

Introdução

Pensar teologicamente sobre a liberdade e, especificamente, sobre a Liberdade Cristã em Calvino, nosso labor temático, traz diretamente a implicação de uma resposta ao mundo contemporâneo. Certamente que tal tema há de ter como *locus* central a cristologia e a eclesiologia e, conseqüentemente, implicações decorrentes do anúncio das Boas Novas, tais como testemunho; serviço / alteridade; justiça social; presença relevante na sociedade e suas relações com o Estado; ética como agente de transformação histórica; e proclamação inculturada da fé, com suas influências do humanismo cristão reformado no mundo atual. Carece-nos, porém, ser impossível falar de liberdade cristã sem tocar no humano, pois a liberdade, oferecida por Jesus Cristo, é exatamente para Ele. A liberdade cristã, no dizer do próprio Calvino, é liberdade que plenifica o homem, que humaniza o desumanizado, e que gera relações saudáveis em todas as dimensões da existência humana. Para o reformador, a liberdade que Jesus Cristo oferece e é operada pelo Espírito Santo, é vista como elemento fundamental de toda obra da justificação, da gratuidade da salvação. Encontraremos em Calvino preciosas pistas, em sua teologia e práxis, elementos capazes de contribuir para a mudança do vital humano, motivo pelo qual de sua atualidade e relevância.

Encontramos, na verdade, na sociedade moderna uma mudança radical de paradigma, ou seja, na qual Deus era o centro, porém, agora, o homem governa. A fé não mais se assenta soberanamente sobre o trono da História, mas é substituída pela razão humana. Se na sociedade tradicional valia o que passava pela tradição, na sociedade moderna não há qualquer validade fora da razão. A razão humana é a nova cosmovisão. O homem passa a ser o centro e, por ser assim, passa a ser o construtor do seu mundo, do seu próprio futuro, de própria sociedade, inclusive de sua própria salvação.

Olhando nosso tempo, chamado pós-moderno, constatamos que uma de suas grandes marcas é a pluralidade – uma sociedade altamente pluralista. Por isso mesmo, carregada de superficialidade e vacuidade. Quantidades enormes de opções para um mesmo produto são colocadas à mostra, como num grande supermercado, tendo sempre, diante de nós, oportunidade de escolher o que mais nos agrada.

Os meios de comunicação de massa, que alteraram e alteram a visão de mundo de todas as pessoas, emitem informações diversificadas de ângulos totalmente diferentes e com diversas alternativas sobre os mais variados temas da existência, fazendo surgir, no homem, a consciência de que há realmente alternativas para tudo e de que é ele quem determina, livremente, o que deseja. A ênfase de suas escolhas repousa, agora, tão somente sobre a vida do indivíduo, marcada pelo individualismo.

Tudo isso tem repercussões na vida moral, na qual valores tidos como absolutos são relativizados, na vida, inclusive, de nossas Comunidades. Logo, num mundo destituído de absolutos e em tempos de tantas opções, a moralidade virou produto absolutamente descartável.

Neste mundo dessacralizado, de onde Deus foi banido e no qual a última e única palavra é a do homem e no qual pesam as aparências de vitalidade espiritual, projetadas pelas lideranças institucionais, observa-se as marcas de uma tirania e de um farisaísmo espirituais, vincados pelo legalismo, pelo conservadorismo carnal e pela paranóia, esta sustentada por aqueles que usurpam a autoridade da Palavra e do Evangelho da graça, do dom gratuito – e esta autoridade só a estes pertence.

Uma pergunta, no entanto, impõe-se fazer: como fica a religião nessa sociedade? Ela não é mais uma abóbada sagrada que apresenta e garante estruturas de significação uniforme e válida para toda uma sociedade. Não é mais a única produtora de sentido. Há centenas de *janelas de opções*, pretendendo o mesmo valor. Na verdade, não há mais hegemonia para nenhum setor, inclusive o religioso. Nasce uma religiosidade extremamente antropocentralizada. Esta é a grande mudança de paradigma.

Nesse novo mundo, Deus tem sérios problemas de habitação, pois o homem, por ter alcançado sua maioridade, já não mais precisa de Deus e O lança cada vez mais para a margem da existência, com sérias conseqüências éticas para o próprio homem, envolvido, agora, pelas religiões de consumo. A secularização alcançou seu auge nas últimas décadas do século XX. Hoje, aderir a um determinado grupo religioso significa sentir-se parte integrante do primeiro mundo, significa pertencer à contemporaneidade.

Ao lançar-se ao labor da investigação sobre o tema da *Liberdade Cristã em Calvino – uma resposta ao mundo contemporâneo* – nosso objetivo é verificar que a teologia do autor, nos aspectos elencados, fornece, ainda hoje, uma contribuição relevante para o estabelecimento de uma proposta de vida e missão eclesiais à altura do nosso tempo, a partir do Evangelho libertador de Jesus Cristo, num contexto religioso altamente plural, com desafios ao diálogo inter-religioso e de uma sociedade cada vez mais pluralizada e pós-moderna, sem, contudo, perder o conteúdo da mensagem e a identidade cristã.

Portanto, nossa hipótese é verificar em que o seu conceito de liberdade e seu pensamento teológico nas dimensões antropológica, cristológica, soteriológica e eclesiológica contribuem para a liberdade cristã hoje, a partir do contexto da Reforma. Outra hipótese é que, ao trazer à tona, parte da teologia de Calvino, pertinente ao tema da tese, tal estudo nos ofereça chaves teológicas de interpretação seguras da realidade social, antropológica e religiosa atual, sendo uma preciosa resposta cristã e protestante ao nosso tempo. Sem contar as possibilidades de uma ética cristã capaz de promover uma influência ainda mais positiva no cenário histórico em que vivemos.

