitos étnicos presentes em 48 lugares distintos, sendo 31 deles entre grupos de civilizações diferentes. Ibidem, p. 327.

cular inquietação constatamos que em não poucos lugares deste mundo, responsáveis e seguidores de religiões não cessam de fomentar agressões, fanatismos, ódio e hostilidade xenófoba, quando não inspiram e legitimam conflitos violentos e sangrentos. A religião vem muitas vezes usada apenas para fins de poder político, bem como para legitimar a guerra”³.

Embora se constate que a realidade da diferença esteja hoje provocando uma “espiral degenerada de comunicação”, mediante o acirramento dos etnocentrismos, antipatias e ódio, devemos reconhecer que esta mesma diferença pode significar um espaço para a afirmação de um novo entendimento e solidariedade mútuos. A comunicação dialógica, enquanto “fusão de horizontes”, é uma das reais possibilidades que se apresentam hoje como pista alternativa para a humanidade. Mesmo reconhecendo a dimensão utópica de uma ordem social livre de violência, há razões plausíveis para se admitir esforços concretos no sentido da redução ativa dos níveis de violência nos diversos domínios sociais⁴.

Sem desconhecer a responsabilidade das religiões na atual dinâmica conflitiva contemporânea, há, porém, que sublinhar que isto ocorre em razão de sua desfiguração ou abuso teórico e prático. “As religiões podem tornar-se — e historicamente têm se tornado — um terreno

especialmente propício à intolerância, por suas verdades absolutas, ortodoxias e proselitismos. Mas isso não pertence à sua natureza; constitui antes um desvio grave do humanismo que elas implicam”⁵. Importantes eventos inter-religiosos, como o ocorrido em Assis (Itália) em 1986, têm favorecido uma nova esperança de diálogo e colaboração entre as religiões. Grandes lideranças religiosas mundiais têm alçado sua voz contra a presença de conflitos como os da Bósnia, Kosovo e Oriente Médio, que nascem a partir de divisões religiosas. Falando aos representantes da comunidade islâmica em 1993, João Paulo II afirmou que “a autêntica fé religiosa é uma fonte de compreensão recíproca e de harmonia, e que só a deformação do sentido religioso conduz à discriminação e ao conflito.” E de forma incisiva concluiu dizendo que “usar a religião como pretexto para a injustiça e para a violência é um abuso terrível que deve ser condenado por todos aqueles que crêem verdadeiramente em Deus”⁶. Na mesma linha, o grande líder do budismo tibetano, o Dalai-Lama, não cessa de afirmar em seus pronunciamentos e discursos “que toda religião praticada segundo o espírito que a inspira tem por objeto a felicidade dos seres e deve ser um fator de paz”. Aqueles que “desnaturam o espírito de sua própria religião são os mesmos que a utilizam para fins de opressão”⁷.

3. H. HÜNG & K.-J. KUSCHEL. *Per un'etica mondiale; la dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali*. Milano: Rizzoli, 1995, p. 18. Ver ainda: K.-J. KUSCHEL & W. BEUKEN. Editorial – “A violência assusta: como superá-la?” in *Concilium*, 272 (4): 5, 1997; F. HOUTART. “O culto da violência em nome da religião”. In *Concilium*, 272 (4): 7-17, 1997; D. TRACY & H. HÄRING. “Introdução”. In *Concilium*, 274 (1): 8-9, 1998.
4. A. GIDDENS. *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: Unesp, 1995, p. 274-277 e 119-120.
5. P. MENESES. “Tolerância e religiões”. In: F. TEIXEIRA. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 49-50. Como igualmente afirma o teólogo belga E. SCHILLEBEECKX, as cruéis desumanidades que ocorrem “em nome” da religião, relacionam-se, na prática, com “pressupostos estranhos à religião”, que acabam por atrair “o dinamismo mais profundo da relação com o Absoluto”. Este teólogo contesta, assim, teses como a de Merleau-Ponty, segundo as quais a violência religiosa dar-se-ia precisamente com a essência da religião. Cf. E. SCHILLEBEECKX. “Religião e violência”. In *Concilium*, 272 (4): 170-171, 1997.
6. A. E. PINTARELLI. *O espírito de Assis; discursos e alocações de João Paulo II sobre a paz*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 79.
7. J. F. REVEL & M. RICARD. *O monge e o filósofo; o budismo hoje*. São Paulo: Mandarin, 1998, p. 115 e 153.

O diálogo inter-religioso vem demonstrar a possibilidade de uma nova perspectiva de atuação das religiões ao reconhecer que estas podem exercer um papel significativo na construção de uma ética da superação da violência; que podem igualmente dedicar-se à tarefa comum de salvaguardar a integridade dos seres hu-

manos e da terra ameaçada. A verdadeira relação com o Absoluto é incompatível com toda e qualquer desumanização ou violência. Esta relação, como tal, "não é violenta sob nenhum aspecto, antes pelo contrário. Ela desperta a coragem inabalável para produzir mais humanidade em todos os setores da vida"⁸.

1. O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO CONTEXTO DA GLOBALIZAÇÃO

Um dos fenômenos característicos de nosso tempo e que produz impactos decisivos sobre a religião é o dado da globalização, entendida como a afirmação de uma nova consciência global e planetária, que incide sobre a sociedade e os indivíduos. Trata-se de uma globalização intensificadora, que não se restringe a uma dimensão econômica, mas diz respeito "à transformação de contextos locais e até mesmo pessoais de experiência social"⁹. Atividades locais e cotidianas passam a ser influenciadas ou mesmo determinadas por acontecimentos que ocorrem do outro lado do mundo, bem como hábitos ou estilos de vida. Este fenômeno incide igualmente sobre os sistemas de crença, cujos confins simbólicos não conseguem mais controlar suas "fronteiras". Os símbolos religiosos transgridem seus confins originários e passam a circular livremente, podendo inclusive ser utilizados por atores religiosos distintos.

Com a globalização ocorre um "processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento"¹⁰. Diante da "contaminação cognitiva" favorecida pela globalização e a insegurança exercida pelo fato do pluralismo sobre as estruturas de plausibilidade dos sujeitos concretos, dois desdobramentos podem ocorrer. De um lado, a demarcação de identidades particulares, ou seja, o refúgio em universos simbólicos que favoreçam a impressão de uma unidade coerente e compacta da realidade social. De outro, a abertura à "mestiçagem cultural", a negociação ou intercâmbio cognitivo com o horizonte da alteridade¹¹.