Portanto, Calvino ao desenvolver o tema da liberdade cristã, trata-o numa perspectiva profunda, seja do ponto de vista bíblico-teológico, seja do ponto de vista de sua relevância para a atualidade. Em sua obra magna, a *Instituição da Religião Cristã*, ele trata da liberdade cristã numa tríplice perspectiva, tendo como paradigma a própria Lei Moral.

Em função de nosso tema de pesquisa constar elementos que podemos chamar de objeto formal – a *Liberdade Cristã* – que, fundamentalmente, passa pela experiência salvífica em Cristo Jesus e de objeto material, - *A Liberdade Cristã em Calvino, uma resposta ao mundo contemporâneo* – utilizamos como método de pesquisa o hermenêutico-analítico, que significa uma investigação e uma exposição do pensamento de Calvino nos elementos elencados em torno da temática proposta, adotando um esquema de trabalho que julgamos pertinente, atual e relevante, a fim de mostrar a importância do tema a partir do autor no contexto da sociedade moderna e pós-moderna.

Nossa tese conta com cinco capítulos. No primeiro, buscamos uma leitura da modernidade e da pós-modernidade em suas dimensões sociocultural, econômica, antropológica e religiosa, procurando uma definição para cada um dos dois paradigmas. Percorrer esses caminhos é fundamental para uma melhor compreensão de tempo, o que facilitará, conseqüentemente, numa análise mais aprofundada de todo o pluralismo religioso que grassa em nossa cultura e numa verificação de onde e como a proposta do Evangelho se encontra. Entretanto, o faremos de forma resumida, visto que toda esta temática é amplamente conhecida. Apontaremos referência bibliográfica para posterior consulta.

O segundo capítulo tem como proposta contemplar o pano de fundo histórico do período preparatório à Reforma do Século XVI e o Movimento propriamente dito, que foi muito além das fronteiras religiosas, tendo repercussões na vida política, social, econômica, cultural, bem como fornecedor de caminhos para a segunda geração de reformadores, que foi o caso de João Calvino.

Já o terceiro é dedicado especificamente à vida, à obra e ao pensamento de João Calvino, com ênfase na temática da liberdade, olhando o seu conceito de liberdade e seu pensamento teológico nas dimensões antropológica, cristológica, soteriológica e eclesiológica e a liberdade decorrente desses paradigmas teológicos, a partir do contexto da Reforma. Segue-se uma exposição, em linhas gerais, do desenvolvimento do seu pensamento.

Na visão de Calvino, o pressuposto do exarado no parágrafo anterior é Jesus Cristo, a encarnação do Verbo, que trouxe a chegada do Reino de Deus, reino da liberdade que chega ao homem pela iniciativa de Deus, em forma de dom. Em resposta a esse Dom gratuito de Deus, o homem que o aceita responde com fé e confiança no Deus da vida, seguindo o Mestre e vivendo as verdades do Evangelho.

No quarto capítulo nosso olhar volta-se para uma análise do Reino de Deus e a liberdade cristã, a partir dos evangelhos, tendo Jesus Cristo como seu principal interlocutor, na Sua grande missão de anunciar o Reino de Deus, promovendo o anúncio da liberdade, que vem acompanhado de suas atitudes – sinais da atuação deste Reino: Jesus demonstra total liberdade em relação à Torá. Por força do tema, a teologia do apóstolo Paulo será contemplada especificamente na carta aos Gálatas, conceituando, também, o mesmo tema e verificando suas implicações éticas para a vivência cristã.

Portanto, a pergunta que fazemos é a seguinte: A proposta das Boas Novas tem chegado ao coração aflito deste homem atual, de tal forma que toda a sua vida seja radicalmente transformada por Jesus Cristo, provocando verdadeira liberdade, que resulta numa práxis do Reino de Deus?

No quinto e último capítulo, temos a grande tarefa de estabelecer as diversas conexões com os capítulos anteriores, verificar a relevância de sua teologia e atualizá-la ao nosso tempo, através de uma presença eclesial significativa e por meio de uma ação querigmática integral, no anúncio de uma antiga proposta de libertação que gera a verdadeira liberdade a um mundo novo com todos os seus desafios. Tal anúncio terá que passar por uma evangelização inculturada, capaz de restaurar o *ethos* do ser humano, desafiando-o a uma vivência significativa e libertadora.

Na verdade, atualizar o pensamento de Calvino significa a elaboração de uma proposta de vivência cristã à luz da liberdade cristã e de seu humanismo cristão, com todas as suas implicações querigmáticas e éticas, como ser integral e integrado na cultura do seu tempo.

Por estes e outros motivos, creio que o tema seja de suma importância para o atual cenário cristão, de modo geral e em particular, em nosso contexto mais latino-americano, qual seja no sentido de resgatar uma proposta de vivência ética profundamente cristã e de atualidade marcante. O pano de fundo da relevância do tema dar-se-á pelo fato de que a ação querigmática de muitas Igrejas têm imposto um jugo sobre as pessoas do tipo farisaico, trazendo sérias implicações na conduta ética e, pior, expondo, muitas vezes, o cristianismo ao ridículo. Nossa intenção é, portanto, mostrar que a liberdade cristã é a grande proposta e oferta de Deus ao homem, de abrangência integral, centrada e esgotada em Jesus Cristo, o libertador por excelência.

Creemos, portanto, que ao refletirmos sobre a obra de João Calvino a partir de nosso *locus* central, que é a liberdade cristã, estaremos não apenas estabelecendo diálogo com nossos interlocutores, mas também estaremos abrindo importantes e fecundas janelas para nossa tarefa de reflexão teológica.

Primeiro Capítulo

1 Uma Abordagem Sociocultural, Econômica, Antropológica e Religiosa do Nosso Tempo

O grande desafio imposto pela atualidade não é apenas refletir sobre fatos, mas necessariamente responder a estes, conforme afirma Deleuze: “Não existe sequer um acontecimento, um fenômeno, uma palavra, nem um pensamento cujo sentido não seja múltiplo”.¹ Este desafio não apresenta exceção em relação à teologia, uma vez que seu eixo central trata, fundamentalmente, da relação de Deus com o homem e de sua resposta a Ele, que resulta em sua verdadeira liberdade, levando “a sério a absoluta primazia do Deus que nos criou e continua nos criando por amor, única e exclusivamente por amor”.² Por isto, a compreensão teológica, historicamente dogmática, unívoca e exclusivista quanto ao seu sentido nos temas fundamentais – Trindade, soteriologia, sacramentos – está necessariamente diante da multiplicidade de sentidos que marca o nosso tempo. Constatado esse fato, há uma crise no campo teológico, que afeta suas mais variadas dimensões.

Portanto, a reflexão teológica, consciente do mundo que a cerca, busca responder aos seus interlocutores, de forma a oferecer uma visão compreensível, dando a estes um sentido à vida humana. Não podemos viver apenas sob o forte impacto da cultura moderna e pós-moderna sobre a Fé, mas colocar tal cultura sob o impacto da Fé. E mais. É preciso olhar a incidência do fenômeno da modernidade e, sobretudo, da pós-modernidade, sobre a Igreja Evangélica Brasileira.³ Em outras palavras, impõe-se o seguinte questionamento: Os modelos teológicos – conseqüentemente eclesiais – têm apresentado toda a riqueza da salvação cristã de forma relevante, significativa e atraente aos homens e mulheres que vivem e pensam segundo as culturas moderna e pós-moderna?

¹ DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976. p. 3.

² QUEIRUGA, A. Torres. **Fim do Cristianismo pré-moderno**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 17.

³ Sou ministro protestante da Igreja Presbiteriana do Brasil de origem Reformada, o que implica um olhar não apenas descritivo, mais também crítico-analítico sobre a mudança epocal que assistimos e a relação da religião com seus interlocutores.

Dentro dessa nova cosmovisão chamada modernidade, a fé cristã tem sido tremendamente desafiada a uma espécie de nova modelagem, rompendo-se com o passado, que inclui todos os meios culturais, a fim de que, com instrumentos culturais modernos, tenhamos condições de compreender, traduzir, inculturar e tentar realizar a experiência cristã através do evangelho. Em outras palavras, o que se impõe com o novo paradigma da modernidade, do ponto de vista da fé cristã, é “compreender as relações de Deus com o mundo”.⁴ É fundamental que estabeleçamos diálogo com a sociedade moderna e pós-moderna, numa relação de troca, onde haja abertura para falar, ouvir, compreender, apreender, propor, mudar, deixar-se mudar, inculturar-se etc.

Para tanto, a análise da sociedade moderna e pós-moderna torna-se fundamental para que compreendamos e vivamos como Comunidade que anuncia o Reino, que proclama o evangelho libertador de Jesus Cristo. Ainda mais. Tal análise possibilita encontrar fenômenos muito amplos, com múltiplas abordagens.⁵ No caso, o propósito da pesquisa é, num primeiro momento, definir o que seja modernidade e lançar um olhar descritivo, fenomenológico, sobre alguns paradigmas⁶ desse tempo, focando as perspectivas sociocultural, econômica, antropológica e religiosa.

Em cada uma delas, há implicações sérias que incidem diretamente sobre a teologia e o *modus vivendi* da Fé Cristã, de tal maneira que tais paradigmas alteraram e alteram a experiência cristã, muitas vezes em suas bases.⁷

⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. **Um Deus para hoje**. São Paulo: Ed. Paulus, 1998. p. 13.

⁵ Note-se, pois, que a História da modernidade e pós-modernidade é também a história dos seus enigmas e das suas antinomias. São enigmas e antinomias com os quais se defronta o “indivíduo” como sujeito do conhecimento e sujeito de emancipação, que desafiam o pesquisador a buscar esclarecimentos em questões atravessadas pelas configurações e movimentos da história. Refletem desta maneira HABERMAS, Jürgen, em **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990. p. 23; BERMAN, Marshall. **Tudo Que é Sólido Desmancha no Ar** (A Aventura da Modernidade). São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 123; ROSSI, Pablo, **Paragone degli Ingegni Moderni e Postmoderni**, Il Mulino, Bolonha, 1989. p. 34; HARVEY, David, **A Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 17; CHESNEAUX, Jean. **Modernidade-Mundo** (Brave Modern World). Petrópolis: Editora Vozes, 1995. p. 36.

⁶ Por paradigmas pretendemos afirmar um conjunto de axiomas que filtram nossa visão do mundo, como se fossem grandes marcas ou características que resumem, sintetizam e expressam as mais variadas verdades observáveis. Quando analisamos os fatos numa perspectiva histórica vislumbramos, então, várias mudanças que caracterizam a ruptura entre um período histórico e outro, mesmo quando as dimensões ou paradigmas analisados são os mesmos, mas os seus conteúdos são alterados e influenciados pela própria evolução histórica, social, econômica, humana, religiosa etc.

⁷ JASPERS, Karl. **Introdução ao Pensamento Filosófico**. São Paulo: Cultrix, 1971. p. 30).