A dinâmica atual da globalização e da pluralização correlata provoca a emergência de uma "ordem social pós-tradicional"¹², onde as tradições, sem perder o seu sentido de identidade, mudam de *status*: são discursivamente for-

8. E.SCHILLEBEECKX. "Religião e violência". In *Concilium*, 272 (4): 171, 1997.

9. A.GIDDENS. Para além da esquerda e da direita. Op.cit., p. 13.

10. E.PACE. "Religião e globalização". In: A.P.Oro & C.A.Steil. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 32.

11. *Ibidem*, p. 32. A realidade do pluralismo, como sublinha P.Berger, pode produzir "efeitos corrosivos" sobre as comunidades cristãs, que tendem a reagir mediante três caminhos distintos: a negociação cognitiva, a captulação cognitiva e a redução cognitiva (defensiva ou ativa). Há hoje uma certa tendência em reagir ao pluralismo mediante a demarcação rígida das fronteiras, como vislumbramos nos diversos fundamentalismos emergentes. Como forma de reação às incertezas cognitivas que acompanham o pluralismo, tende-se a afirmar os projetos que oferecem uma maior "nomização". Como assinala este autor, "quando o relativismo alcança uma certa intensidade, o absolutismo passa a exercer um grande fascínio.": P.BERGER. *Una gloria remota; avere fede nell'epoca del pluralismo*. Bologna: Il Mulino, 1994, p. 45-49. Ver ainda: C.GEFFRÉ. "Pour un christianisme mondial". In *Recherches de Science Religieuse*, 86 (1): 56-57, 1998.

12. A.GIDDENS. Para além da esquerda e da direita. Op.cit., p. 13.

çadas a uma exposição. Numa sociedade pós-tradicional as identidades religiosas são permanentemente provocadas a se declararem, a entrar em contato e se enriquecer com o diferente. Não há como escapar do processo permanente de redefinição da identidade e de reinvenção da tradição (ressemantização do sentido) numa sociedade plural. As mudanças em processo provocam um sério questionamento às "certezas" de fé enrijecidas ou cristalizadas. Não se trata, porém, de abandonar a tradição, mas de "reinterpretá-la" criativamente, adequando-a à situação contemporânea.

Nesta nova perspectiva, as tradições são colocadas diante de uma dupla opção: ou a recusa do engajamento discursivo e da comunicação ou a abertura dialógica. A escolha da primeira opção implica muitas vezes na assunção do fundamentalismo, que consiste na "defesa da tradição de forma tradicional"¹³, em reação às novas circunstâncias da comunicação global. A segunda opção, da comunicação dialógica, impõe-se hoje como um dos desafios mais fundamentais da humanidade.

O exercício de uma comunicação dialógica implica necessariamente um deslocamento de fronteiras. Trata-se de um tema crucial para os próximos decênios: como trabalhar a questão das fronteiras com as outras tradições religiosas, ou melhor, como exercer a "arte de transpor fronteiras"¹⁴. A "conversação" inter-religiosa é uma realidade não

só possível como fundamental no momento presente. Poucas são as conversações tão importantes, e poucas tão complexas e difíceis, já que envolvem um processo de interpretação. Quando realmente autêntica, uma conversação exige abertura à mútua transformação. Exige ainda a capacidade de reconhecer "semelhanças na diferença". Entrar em conversação é estar disposto a "arriscar toda a sua auto-compreensão atual e levar a sério as posições do outro que reclama para si igual reconhecimento de autenticidade e verdade em sua auto-compreensão"¹⁵.

A conversação constitui um dos mais essenciais imperativos de manutenção do sentido para os sujeitos. É mediante a conversação com os "outros significativos" que os indivíduos se apropriam do mundo, como é igualmente por ela que o mundo construído se mantém ou reconstrói sua plausibilidade¹⁶. Segundo a perspectiva da biologia do conhecer, trabalhada por Humberto Maturana, é na conversa que o ser humano se constitui como tal na história evolutiva. É na interação com os outros, na aceitação da singularidade dos mesmos junto a nós, no emocionar-se com eles, que brota o amor, que é fundamento do fenômeno social. "A origem antropológica do *Homo sapiens* não se deu através da competição, mas sim através da cooperação, e a cooperação só pode se dar como uma atividade espontânea através da aceitação mútua, isto é, através do

13. Ibidem, p. 14.

14. F.WILFRED. "Introdução - A arte de transpor fronteiras". In *Concilium*, 280 (2): 10-11, 1999. Este autor sublinha: "Inculcar esta arte deve fazer parte da cultura e pedagogia do cristianismo. Significa educar os cristãos individualmente e as comunidades cristãs para um verdadeiro espírito de universalidade. Transpondo as fronteiras e comungando por sobre fronteiras, os cristãos irão descobrir sempre novas dimensões de sua identidade de fé": Ibidem, p. 11.

15. D.TRACY. *Pluralidad y ambigüedad; hermeneutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 1997, p. 142. Ver também p. 139-141.

16. P.BERGER. *O dossel sagrado; elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 29-30; Id. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 202-204.

amor”¹⁷. Um dos maiores entraves para o diálogo inter-religioso é o sentimento de predomínio sobre os outros ou a competição cega que apaga a sua singularidade única. A original reflexão de Maturana nos ajuda compreender que toda competição abafa a possibilidade do amor, gerando a cegueira e reduzindo a dinâmica de criatividade e as circunstâncias da humana convivialidade. O amor implica gratuidade. Trata-se de um “anseio

biológico que nos faz aceitar a presença do outro ao nosso lado sem razão, nos devolve à socialização e muda a referência de nossas racionalizações. A aceitação do outro sem exigências é o inimigo da tirania e do abuso, porque abre um espaço para a cooperação. O amor é inimigo da apropriação”¹⁸. Não pode haver diálogo inter-religioso sem esta gratuita aceitação do outro, de seu envolvimento no espaço aberto do amor.

2. A EMERGÊNCIA DE UMA NOVA SENSIBILIDADE MACRO-ECUMÊNICA

O novo horizonte mundial não dá margens para saudosismos de outrora que animavam o ímpeto de predomínio ou conquista do cristianismo e da Igreja católica. O quadro atual suscita mais realismo. O cristianismo não se expandiu por todo o planeta e as religiões mundiais dão prova de grande vitalidade. Dados estatísticos recentes apontam um grande crescimento do Islamismo a nível mundial¹⁹ e, curiosamente,

assiste-se hoje uma inversão do antigo mapa missionário. De uma anterior expansão colonial direcionada do Norte para o Sul, verifica-se hoje um novo dinamismo que move as tradições religiosas do Oriente em direção ao mundo ocidental²⁰.

Assim como mostra-se problemática uma perspectiva voltada para o predomínio de uma tradição religiosa sobre as outras, revela-se igualmente frágil e

17. H.MATURANA. *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1997, p. 185. Ver também p. 174-175. Retomando as discussões de Maturana, sublinha L.Boff: “Não foi a luta pela sobrevivência do mais forte que garantiu a persistência da vida e dos indivíduos até os dias de hoje, mas a cooperação e a co-existência entre eles. Os hominídeos, de milhões de anos atrás, passaram a ser humanos na medida em que mais e mais partilhavam entre si os resultados da coleta e da caça e compartilhavam seus afetos. A própria linguagem que caracteriza o ser humano surgiu no interior deste dinamismo de amor e de partilha.” L. BOFF. *Saber cuidar; ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 111.

18. *Ibidem*, p. 186.

19. Conforme dados estatísticos recentes, o número de muçulmanos alcançaria hoje a cifra de 1.060.000.000 de fiéis, ultrapassando, assim, ao número de católicos: 1.042.000.000. Logo a seguir viriam os hinduístas, com 751.000.000 e os protestantes, com 505.000.000. Cf. F.LENOIR & Y.T. MASQUELIER. *Encyclopédie des religions II (Thèmes)*. Paris: Bayard, 1997, p. 2422. Quanto ao campo religioso brasileiro novas pesquisas na área das ciências sociais tem nos revelado que a Igreja católica “está perdendo o seu caráter de definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional no campo religioso brasileiro”: P.SANCHIS. “O repto pentecostal à ‘cultura católico-brasileira’”. In: A.ANTONIAZZI et alii. *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 36. Ver também: L.P.CARNEIRO & L.E.SOARES. “Religiosidade, estrutura social e comportamento político”. In: M.C.BINGEMER (Org.) *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 14-21. O crescimento dos evangélicos pentecostais tem sido um dos mais impressionantes fenômenos religiosos do Brasil. Em pesquisa realizada no Grande Rio em 1994, envolvendo 1332 respostas, chegou-se a conclusões surpreendentes: cerca de 70% dos evangélicos do Grande Rio não nasceram nem foram criados em lares evangélicos. A adesão religiosa se deu de forma voluntária, rompendo-se com a religião dos pais. Cerca de 250 mil indivíduos tornaram-se evangélicos nesta região entre os anos 1992-1994, ou seja, uma média de 80 mil por ano. Cf. R.C.FERNANDES et alii. *Novo nascimento; os evangélicos em casa, na Igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998, p. 140.

20. C.GEFFRÉ. “Pour un christianisme mondial”. *Art.cit.*, p. 56-57.

utópica a perspectiva que trabalha compactuando com o mito de uma "religião mundial", que apagara todas as diferenças e comprometeria a originalidade irreduzível de cada tradição religiosa. O que hoje se impõe como dado de maior plausibilidade é a perspectiva de um ecumenismo planetário, que retoma o sentido mesmo do termo "Ecumene", ou seja, "toda a terra habitada". Trata-se de assumir uma nova consciência macro-ecumênica, da profunda unidade de toda a família humana, capaz de pensar e trabalhar uma perspectiva singular de entrelaçamento global, de mútuo enriquecimento e cooperação entre as culturas e religiões em favor da afirmação de vida no mundo.

A proposta macro-ecumênica e do diálogo inter-religioso encontra dificuldades em determinados setores tanto da intelectualidade como das igrejas. Por razões distintas não se consegue vislumbrar o seu valor singular. Para alguns, este diálogo não passa de mera estratégia mercadológica, no sentido de "racionalizar a própria competição na situação pluralista"²¹. Outros tendem a entender este processo como exigência estratégica de alargar as malhas da atuação ética e relacional da Igreja católica face à crise da eclesialidade eurocêntrica e do vazio

aberto com o ocaso do socialismo²². A nível mais interno da Igreja católica, outras questões são levantadas. Apon-ta-se, sobretudo, o temor de que o diálogo inter-religioso acabe por esvaziar ou enfraquecer a tônica missionária da Igreja, acentuando um indiferentismo religioso e um relativismo problemático²³. A perspectiva apontada por nosso artigo vai em outra direção, sendo capaz de reconhecer na dinâmica dialogal hoje em curso uma autêntica experiência de conversão e abertura ao mundo do outro, movida não por oportunismos táticos, mas por uma generosidade e gratuidade efetivas.

A paz entre as religiões consiste em requisito essencial para a paz entre as nações. O verdadeiro diálogo inter-religioso deve ser globalmente responsável e não pode admitir a continuidade do arbítrio, da violência e o sofrimento injusto entre os seres humanos. Alimenta-se de um sonho diferente, pontuado pela dinâmica da cooperação, do entendimento e da paz. Este diálogo torna-se, assim, portador "de novas chances não apenas para as religiões, mas igualmente para o futuro mesmo da família humana, que se interroga freqüentemente com angústia sobre o seu próprio futuro"²⁴.

21. Ver P.BERGER. *O dossel sagrado*. Op.cit., p. 153. Ver ainda: M.AUGRAS. "Tolerância: os paradoxos". In: F. TEIXEIRA (Org.) *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. Op.cit., p. 89-90.

22. E.PACE. "A religião e globalização". In: A.P.ORO & C.A.STEIL. *Globalização e religião*. Op.cit., p. 35-36.

23. Para Ratzinger, o conceito de diálogo assume hoje um sentido diferente da tradição platônica e cristã: "torna-se até mesmo a quinta-essência do credo relativista e o oposto da 'conversão' e da missão. Na sua acepção relativista, dialogar significa colocar a atitude própria, isto é, a própria fé, no mesmo nível das convicções dos outros, sem a considerar mais verdadeira do que a opinião dos demais.". J.RATZINGER. "Situação atual da fé e da teologia". In *Atualização* (263): 545, 1996. Na mesma perspectiva cf. J.TOMKO. *La missione verso il terzo millennio*. Roma/Bologna: Urbaniana University Press/Dehoniane, 1998, p. 259-261.

24. C.GEFFRÉ. "Pour un christianisme mondial". Art.cit., p.53. Ver também: K-J.KUSCHEL. *Discordia en la casa de Abraham; lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*. Navarra: Verbo Divino, 1996, p. 237 e 244. Assim define Kuschel a consciência ecumênica: "Amplio conocimiento de uns sobre os outros, respeito de uns pelos outros, responsabilidade de uns para com os outros e cooperação mútua.": *Ibidem*, p. 244.

3. O SIGNIFICADO DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

O diálogo traduz sempre uma experiência humana fundamental, uma vez que o ser humano se afirma como tal na relação com um tu²⁵. O diálogo diz respeito a uma reciprocidade fundamental que se instaura entre dois pólos de relação: o eu e os outros. Pressupõe sempre uma semelhança e uma diferença, uma identidade e uma alteridade. O diálogo se instaura quando ocorre uma atitude de abertura e escuta do outro, do diferente; quando se reconhece o outro como sujeito portador de uma liberdade e dignidade fundamentais.

Dentre os diversos âmbitos de realização do diálogo podemos apontar o diálogo inter-religioso, que possui sua especificidade peculiar, na medida em que os parceiros nele envolvidos pertencem a tradições religiosas distintas. O diálogo inter-religioso não pode ser confundido com uma mera relação de coexistência, simbiose ou confrontação de identidades distintas. Diz respeito ao "conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos para um conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento"²⁶. O diálogo inter-religioso implica, portanto, uma atitude de abertura somada a uma capacidade de escuta do outro. Deve, porém, ser acompa-

nhado de um aprofundamento da própria fé. Sua grande riqueza está na partilha recíproca dos patrimônios espirituais, únicos e irrevogáveis²⁷.