1.1 O Fenômeno da Modernidade

A primeira constatação que fazemos é que, na modernidade, o cristianismo de tipo tradicionalista fechado, fundamentalista, legalista, mimético, com suas diversas variantes, torna-se provinciano, aldeótico, anacrônico e irrelevante frente ao mundo em constante evolução e mudança, complexo e repleto de desafios e necessidades, clamando por respostas e soluções e caminhos mais seguros. José Comblin não apenas falou da tensão entre a modernidade e o cristianismo, como também explicitou de forma simples e eloqüente, alguns dos principais pressupostos da cultura moderna:

O discurso moderno tem três temas principais: a razão, felicidade e a liberdade. Na modernidade tudo gira ao redor desses três temas. Pode-se dizer: os três são bíblicos e cristãos. Pois é. Contudo, os três foram e são apresentados como tipicamente modernos, alheios à tradição cristã, até opostos a ela. Nesse mal-entendido está todo o drama da modernidade face ao cristianismo.⁸

Para responder coerentemente esta importante questão, faz-se necessário entrar nos meandros da cultura contemporânea, penetrar, na verdade, no fulcro das grandes questões, de forma a esclarecer suas constantes, o que não é tarefa fácil.

Dentre as várias abordagens que temos, a que considera a modernidade e a pós-modernidade como desconstrução dos projetos modernos é a utilizada neste trabalho, já que a modernidade é comumente identificada como o veículo capaz de explicar, de modo pleno, todos os fenômenos pela razão, sendo “o procedimento matemático [...] o ritual do pensamento”.⁹ Já a pós-modernidade é marcada pela multiplicidade de explicações e “verdades”.¹⁰

⁸ COMBLIN, José. **A força da palavra**. Petrópolis: Vozes. 1986. p. 205.

⁹ ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 254.

¹⁰ Esta compreensão, compartilhada por ONCKEN, Wilhelm. Vol. XVIII, p. 483; VIOTTI, Frederico Romanini de Abranches. **Origem e fundamento da Mística Pós-moderna**. Parte II, cap. 2; VEITH, Gene Edward Jr. **Tempos Pós-modernos**, op. cit., p. 22 passim; GRENZ, Stanley. **Pós-Modernismo**, op. cit., p. 17; SIEPIERSKI, P., **Teologia e Pós-Modernidade, Teologia Sob Limite**. p. 145; TRASFERETTI, José & GONÇALVES, Paulo S. L. (org.), **Teologia na Pós-Modernidade**, op. cit., p. 165.

Com base nesta subdivisão, os tempos atuais serão compreendidos diante do seguinte programa: primeiro, a formação da modernidade e a gestação da sociedade pós-moderna. Serão enfocadas, no período moderno e pós-moderno, a sociedade e a cultura, a economia (basicamente as teorias econômicas prevaletentes), será feita uma leitura antropológica (enfocando a cosmovisão), e a religiosidade (focalizando seus aspectos salvíficos e suas derivantes).¹¹

O objetivo final é ter uma perspectiva breve, mas profunda da cultura (numa dimensão culturalista) moderna e pós-moderna, fornecendo bases para a análise do foco central da tese e a possibilidade de esta servir os tempos atuais com uma contribuição significativa, relevante e fomentadora de mudanças a partir do interior da própria cultura, pela via de uma presença eclesial geradora de uma verdadeira e saudável consciência moral, com todas as suas implicações práticas decorrentes.

1.1.1 Uma Definição da Modernidade

O termo “moderno” tem uma história bem antiga. No entanto, o que Habermas chama de “projeto da modernidade” consolidou-se somente durante o século XVIII. Esse projeto equivalia a um extraordinário esforço intelectual dos pensadores iluministas para desenvolver, universalmente, a ciência objetiva, a moralidade, a lei e a arte autônoma. Em outras palavras, a modernidade nasceu como consequência natural da inserção do Iluminismo na sociedade. Em seu discurso, apresentava-se como rival e sucessora do Cristianismo.¹²

Os Guinness traz uma definição interessante sobre a modernidade:

¹¹ Como dissemos na introdução, por falta de espaço, não falaremos sobre a sociedade pré-moderna como pano de fundo à sociedade moderna, inclusive porque há ampla bibliografia disponível sobre o tema. Somente à guisa de pano de fundo, quando pensamos numa sociedade medieval, ou pré-moderna, é necessário constatar que a família era a base da organização social, que havia uma economia de subsistência firmada na agricultura feudal e que a concentração populacional habitava nas zonas rurais. A família patriarcal era o foco das relações sociais, sendo os vínculos familiares - o grau de parentesco - as grandes pontes sociais, interligando os indivíduos e organizando-os em uma sociedade homogênea.

¹² Gouvêa afirma que “o iluminismo do século XVIII representou o estabelecimento definitivo do neopaganismo como ideal intelectual por excelência da modernidade”. GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Novos Tempos Velhas Crenças**: Crítica do Neo-Paganismo sob uma Ótica Cristã em FIDES REFORMATATA 3/1 (Janeiro/junho 1998), p. 7.

Modernidade é uma terminologia que define um sistema oriundo das forças da modernização e desenvolvimento, centrado, sobretudo na premissa que toda causa de cima para baixo vinda de Deus ou do sobrenatural foi substituída definitivamente por causas de baixo para cima, frutos dos desígnios e produtividade humana.¹³

O historiador alemão Wilhelm Oncken (1838-1905) ressalta o seguinte:

A passagem da Idade Média para a Moderna se realiza de modo tão paulatino e imperceptível que não se pode fixar exatamente este período da história, menos ainda assinalar um fato determinado como ponto divisório entre as duas idades.¹⁴

As mudanças começam a surgir principalmente a partir do século XIV, concentrando-se na forma de pensar e de agir da sociedade medieval. Plínio Corrêa de Oliveira, pensador católico, diz:

No século XIV começa a observar-se na Europa cristã, uma transformação de mentalidade que ao longo do século XV cresce cada vez mais em nitidez. (...) Este novo estado de alma continha um desejo possante, se bem que mais ou menos inconfessado, de uma ordem de coisas fundamentalmente diversa da que chegara a seu apogeu nos séculos XII e XIII.¹⁵

Podemos afirmar ainda que no centro da sociedade medieval estivesse a religião, que atendia à demanda de explicar e legitimar as necessidades e condições desta sociedade. Sem dúvida alguma que o grande elemento mobilizador e agregador no período da Idade Média foi a Igreja. Na verdade, o mundo era visto a partir das lentes da Igreja.