Na Igreja católica, uma nova atitude dialogal foi se afirmando a partir da encíclica "*Ecclesiam suam*", publicada em 1964, por ocasião do pontificado de Paulo VI e ganhou foro de cidadania no Concílio Vaticano II (1962-1965). A partir de então, aprofunda-se o empenho da Igreja em favor do diálogo, por fidelidade à própria fé²⁸. A decisão dialogal na Igreja tem suas raízes teológicas bem definidas: "nasce da iniciativa de Deus que entra em diálogo com a humanidade, e do exemplo de Jesus Cristo cuja vida, morte e ressurreição deram ao diálogo a sua última expressão"²⁹. Embora possa ser exercido sob uma multiplicidade de formas, o diálogo é, antes de tudo, um espírito, uma atitude, um estilo de ação que deve permear todas as nossas atividades. Ele "implica atenção, respeito e acolhimento para com o outro, a quem se reconhece espaço para a sua identidade pessoal, para as suas expressões, os seus valores"³⁰. Não se pode compreender a missão evangelizadora da Igreja deslocada de um espírito dialogal. Seria contrariar não somente as exigências de humanida-

25. M.BUBER. *Eu e tu*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1977, p. 32.

26. PONTIFÍCIO Conselho para o Diálogo Inter-Religioso. *Diálogo e Anúncio*. Petrópolis: Vozes, 1991, n. 9. Esta definição foi tomada de um documento anterior do então SECRETARIADO para os Não Crentes: "O cristianismo e as outras religiões". In *Sedoc*, 17 (176): 387, 1984 (que se tornou conhecido como documento sobre o Diálogo e Missão — a citação refere-se ao n. 3). Neste trabalho estes dois documentos serão mencionados respectivamente com sua sigla: Diálogo e Anúncio e Diálogo e Missão

27. Em singular reflexão, Ana Maria Zinsly Calmon trabalha os três princípios que regem o diálogo inter-religioso: o princípio da igualdade, da diferença e da comunhão, respectivamente ligados às três dimensões da dialética inter-religiosa: dimensão ética, teológica e mística. Cf. A.M.Z. CALMON. *O diálogo inter-religioso; uma abordagem sobre o conceito e suas condições de possibilidade*. Dissertação de Mestrado — Departamento de Ciência da Religião — UFJF, 1998.

28. *Diálogo e Missão*, n. 22.

29. *Diálogo e Anúncio*, n. 53.

30. *Diálogo e Missão*, n. 29.

de mas igualmente as indicações do Evangelho³¹.

Não pode haver diálogo se não há respeito ao outro, ao mistério de sua consciência. O diálogo sincero supõe a aceitação do dado da diferença, do respeito à liberdade de consciência e religião. Um importante documento do Concílio Vaticano II reiterou a cidadania da liberdade religiosa ao afirmar que "cada qual tem o dever e por conseguinte o direito de procurar a verdade em matéria religiosa, a fim de chegar por meios adequados a formar prudentemente juízos retos e verdadeiros de consciência"³². A fidelidade ao espírito do diálogo exige de cada um de nós respeitar a presença de verdadeira liberdade em cada um de nossos

interlocutores, não se admitindo em hipótese alguma qualquer tipo de coação, persuasão desonesta ou constrangimento. Significa ainda respeitar "a livre decisão que as pessoas tomam em conformidade com a própria consciência"³³.

Com base nos pressupostos acima elencados, o diálogo inter-religioso não pode identificar-se como mera plataforma de conversão dos outros a uma determinada religião. Ele guarda em si mesmo o seu próprio valor, não podendo ser entendido como alavanca intermediária. Se podemos falar em objetivo do diálogo, é no sentido do favorecimento de uma "conversão mais profunda de todos para Deus" e não para uma dada religião particular³⁴.

4. AS CONDIÇÕES PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Para que o diálogo inter-religioso ocorra é necessário atender a algumas condições essenciais, que podemos sintetizar em cinco itens: a humildade, o reconhecimento do valor da alteridade, a fidelidade à tradição, a abertura à verdade e a capacidade de compaixão.

a) Humildade

O diálogo exige, antes de qualquer coisa, uma disponibilidade interior de abertura e acolhimento. A humildade

vem reconhecida pelo Dalai Lama, como requisito favorecedor da comunicação inter-religiosa³⁵. A maior resistência ao diálogo advém de pessoas ou grupos animados pela auto-suficiência, pela arrogância e pela *hybris* totalitária. Quem está cheio de si não consegue abrir espaços para a presença dos outros. A tradição budista não cansa de enfatizar o egocentrismo e o orgulho como entraves para a dinâmica dialogal, para a aquisição da sabedoria e a disponibili-

31. Ibidem, n. 29. Este mesmo documento sublinha: "Tal diálogo é a norma e o estilo necessários de toda a missão cristã e de cada uma de suas partes, quer se trate da simples presença e testemunho, ou do serviço, ou do próprio anúncio direto." (n. 29). Ver também: Diálogo e Anúncio, n. 9.

32. DECLARAÇÃO "Dignitatis Humanae". Compêndio do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 602 (DH n. 3).

33. Diálogo e Anúncio, n. 41. Ver também: Diálogo e Missão n. 18 e 19.

34. Diálogo e Anúncio, n. 41. Nesta mesma perspectiva ver também: F. ARINZE. *A la rencontre des autres croyants; le dialogue interreligieux, un engagement et un défi*. Paris: MédiasPaul, 1997, p. 63 e 76-77. O cardeal Arinze é o atual presidente do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso. Já o cardeal Tomko, prefeito da Congregação para a Evangelização dos Povos, pensa de forma um pouco diversa. Em razão de sua perspectiva eclesiocentrada, tende a assinalar o diálogo como "modo para a evangelização". Não vê sentido num diálogo "visto e praticado por si mesmo", "esterelizado de qualquer intervento salvífico". Para ele o diálogo deve sempre permanecer "no horizonte da salvação de Cristo e para ela orientado.". Cf. *La missione verso il terzo millennio*. Op.cit., p. 261 e 299-300.

35. DALAI LAMA. *A bondade do coração; uma perspectiva budista sobre os ensinamentos de Jesus*. Lisboa: Edições Asa, 1997, p. 55.

dade para a compaixão. Como diz um provérbio tibetano: “a água não pode se acumular no cume de uma montanha, e o verdadeiro mérito não se amontoa sobre o pico do orgulho”³⁶.

Na tradição cristã, Thomas Merton fala da barreira que acompanha a “heresia do individualismo”. O individualismo afirma-se quando se admite a possibilidade de uma unidade inteiramente auto-suficiente, que prescinde dos outros para a sua afirmação. O espírito dialogal nos lança para além deste mundo monocromático, deste ensimesmamento, convocando-nos para a comunhão de novas fronteiras. O caminho verdadeiro, diz Merton, vai noutro sentido: “quanto mais sou capaz de afirmar os outros, dizer-lhes ‘sim’ em mim mesmo, descobrindo-os em mim mesmo e a mim mesmo neles, tanto mais real eu sou. Sou plenamente real se meu coração diz sim a todos”³⁷. Mediante sua experiência de comunicação e comunhão com contemplativos de outras tradições religiosas, Thomas Merton pôde reconhecer a importância de “ir ainda além” de sua própria tradição, sem em nenhum momento romper com a mesma. De forma surpreendente e arrojada para o período afirmou: “Se eu me afirmo como católico simplesmente negando tudo que é muçulmano, judeu, protestante, hindu, budista, etc., no fim descobrirei que, em mim, não resta muita coisa com que me pos-

sa afirmar como católico: e certamente nenhum sopro do Espírito com o qual possa afirmá-lo”³⁸.

O sentimento de superioridade e a auto-suficiência constituem reais obstáculos ao diálogo inter-religioso³⁹, e só podem ser superados com a experiência da humildade. O diálogo começa a ocorrer quando somos capazes de reconhecer nossos próprios limites, quando assumimos uma atitude acolhedora e nos mantemos abertos, deixando-nos transformar pelo encontro. A experiência da humildade acontece quando superamos o apego excessivo, e desfocamos a nossa perspectiva em direção aos outros. Isto exige um trabalho interior e paciente. O diálogo precisa começar dentro de nós mesmos, criando espaços livres para a hospitalidade. Para tanto, é necessário “fazer as pazes com nós mesmos”. O diálogo com os outros flui de maneira muito mais tranqüila quando estamos em paz com nós mesmos. A tradição mística sempre enfatizou este dado: “Para mudar a paisagem, basta mudar o que sentes”⁴⁰.

Ninguém pode arrogar-se à pretensão de ter assimilado plenamente a verdade. Com a humildade somos capazes de nos reconhecer peregrinos da verdade, juntamente com os outros, ou seja, “companheiros de uma viagem fraterna” cuja meta transcendente permanece para nós velada neste tempo do mistério da paciência de Deus⁴¹.

36. J.F.REVEL & M.RICARD. O monge e o filósofo. Op.cit., p. 216.

37. T.MERTON. Reflexões de um espectador culpado. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 166.

38. Ibidem, p. 166.

39. Diálogo e Anúncio, n. 52 f; E.Schillebeeckx. Religião e violência. Art.cit., p. 169.

40. JALAL UD-DIN RUMI. Poemas místicos. São Paulo: Attar, 1996, p. 54; TICH NHAT HANH. Vivendo Buda, vivendo Cristo. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 31. As diversas tradições religiosas devem trabalhar de forma efetiva para a afirmação de pessoas sintonizadas com a bondade de coração. É o que diz o Dalai Lama: “Creio que o objetivo de todas as grandes tradições religiosas não é construir templos enormes no exterior, mas sim criar templos de bondade e de compaixão no interior, nos nossos corações.”: A bondade do coração. Op.cit., p. 53.

41. Diálogo e Missão, n. 21 e 44.

b) O reconhecimento do valor da alteridade

O reconhecimento e respeito à alteridade do interlocutor constitui outra das condições exigidas para um diálogo positivo com as outras tradições religiosas. O diálogo deve ser pontuado pela "hermenêutica da diferença" e não pela "lógica da assimilação". Daí a importância da abertura desinteressada às convicções do outro e o respeito à sua identidade única e irrevogável. Todo diálogo inter-religioso pressupõe o reconhecimento da integridade da fé dos interlocutores envolvidos no processo. Assim como os cristãos, ao entrarem no diálogo, não podem dissimular sua fé em Jesus Cristo a título de melhor probabilidade de comunhão; eles devem igualmente reconhecer nos outros "o direito e o dever inalienável de igualmente empenhar-se no diálogo conservando suas convicções próprias, inclusive as pretensões de universalidade que podem fazer parte de sua fé"⁴².

Levar a sério as religiões é nelas reconhecer algo de irreduzível e irrevogável, que jamais será tematizado ou totalizado no cristianismo. "Assim como a Igreja nascente não integrava nem substituiu as riquezas do povo de Israel, assim, também hoje, o cristianismo histórico não pode ter a pretensão de integrar e substituir as riquezas autênticas

das outras tradições religiosas"⁴³. Estas tradições são portadoras de um verdadeiro "patrimônio espiritual", não podendo ser reduzidas a experiências "naturais" ou esforços simplesmente humanos. São também portadoras dos dons que a sabedoria do Deus multiforme "escondeu na criação e na história"⁴⁴.

O diálogo inter-religioso pressupõe um esforço dedicado em "colher a experiência do outro" em seu lugar de realização. Para que isto ocorra, é necessário uma dinâmica de empatia, de simpatia interior. É o que R. Panikkar denominou diálogo intra-religioso, enquanto condição essencial para o diálogo inter-religioso. O verdadeiro diálogo vai além de um mero conhecimento teórico da outra tradição, pressupõe igualmente um esforço positivo de habitar a experiência religiosa do outro e partilhar a sua visão complexiva da realidade. Trata-se de uma tarefa extremamente complexa e difícil: de uma "comunicação em profundidade", como bem expressou Thomas Merton em seu Diário da Ásia⁴⁵.

c) Fidelidade à própria tradição

O diálogo inter-religioso pressupõe igualmente a fidelidade a si mesmo e ao próprio engajamento de fé. A sensibilidade dialogal deve ser sempre acompanhada de convicção religiosa, de um ancoradouro referencial. Não é colocando a fé singular em suspenso que se

42. J.DUPUIS. Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso. Brescia: Queriniana, 1997, p. 508.

43. C.GEFFRÉ. "O lugar das religiões no plano da salvação". In: F.Teixeira (Org.). O diálogo inter-religioso como afirmação da vida. Op.cit., p. 133.

44. DIÁLOGO E MISSÃO, n. 21 e 22.

45. Thomas Merton pôde constatar na prática traços de "semelhança existencial" entre as experiências monásticas ocidentais e orientais. Pôde verificar "grandes semelhanças e analogias ao nível da experiência religiosa". Sua experiência mostrou a viabilidade prática de um aprendizado em profundidade da disciplina e experiência dos budistas e hindus, sem que haja uma ruptura com o compromisso monástico cristão. Cf. T.MERTON. O diário da Ásia. Belo Horizonte: Editora Veja, 1978, p. 245-246. Ver também: J.DUPUIS. Verso una teologia cristiana..., p. 509-510; B.CHENU. "Nossas diferenças tem o sentido de uma comunhão?" Concilium, 280 (2): 152-153, 1992.

consegue chegar de forma mais profunda ao universo do outro. Essa travessia pressupõe, antes, uma clara identidade cultural e religiosa, que deve ser sempre alimentada. Não há como ser cidadão do mundo fora de um enraizamento particular. Paul Ricoeur sublinhou de forma muito feliz a impossibilidade de um ponto de vista deslocado de referências específicas, de forma a poder abraçar a multiplicidade das religiões. A abertura dialogal sempre ocorre “no seio de um compromisso determinado”. Não se pode dialogar prescindindo de uma tradição referencial: “é aprofundando meu próprio compromisso que posso encontrar aquele que, partindo de outro ponto perspectivo, realiza um movimento análogo”⁴⁶. A partir de sua rica experiência de diálogo, Thomas Merton assinala que o aprofundamento de uma comunhão intermonástica, envolvendo contemplativos de tradições diferentes, só pode ocorrer em profundidade quando acompanhada de um sério empenho de inserção na própria tradição particular⁴⁷.