¹³ GUINNES, Os & SEEL, John. **No God but God**. Chicago: Moody Press,. 1992. p. 160. Os Guinness é um escritor autônomo. PhD. em teologia pela Universidade de Oxford, Inglaterra. Nasceu na China, onde seus pais eram missionários, e trabalhou durante vários anos junto com o doutor Francis Schaeffer no "L'Abri Fellowship" na Suíça.

¹⁴ ONCKEN, Wilhelm. Vol. XVIII, p. 483. Citado por VIOTTI, Frederico Romanini de Abranches. **Origem e fundamento da Mística Pós-moderna**. Parte II, cap. 2. Cf. JUNG, Mo Sung. **Teologia & Economia**. Repensando a teologia da libertação e utopias. Petrópolis: Vozes, 1995. WEBER, Max. **Economia y sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica. 1984. p. 306. GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991. p. 103. COSTA, H. M. Pereira. **Raízes da Teologia Contemporânea**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

¹⁵ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. **Revolução e Contra-Revolução**. Parte I, cap. 3, 5, A-B. Ver também: LINDSAY, Tomas M.. **La Reforma y Su Desarrollo Social**. Barcelona: CLIE. (s.d.). HUBERMAN, Leo. **História da Riqueza do Homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1971. pp. 19- 51.

Na verdade, ela oferecia uma salvação meramente escatológica, expressando um amor aos seus fiéis apenas declarativo, exercendo assim, o domínio sobre todos através de certas práticas completamente contrárias à Palavra de Deus.¹⁶

Paul Tillich observou que durante a Idade Média tornou-se evidente um grave sentimento de vazio moral, uma forte consciência de culpa, que conduzia, de alguma forma, os fiéis a buscarem a salvação tão proclamada e sonhada, mas nunca obtida, concretiva em sua experiência de fé.¹⁷

As palavras do pensador Rubem Alves são esclarecedoras:

[...] a Idade Média tinha uma magnífica visão do universo. Seres que se organizavam estruturalmente, numa hierarquia que subia do mais baixo nível, em prateleiras espaciais de densidades ontológicas cada vez maior, num crescendo constante, até o ápice do Universo, onde todas as contradições, toda intranqüilidade histórica, toda transitoriedade do tempo se resolviam e consumavam no Summum Bonum.¹⁸

Podemos finalizar essa ponte de passagem para a modernidade citando as palavras de Milton Greco:

O paradigma medieval é um castelo de certezas alicerçadas na fé em Deus e na Igreja. O mundo visível é literalmente subordinado ao invisível onde se manifestam, de forma absoluta, os desígnios do Criador, apenas perceptíveis aos intérpretes autorizados da terra [...].¹⁹

¹⁶ HAGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. Porto Alegre: Casa Publicadora Concórdia, 1973, p. 136. Ver BURKE, Peter. **História Social da Linguagem**. p. 30. Cf. GOFF, Jacques Le. **Mercadores e Banqueiros da Idade Média**, 1991. p. 78 passim. Cf. DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o Perdão. As dificuldades da Confissão nos Séculos XIII a XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 21.

¹⁷ TILLICH, Paul. **A Coragem de Ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. pp. 44,45.

¹⁸ ALVES Rubens. **Deus morreu! Viva Deus**. In: Vários, **Liberdade e Fé. Tempo e Presença**, 1972. p. 19.

¹⁹ GRECO, Milton. **Os paradigmas fundamentados na certeza**, em: MEDINA, Cremilda (org.), **A crise dos paradigmas: Anais do 1º Seminário transdisciplinar**. São Paulo: ECA/USP, 1991. p. 164. Vide também CAPRA, Frijof. **O Ponto de Mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente**. São Paulo: Cultrix, 1988. pp. 49-56.

Segundo Peter Drucker, a sociedade sofre, de tempos em tempos, mudanças em sua estrutura social, política, religiosa, suas artes, suas instituições, tendo que se reorganizar a fim de adequar-se *a nova visão de mundo*.²⁰ Ora, é a partir desse processo que nasce uma mudança de época, um mundo novo, uma nova sociedade, ainda que trazendo elementos ou marcas de tradição anterior.

Portanto, a modernidade produziu uma sociedade edênica que sucede à sociedade medieval e à sociedade de transição (pré-moderna). Tudo impulsionado pela confiança na ciência, tecnologia e no progresso, fruto do primado da razão, desembocando em um antropocentrismo. A partir dessa mudança paradigmática, do ponto de vista teológico, por exemplo, o ser humano passou a ser o agente central – ativo - de promoção de sua salvação e Deus tornou-se agente passivo em todo esse processo.²¹ O teólogo Andrés Torres Queiruga afirma que “a modernidade não é um bloco monolítico, senão um processo por demais complexo em que intervêm muitos elementos. E, obviamente, nem tudo o que nela aconteceu ou acontece é verdadeiro ou aceitável”.²²

O fenômeno da modernidade não pode ser visto apenas como expressão daquilo que é positivo e otimista. Podemos ainda afirmar que a tarefa de criticar a modernidade não é função só da teologia, mas de todo pensamento vivo e libertador.²³ É preciso olhá-lo também a partir dos seus limites e contradições do progresso prometido, principalmente a iniludível contabilidade das “vítimas” sacrificadas em prol da proposta de trazer o “céu” a terra.²⁴

Para compreender, portanto, a modernidade, é preciso entender que esta nasceu nos escombros da Idade Média. O nome “modernidade” é a menção dada a uma série de transformações ocorridas a partir da decadência do *status quo* medieval.²⁵ Sabemos que nenhuma época tem condições de compreender seus sentidos definitivos, embora possa definir alguns de seus desafios.

²⁰ DRUCKER, Peter. **Sociedade Pós-Capitalista**. São Paulo: Pioneira Editora, 1993. p. 78.

²¹ QUEIRUGA, Andrés Torres, p. 17.

²² Ibidem, pp. 21-22.

²³ Ibidem, p. 22. O mesmo autor cita a grande obra *A dialética do Iluminismo*, para mostrar tal verdade. Por outro lado basta que olhemos a questão da pós-modernidade para constatar a afirmação de Queiruga.

²⁴ DIAS, João S. Clá (org). **Como Ruuiu a Cristandade Medieval**. São Paulo: Edições Brasil de Amanhã, 1993. p. 12.

²⁵ VEITH JR., Gene Edward. p. 22 passim.

Na verdade, houve uma grande mudança de mentalidade, que se deu, em grande parte, pela degradação moral da Igreja. Senão vejamos esta afirmação:

O mau exemplo que irradiava do Papado frutificava em todos os escalões da hierarquia [...]. Conduziam-se os papas do período como príncipes italianos, cuidando de aumentar seus territórios e com eles sua influência, enriquecer a família e dotar os sobrinhos [...]. Bispos e abades dos mosteiros deviam seus cargos, pelo comum, às boas graças dos príncipes, ou à corrupção [...]. A distribuição das rendas eclesiásticas não era proporcional: o baixo clero, privado de instrução e direção, apertava-se nas fímbrias da classe trabalhadora, conhecendo-lhe as privações, partilhando-lhe o embrutecimento. A crise não estava apenas nos costumes. Complicara-se o culto de infinitas práticas vazias, meramente rituais e exteriores.²⁶

Sem dúvida alguma que o movimento renascentista foi uma forte e contundente reação à Idade Média, desfazendo assim, com muitos dos seus pressupostos. O centro do surgimento do Renascimento é a Itália.²⁷ O biógrafo de Calvino, Teodoro Beza, faz a seguinte afirmação sobre a passagem da Idade Média para o Movimento Renascentista:

²⁶ SANTOS, Pedro Ivo dos. **Renascimento, Reforma e Guerra dos Trinta Anos**. Rio de Janeiro: JCM, s/d, p. 72.

²⁷ O teólogo Hermisten Maia Pereira da Costa, em sua obra *Raízes da Teologia Contemporânea*, abre uma excelente nota de rodapé, falando assim do surgimento da Renascença, que diz o seguinte: “A Itália é, a um só tempo, o berço do Renascimento e do Capitalismo moderno” (Fernando S. Lima. **Renascimento**: In: William Benton, org. Enciclopédia Barsa. Rio de Janeiro/São Paulo. Encyclopaedia Britannica Editores. Vol. 12. 1967, p. 4. Vejam-se também: Alfred Weber. **História Sociológica da Cultura**. p. 341ss; Leo Huberman. **História da Riqueza do Homem**. p. 35; Henri Pirenne. **História Econômica e Social da Idade Média**. 6ª Ed. São Paulo. Mestre Jou. 1982. pp. 160ss; Peter Burke. **O Renascimento Italiano: cultura e sociedade na Itália**. p. 9; Victor Civita (org.). **História das Civilizações**. São Paulo: Abril Cultural. Vol. III. 1973. p. 59; A. J. Saraiva. **História da Cultura em Portugal**. Vol. I. p. 26; Paul Johnson. **História dos Judeus**. Rio de Janeiro: 2ª Edição. Imago Editora, 1989. p. 246; T. M. Lindsay. **La Reforma em su Contexto Histórico**. p. 62; Ernst Bloch. **Entremundos en la Historia de la Filosofía**. p. 150; H. R. Trevor-Roper. **Religião, Reforma e Transformação Social**. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes. 1981, p. 15 passim. “O conceito de que o capitalismo industrial em grande escala era ideologicamente impossível antes da Reforma é destruído pelo simples fato de que já existia.” H. R. Trevor-Roper. *Ibidem*, p. 27. *Ibidem*, pp. 44-45.

A barbárie tinha sepultado completamente o conhecimento das línguas em que estão escritos os segredos de Deus e era preciso ou que Deus, lá do alto, enviasse o dom de línguas aos homens por meios miraculosos, como fez no princípio da Igreja primitiva sobre os Apóstolos, ou então que, usando os meios ordinários de aprendizagem de línguas, nos conduzisse a poder ler no original o letreiro que puseram na cruz sobre a cabeça do Senhor; e, além disso, os estudos de ciências liberais despertaram espíritos que antes disso estavam profundamente adormecidos.²⁸

O Humanismo renascentista tinha por meta “a educação do Homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser”.²⁹ Podemos afirmar que o Humanismo era o lado filosófico do Renascimento. O Humanismo Renascentista procura resgatar as fontes clássicas. “O Renascimento quis voltar às fontes do pensamento e da beleza”.³⁰ Sendo assim, de origem italiana, a Renascença, segundo afirma Stanley J. Grenz,

[...] é uma palavra francesa cujo significado é “renascimento” ou “reavivamento”, e designa um período histórico que foi, em certo sentido, ambas as coisas: houve um renascimento do espírito clássico exemplificado nas antigas civilizações grega e romana, mas houve também um reavivamento no aprendizado depois da assim chamada “idade das trevas”.³¹

O grande Otto Maria Carpeaux em sua *História da Literatura Ocidental* tem perfeita consciência das dificuldades de se estabelecer marcos precisos e absolutos para os períodos históricos. Mais que isto, Carpeaux aponta para o fato decisivo de que em cada época histórica, cada sociedade cria suas próprias referências e fundamentos, isto é, que o discurso historiográfico é sempre o resultado de uma motivação sociopolítico-cultural.