Esta preocupação de preservar a identidade da tradição na dinâmica dialogal ocorre igualmente em outras perspectivas religiosas. Ao trabalhar o tema do Islã e o encontro das religiões, o estudioso Seyyed Hossein Nasr chama a atenção para o permanente dilema: permanecer fiel à própria religião e, não obstante, aceitar a validade de outras tradições. Não há, em linha de princípio,

uma oposição entre a preservação da tradição e o enriquecimento advindo do contato com outras tradições. As janelas da mente devem estar sempre abertas, como as copas das árvores que se abrem no horizonte. Mas estas janelas encontram sua referência nas paredes, assim como a beleza das árvores esconde a firmeza de seu enraizamento profundo, essencial para a sua vitalidade⁴⁸. Com respeito à perspectiva do budismo tibetano, Dalai Lama acentua uma mesma preocupação. Para melhor dialogar, ninguém precisa romper com a religião de sua própria cultura e herança. São justamente aqueles que sabem encontrar e reconhecer o valor de suas próprias tradições, os que “estão em melhor posição para poderem apreciar o valor e a preciosidade das outras tradições”⁴⁹.

d) Abertura à Verdade

Outra condição fundamental para o diálogo inter-religioso é a abertura à verdade. A realidade do pluralismo religioso e as novas relações inter-religiosas provocaram a retomada da discussão sobre a verdade da religião, entendida agora como uma realidade mais compreensiva e elevada, que transborda o caráter limitado e parcial de cada verdade particular. A sensibilidade dialogal tem provocado o cristianismo a recuperar o sentido originário da verdade cristã, muitas vezes desfigurado em razão de uma longa tradição da dogmática cristã que enfatizou mais o dado meta-

46. P.RICOEUR. *Em torno ao político; leituras I*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 189.

47. T.MERTON. *O diário da Ásia*. Op.cit., p. 248. Ver ainda: *Diálogo e Anúncio*, n. 48 e J.DUPUIS. *Verso una teologia cristiana...* Op.cit., p. 507-508.

48. S.H.NASR. “O islã e o encontro das religiões”. In: R.S. BARTHOLO JR. & A.E. CAMPOS. *Islã – O credo é a conduta*. Rio de Janeiro: ISER/Imago, 1990, p. 239.

49. DALAI LAMA. *A bondade do coração*. Op.cit., p. 55. Com base na tradição zen budista, Tich Nhat Hanh retoma esta mesma idéia: “Para que o diálogo seja proveitoso, precisamos viver profundamente nossa tradição e, ao mesmo tempo, escutar atentamente as outras. Através da prática de olhar e ouvir profundamente, nós nos tornamos livres, capazes de enxergar a beleza e os valores da nossa tradição e os da dos outros.”: *Vivendo Buda, vivendo Cristo*. Op.cit., p. 28-29.

físico da verdade objetiva, pensada conforme uma lógica de proposições contraditórias. Na tentativa de estabelecer os traços essenciais da verdade do cristianismo no contexto do pluralismo religioso, o teólogo Claude Geffré destacou três elementos. Sinalizou, em *primeiro lugar*, que a verdade cristã pertence à “ordem do testemunho”, não podendo ser afirmada senão na incondicionalidade da fé. A verdade não pode ser monopolizada por ninguém, pois não é algo que possuímos, mas “alguém por quem nos devemos deixar possuir”⁵⁰. Mostrou, em *segundo lugar*, que a verdade cristã é da “ordem da antecipação”. Trata-se de uma verdade sob o signo do devir, como um acontecer permanente sempre aberto a realizações mais plenas. Uma verdade que reenvia sempre o sujeito ao mistério do Deus invisível, sempre maior, que escapa a toda identificação. *Por fim*, sublinhou que a verdade cristã é uma “verdade compartilhada”, já que implica a relação com as outras tradições religiosas. Trata-se de uma verdade essencialmente relacional⁵¹.

O cristianismo caracteriza-se por uma dinâmica fundamentalmente dialógica. Ele fundamenta-se no diálogo e leva ao diálogo. Sua compreensão de verdade é dinâmica e marcada pela reserva escatológica de Deus. Não pretende e nem pode pretender assumir o monopólio da verdade religiosa sobre Deus. Neste sentido, experiências religiosas autênticas e únicas acontecem também

alhures, sem que possam ser tematizadas ou praticadas no interior do próprio cristianismo. Desconhecer este dado é arriscar comprometer a originalidade e a harmonia das riquezas do próprio cristianismo. É, pois, correto afirmar que “há mais verdade de ordem religiosa no concerto polifônico das religiões do mundo que no cristianismo, considerado em sua exclusividade”⁵².

O diálogo é, assim, uma “aventura”, um caminhar em comum para uma aproximação cada vez maior deste Deus que se auto-comunica ao humano, mas que permanece misterioso. Não pode haver, necessariamente, a-prioris que condicionem já de partida os limites para a sua realização. Trata-se, antes, de um caminhar em que cada um dos interlocutores, permanecendo fiel à sua identidade e verdade particular, é convidado igualmente a participar de uma “celebração da verdade” que ultrapassa a particularidade específica de seus horizontes, provocando, assim, uma “recíproca conversão”.

O diálogo favorece um novo aprendizado. Na medida em que é vivido em profundidade os interlocutores saem enriquecidos pela aquisição dos valores positivos que animam as tradições em questão. E a própria fé sai dinamizada e mesmo purificada. O cultivo e o aprofundamento da abertura ao outro não é motivo de enfraquecimento da fé, como pensam alguns, mas fator de seu aprofundamento. Neste movimento, novas e

50. Diálogo e Anúncio, n. 49.

51. C.GEFFRÉ. “La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso”. In *Selecciones de Teología*, 37 (146): 142-144, 1998.