²⁸ BEZA, Théodore. **Histoire Ecclésiastique des Églises Réformées du Royaume de France.** (1580). Apud Jean Delumeau. **A Civilização do Renascimento.** Vol. I, op. cit., p. 98.

²⁹ JAEGER, Werner. **Paidéia: A Formação do Homem Grego.** São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 10. Cf. NUNES, Ruy Afonso da C. **História da Educação no Renascimento.** São Paulo: EPU/EDUSO, 1980, p. 29.

³⁰ DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento,** op. cit., p. 85.

³¹ GRENZ, Stanley J., p. 94. Ver também WÖLFFLIN, H. **Conceitos Fundamentais da História da Arte.** São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 12.

Carpeaux, em página notável, discute a gênese da modernidade e as variadas respostas que, ao longo do tempo, foram dadas ao tema. Ele afirma:

Já na exposição de Burckhardt aparece, como primeiro homem moderno, Francesco Petrarca, que nasceu em 1304: e começaram a celebrar, como pai da arte moderna, o grande Giotto, que nasceu em 1267, dois anos depois de Dante. Pouco faltou para o próprio Dante, considerado então como o maior espírito da Idade Média, ser nomeado instaurador da Renascença.³²

Veja-se, então, o humanismo como momento decisivo da emergência da modernidade. Com o avançar do século XV, e no XVI, esta centralidade do humano, que se apresentou inicialmente no campo artístico, consolida-se e se expande, ou seja, a descoberta das leis da perspectiva permite a definitiva fixação do corpo e da natureza em suas reais proporções.

Assim, a pesquisa biomédica – as dissecações – permite que se passe a conhecer tanto a anatomia, quanto a fisiologia humanas.³³

Contudo, não se veja a emergência da modernidade como processo abrupto e unívoco. Neste sentido existem renascenças medievais, e nestas a arte é o veículo de difusão da ideologia nascente.³⁴

³² CARPEAUX, Otto Maria. **História da Literatura Universal**. Rio de Janeiro: Ed. O Cruzeiro, 1963, Vol. I. p. 164.

³³ ELIADE, Mircea. **Nacimiento y Renacimiento**: El significado de la iniciación en la cultura humana. Traducción del inglés de Miguel Portillo. Barcelona: Editorial Kairós, 2001. p. 50. Cf.: SCHAFER, Alphons, "**Zur Initiation in Wagi-Tal**", *Anthropos*, XXXIII (1938), 421 y ss.

³⁴ As manifestações artísticas da renascença aglutinam as formas de expressão artística aos conceitos filosóficos. Conforme diz Panofsky: "Assim fazendo, ligamos os motivos artísticos e as combinações de motivos artísticos (composições) com assuntos e conceitos. [...] De fato, ao falarmos do 'tema em oposição à forma', referimo-nos, principalmente, à esfera dos temas secundários ou convencionais, ou seja, ao mundo dos assuntos específicos ou conceitos manifestados em imagens, estórias e alegorias em oposição ao campo dos temas primários ou naturais manifestados nos motivos artísticos". (PANOFSKY, Erwin. **Significado das artes visuais**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1991. pp. 50-51).

Portanto, a transição da medievalidade para a modernidade se deu basicamente de forma intrínseca às limitações desta configuração social. Um movimento de transição, o Renascimento, foi financiado pelas duas estruturas mais importantes do período: o clero e a nobreza.³⁵ A expressão renascentista era artística, mas cultivava em suas bases um triplo aspecto: a revalorização do ser humano, a revalorização da natureza e o retorno às fontes clássicas.³⁶ Estes três aspectos são o gérmen de uma transformação social que alcançará os pilares do sistema medieval: a religião como resposta última e exclusiva, a natureza como elemento diminuto e subserviente diante da divindade, e a valorização exclusiva de bens agrícolas sem qualquer tipo de manufatura.³⁷

Delumeau destaca que nesse período surgiram as grandes escolas, algumas que procuravam fornecer a melhor cultura possível,³⁸ ensinando, inclusive, três idiomas, que, segundo Herminsten visava a “*formar o homo trilinguis*”.³⁹

Outro aspecto fundamental para o movimento Renascentista foi o surgimento da imprensa. Havia uma avidez pelo conhecimento e a imprensa veio atender tal demanda. Mais tarde ela seria grande instrumento na mão dos reformadores, como veículo de difusão das idéias reformadas.⁴⁰ Calcula-se que num curto período de tempo, cerca de 50 anos após a descoberta da imprensa, mais de 30 mil edições foram produzidas na Europa, com mais de 15 milhões de exemplares.

³⁵ WATT, Ian. **Mitos do Individualismo Moderno**. (Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. pp. 176-253.

³⁶ FERNANDES, Florestan. **Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959; especialmente Parte I: “A Reconstrução da Realidade nas Ciências Sociais”.

³⁷ BERMAN, M. **Tudo Que é Sólido Desmancha no Ar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 15.

³⁸ DELUMEAU, Jean, p. 97.

³⁹ COSTA, Hermisten Maia Pereira, p. 52.

⁴⁰ Ibidem, p. 53. Cf. Lucien Febvre & Henry-Jean Martin. **O Aparecimento do Livro**. São Paulo: Hucitec, 1992. pp. 273,374; Victor Straus. In: **Encyclopaedia Britannica**. Vol. 18, 1973, p. 542; Hipólito Escolar. **História del Livro**. 2ª edição corregida y ampliada. Salamanca/Madrid. Fundación Germán Sánchez Ruipérez/Pirámide, 1988, p. 364; W. Stanford Reid. **A Propagação do Calvinismo no Século 16**: In: W. S. Reid (org.). **Calvino e Sua Influência no Mundo Ocidental**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990. p. 39; Jacques Verger. **Homens e Saber na Idade Média**. São Paulo: Ed. Universidade do Sagrado Coração, 1999. p. 124.