52. C.GEFFRÉ. “Pour un christianisme mondial”. Art.cit., p. 67. Reafirmando a tese de Geffré, partilhada também por E.Schillebeeckx, o teólogo e filósofo irlandês, Joseph S. O’Leary afirma: “A verdade da religião não reside plenamente em nenhuma religião, mas somente na relação ecumênica das grandes tradições. (...) O lugar da verdade absoluta não se encontra numa só religião, mas no espaço do debate entre todas, debate suscitado e regado pelo desejo desta mesma verdade.”: J.S.O’LEARY. *La vérité chétienne à l’age du pluralisme religieux*. Paris: Cerf, 1994, p. 46-47.

inusitadas dimensões desta mesma fé vêm descortinadas⁵³. Os interlocutores poderão, nesta experiência de comunhão, descobrir em maior profundidade aspectos ou dimensões do próprio mistério divino que sua própria tradição particular não conseguiu expressar com a mesma clareza ou dimensão⁵⁴.

e) Compaixão ativa

Uma outra condição para o diálogo, nem sempre acentuada, mas igualmente muito importante é a compaixão ativa. O acento dado na compaixão talvez tenha sido uma das grandes contribuições fornecidas pelo budismo a toda a humanidade. Ser alguém compassivo significa ter entranhas de misericórdia. Falar hoje em compaixão pode soar estranho aos ouvidos de alguns. Trata-se de um sentimento tão distante do modo como o ser humano vem construindo sua personalidade nestes espaços modernos propícios ao individualismo. Mas continua a ser fundamental e a provocar as cordas mais profundas do espírito humano. Longe de ser identificada com um mero sentimento de piedade ou comisseração, a compaixão diz respeito ao profundo desejo de remediar todas as formas de sofrimento que corroem a humanidade e toda a criação. Como indica o Dalai Lama, a compaixão diz respeito ao movimento de expansão do

amor, que busca, acima de tudo, o bem estar dos outros. Este sentimento é mais forte do que o amor próprio, e não encontra satisfação enquanto houver qualquer sofrimento⁵⁵.

Para Leonardo Boff, a compaixão traduz uma das ressonâncias ou concreções essenciais do cuidado, enquanto modo essencial de ser humano no mundo. Alguém é compassivo na medida em que sai de sua própria órbita para "partilhar a paixão do outro e com o outro": estar e permanecer com ele, alegrar-se em sua presença, partilhar os seus caminhos e construir com ele um sonho alternativo⁵⁶.

A realidade crescente da pobreza e do sofrimento tem servido hoje de chave hermenêutica para uma nova perspectiva do diálogo inter-religioso. Um dos importantes autores que vêm trabalhando esta temática, o teólogo americano Paul Knitter, identifica a realidade do sofrimento como "terreno comum" para uma nova perspectiva dialogal. Para este autor, "o sofrimento tem uma universalidade e uma proximidade tal que o torna lugar mais adaptado e necessário para estabelecer um terreno comum para o encontro inter-religioso"⁵⁷. Na mesma perspectiva insere-se um grupo de teólogos espanhóis que sugerem o tema da "universalidade do pobre" como eixo estruturador da dinâmica relacional en-

53. Diálogo e Anúncio, n. 50.

54. J.DUPUIS. Verso una teologia...Op.cit., p. 513. "Transpondo as fronteiras e comungando por sobre fronteiras, os cristãos irão descobrir sempre novas dimensões de sua identidade de fé.": F.WILFRED. "Introdução - A arte de transpor fronteiras". Art. cit., p. 11.

55. DALAI LAMA. O caminho para a liberdade. Rio de Janeiro: Nova Era, 1997, p. 11, 137-138 e 140. Em tibetano, a compaixão vem traduzida por *nyingjé*, ou seja, "o senhor do coração": aquele que deve reinar sobre nossos pensamentos. "Compaixão, segundo o budismo, é o desejo de remediar toda forma de sofrimento e, sobretudo, as causas dele - ignorância, ódio, cobiça, etc.": O monge e o filósofo. Op.cit., p. 163.

56. L.BOFF. Saber cuidar. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 126-128.

57. P.KNITTER. Una terra molte religioni; dialogo interreligioso e responsabilità globale. Assisi: Cittadella Editrice, 1998, p. 161. E assinala mais adiante: "o pobre sofredor e a terra sofredora podem prover as religiões de 'vínculos hermenêuticos', de olhos e orelhas novos com os quais poderão ver-se e compreender-se mutuamente.": Ibidem, p. 171.

tre as religiões da terra. É esta universalidade do pobre a convocar a atitude ativa da compaixão radical, que deverá animar e unir as diversas tradições reli-

giosas. Desloca-se assim a pergunta fundamental: não é mais a questão em torno da verdade mais correta, mas da caridade mais efetiva e universal⁵⁸.

5. AS FORMAS DE DIÁLOGO

O diálogo inter-religioso pode apresentar-se sob formas diversificadas. Uma importante forma de diálogo acontece a nível da **cooperação religiosa em favor da paz**. Trata-se de um diálogo de obras, envolvendo ações e colaboração comum em favor de um mundo mais humano e justo. Talvez seja este um dos campos onde ocorre hoje uma maior comunhão das experiências religiosas. Neste campo ético transparece de forma precisa o encontro das religiões, suscitando, assim, uma nova "comunhão criatural". A luta em favor da paz constitui um desafio não apenas para núcleos restritos de especialistas ou estrategistas, mas trata-se de uma "responsabilidade universal". Não se pode ser religioso driblando o caminho do humano.

Uma outra forma de diálogo ocorre a nível dos **intercâmbios teológicos**. Trata-se aqui de um diálogo envolvendo especialistas e peritos das várias tradições religiosas. O objetivo deste diálogo consiste em "confrontar, aprofundar e enriquecer os respectivos patrimônios religiosos"⁵⁹. Este talvez seja o diálogo mais difícil, em que se dá propriamente o confronto das crenças singulares e respectivas experiências espirituais mais íntimas; ele pressupõe uma certa relativização das próprias crenças, a disponibilidade de colocar-se em discussão e deixar-se transformar pelo encontro. Importantes e significativos grupos de discussão inter-religiosos têm hoje se formado no mundo inteiro para o aprofundamento destas questões teológicas⁶⁰.

58. X.ALEGRE et alii. *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*. Santander: Sal Terrae, 1995, p. 10 e 127-128.

59. *Diálogo e Missão*, n. 33.

60. Um dos pressupostos necessários para o diálogo, apontado pelo documento *Diálogo e Anúncio* (n. 14), é a justa e correta avaliação teológica das tradições religiosas. Infelizmente, isto nem sempre ocorre. A nível do diálogo de intercâmbios teológicos este cuidado e atenção devem ser redobrados. O papa João Paulo II tem manifestado em vários momentos, sobretudo a nível dos gestos, uma grande sensibilidade dialogal. Sua participação no encontro de Assis, em 1986, talvez seja dos exemplos mais bonitos. Porém, em seu livro de entrevistas, publicado em 1994, perdeu uma grande oportunidade para reiterar este espírito de abertura. Talvez em razão de sua assessoria, ao falar sobre o budismo, incorreu em imprecisão e mesmo injustiça na avaliação desta tradição religiosa. Basta conhecer um pouco mais de perto a tradição budista para verificar que o nirvana não pode ser gratuitamente identificado com um "estado de perfeita indiferença em relação ao mundo.": JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994, p. 92. Como sublinham especialistas na área do budismo, o nirvana "é exatamente o oposto da indiferença em relação ao mundo, é compaixão e amor infinito pela totalidade dos seres.": J.F.REVEL & M.RICARD. *O monge e o filósofo*. Op.cit., p. 151. Igualmente no campo da compreensão da espiritualidade uma maior sensibilidade poderia ter evitado certas conclusões precipitadas, como por exemplo afirmar que "a mística carmelita começa no ponto onde cessam as reflexões de Buda e suas indicações para a vida espiritual.": *Cruzando o limiar...* p. 93. Não é de se estranhar a reação em cadeia e as repercussões negativas que tais pronunciamentos provocaram na comunidade budista internacional. Considerações semelhantes poderiam ser feitas com respeito à avaliação feita por João Paulo II sobre o Islamismo. Ressaltaria, em particular, sua afirmação de que o Deus do Corão "é apenas Majestade, nunca Emanuel, Deus-conosco.": *Ibidem*, p. 98. Uma afirmação que nenhum dos grandes místicos sufis poderia aceitar ou compartilhar.

A um nível mais profundo encontra-se o **diálogo da experiência religiosa**. Trata-se do diálogo silencioso da oração e da contemplação. Neste nível, se dá o encontro de pessoas profundamente enraizadas nas suas específicas tradições religiosas para viver e compartilhar as suas experiências de oração, contemplação e fé, bem como a forma de envolvimento destas experiências com a vida concreta. Neste diálogo busca-se comungar as diversas expressões e caminhos da busca do sentido fundamental e do mistério absoluto. Os participantes nele envolvidos "não se detêm diante das diferenças", pois estão animados por um propósito mais decisivo, o de promover e preservar os valores e ideais espirituais mais sublimes do ser humano⁶¹. Neste nível de diálogo ocorre uma "comunhão em profundidade", para utilizar a expressão de Thomas Merton. Uma comunhão que não se reduz a uma simples troca de conceitos ou idéias, mas que aconte-

ce "acima do nível das palavras", favorecendo uma autêntica e inusitada experiência espiritual⁶².

Comentando sobre estas formas de diálogo, com base na experiência envolvendo as tradições cristã e budista, Dalai Lama reconheceu a presença de uma "enorme convergência e um potencial para o enriquecimento mútuo". Ressaltou, em particular, as áreas da ética e da prática espiritual: as práticas da compaixão, da tolerância, do amor e da meditação. Reconheceu que este diálogo "pode ir muito longe e alcançar um nível profundo de entendimento." Sublinhou ainda que no domínio da metafísica o entendimento ainda é problemático, dadas as diferenças fundamentais existentes. Isto, entretanto, não o impede de admitir que mediante o diálogo seja possível transcender estas diferenças e reconhecer uma base comum para o entendimento mútuo⁶³.

6. O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO CORAÇÃO DO CRISTIANISMO

A opção da comunicação dialógica constitui hoje um desafio particular para o cristianismo. A experiência da alteridade toca o que há de mais profundo e específico na vocação original do cristianismo. Uma experiência que haure sua razão de ser na própria experiência do Deus de Jesus que é comunhão e não solidão, de um Deus que integra a diferença e convoca o cristianismo a dar direito à diferença. A dinâmica da alteridade está igualmente radicada na experiência histórica de Jesus de Nazaré, que

de forma impressionante soube acolher com ternura e amor os excluídos e os diferentes. A capacidade de acolhida e hospitalidade foi traço essencial de seu testemunho histórico.

Não há como entender a missão cristã senão na perspectiva desta trajetória de hospitalidade apontada por Jesus. Esta missão não pode ser entendida restritivamente como difusão do império ou civilização cristã e de implantação da Igreja. Deve, antes, no seguimento de Jesus, ser entendida e vi-

61. Ibidem, n. 35.

62. T.MERTON. O diário da Ásia. Op.cit., p. 246-248.

63. DALAI LAMA. A bondade do coração. Op.cit., p. 100. Para Dalai Lama, "apesar de os pontos de vista metafísicos budistas e cristãos parecerem tão distantes e separados, ambos podem igualmente conduzir à criação de bons seres humanos, espiritualmente maduros e eticamente sadios. Por esta razão, as diferenças não têm de nos dividir.": Ibidem, p. 100-101. Ver ainda p. 53-54.

vida como um projeto de expansão da cultura da vida, capaz de transmitir um novo alento vital contra as afirmações do sofrimento e da morte, transforma-

dos em espetáculos rotineiros. Um projeto a ser exercido em comunhão fraterna com todas as outras tradições religiosas do planeta.

QUESTÕES PARA AJUDAR A LEITURA INDIVIDUAL OU O DEBATE EM COMUNIDADE

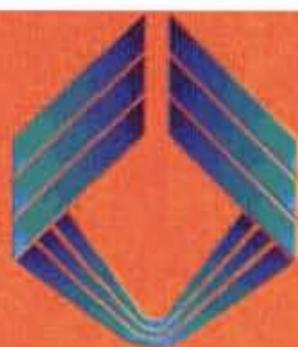
1. Na sua percepção, como a Vida Religiosa está enfrentando o "processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva — que ocorre com a globalização — e que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento"?
 2. O verdadeiro sentido do diálogo inter-religioso está claro para você e sua comunidade? Que conseqüências de ordem prática decorrem dessa compreensão do diálogo inter-religioso?
 3. Discuta com sua comunidade as condições para o diálogo inter-religioso e as principais formas de desenvolver esse diálogo hoje.
-

— ◆ —

Mediante sua experiência de comunicação e comunhão com contemplativos de outras tradições religiosas, Thomas Merton pôde reconhecer a importância de "ir ainda além" de sua própria tradição, sem em nenhum momento romper com a mesma.

De forma surpreendente e arrojada para o período afirmou: "Se eu me afirmo como católico simplesmente negando tudo que é muçulmano, judeu, protestante, hindu, budista, etc., no fim descobrirei que, em mim, não resta muita coisa com que me possa afirmar como católico: e certamente nenhum sopro do Espírito com o qual possa afirmá-lo".

— ◆ —



Objetivo Geral

Sensível aos 'sinais dos tempos', em criatividade fiel ao Evangelho, segundo os carismas fundacionais, em atuação intercongregacional e parceria com leigos e leigas, dentro da comunhão eclesial, A CRB SE PROPÕE A ANIMAR UM PROCESSO DE REFUNDAÇÃO DA VIDA RELIGIOSA, enraizado na *mística evangélica* que brota da ternura e compaixão de **Deus Pai e Mãe**, vivido em *missão inculturada* sob o dinamismo do **Espírito**, e em *presença solidária* entre os pobres, no seguimento de **Jesus Cristo**, para a transformação social, em vista do Reino

Linhas inspiradoras:

- 1) Espiritualidade integradora de diversas dimensões da vida e geradora de compromisso;
- 2) Experiência de discipulado no processo formativo;
- 3) Diálogo com os diferentes sujeitos culturais;
- 4) Inculturação do ser e da missão da Vida Religiosa;
- 5) Solidariedade cristã nas questões de gênero, etnia, exclusão e meio ambiente;
- 6) Solidariedade profética e qualificada;
- 7) Vida comunitária personalizada e participativa;
- 8) Juventude e futuro.

Que Maria, Mãe e Companheira, e todas aquelas e aqueles que, sensíveis aos 'sinais dos tempos', nos precederam na caminhada, fortaleçam nosso empenho e criatividade fiel.