Nascia nesse período uma nova cosmovisão, na qual o homem passava a ser o centro das atenções intelectuais e artísticas. Segundo lemos na *História das Sociedades*,

O rígido teocentrismo medieval que centrava suas atenções na relação Deus-homem, foi substituído pela glorificação do Humano, pela preocupação da relação homem-natureza.⁴¹

Após a Renascença, a gestação da modernidade foi longa. Portanto, a modernidade surgiu em suas expressões: o humanismo, a Reforma Protestante, o advento do racionalismo e a progressão deste,⁴² o fortalecimento dos Estados Nacionais,⁴³ o advento do liberalismo econômico e o colonialismo.⁴⁴ Mas seu alvorecer se deu no Iluminismo, após a Guerra dos Trinta Anos. A modernidade constitui-se, por isto, como uma sociedade influenciada pelas idéias iluministas.⁴⁵

A modernidade é fortemente marcada pelas discontinuidades em suas instituições sociais, culturais e com o *modus vivendi* medieval. O que está por trás desse processo de discontinuidade é o dinamismo da modernidade. A velocidade da modernidade afeta diretamente práticas socioculturais e comportamentos pré-existentes.⁴⁶

⁴¹ AQUINO, Rubim Santos Leão de et al. **História das sociedades**: das sociedades modernas às sociedades atuais. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, (1989?). p. 78.

⁴² DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985. p. 39.

⁴³ BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo e Sociedade**: para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1985. p. 35: Ele afirma: “Desta acepção do Estado Nacional, porém, pode-se também dar uma conotação axiologicamente negativa, desde que nos coloquemos do ponto de vista do Estado e consideremos os fermentos de renovação de que é portadora a sociedade civil como germes de desagregação.”

⁴⁴ RUSSO, Jane A. **Indivíduo e transcendência**: algumas reflexões sobre as modernas religiões do eu. Revista Paulista de Psicologia e Educação, v. 3, n. 1-2, pp. 9-33, 1997-b. p.19.

⁴⁵ GOUVÊA, Ricardo Quadros, op. cit., p. 60.

⁴⁶ Quando verificamos o dinamismo da modernidade, podemos sugerir a leitura da obra **Modernidade e Identidade**, de Anthony Giddens. Ele fala sobre três elementos que explicam ou marcam a modernidade. O primeiro ele chama de separação de tempo e espaço. O segundo elemento ele chama de desencaixe das instituições sociais. Na verdade, trata-se de uma metáfora para exprimir o movimento chamado de deslocamento. O último elemento é chamado por ele de reflexividade, sendo uma das maiores influências sobre o dinamismo das instituições modernas - p. 21 passim - Cf. em **As Conseqüências da Modernidade**, do mesmo autor, p. 83 passim.

Esta nova ordem apresenta quatro dimensões que são consideradas aqui: a dimensão sociocultural, a dimensão econômica, a dimensão antropológica e a dimensão religiosa.

1.1.2 Dimensão Sociocultural

Definir o termo “cultura”, para traçar aspectos constitutivos e característicos da cultura contemporânea é uma tarefa que deve levar em consideração a falta de uniformidade de cada cultura em particular e das culturas quando confrontadas, o que conduz a necessidade de uma base teórica para a análise da pós-modernidade.

A palavra cultura, de origem latina, deriva-se do verbo *colere*, que significa cultivar, sugerindo assim uma idéia de cultivo, do processo de lavrar e desenvolver a terra.⁴⁷ De uma forma mais geral e abrangente, a cultura é entendida como um conjunto de valores e leis que regem o comportamento humano, possibilitando diferenciar as pessoas que possuem diferentes estilos de vida.

Diferentemente a esta, outra abordagem, um tanto mais filosófica, surge a partir do século XVIII com a noção de oposição entre Natureza e Cultura, onde a segunda passa a ser entendida como o mundo das produções de caráter artístico, intelectual e religioso, aproximando-se do conceito mais genérico de civilização, enquanto que a primeira é entendida como uma coisa operante e mecânica que atua exercendo seu poder em vista de leis necessárias de causa e efeito.⁴⁸

⁴⁷ O primeiro, porém, a relacionar o termo ao cultivo de habilidades, qualidades e possibilidades da alma humana é Cícero (Cf. CÍCERO. *Tusculanae disputationes*. p. 8, 11-13 passim).

⁴⁸ SANTOS, José Luiz. *O que é Cultura?* São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 43.

O fato de não ser possível assumir tal definição é devido ao seu etnocentrismo, seu sentido elitista ou absolutista, baseada na dicotomia cartesiana e serva da concepção da época da inferioridade dos povos das colônias. Os iluministas conceituaram cultura com o saber racional. Já os românticos, ampliaram o seu conceito, afirmando que a cultura tem relação não só com o saber racional, mas também mitológico, artístico etc. Hegel trabalhou o conceito de objetividade e subjetividade à cultura.⁴⁹ Nesse período, a antropologia cultural conceituou cultura como uma dinâmica sociohistórica.⁵⁰ O fulcro da conceituação cultural abrange:

O desenvolvimento das capacidades do sujeito humano, seu mundo de crenças e de valores, suas leis, suas simbologias, todo o saber acumulado nas bibliotecas e na memória viva do grupo social, os modos de produção vigentes e os produtos materiais elaborados pelo grupo.⁵¹

Representando a concepção cristã, o Concílio Vaticano II definiu cultura da seguinte forma na encíclica *Gaudium et Spes*:

Pela palavra cultura, em sentido geral, indicam-se todas as coisas com as quais o homem aperfeiçoa e desenvolve as variadas qualidades da alma e do corpo; procura submeter o seu poder pelo conhecimento e pelo trabalho o próprio orbe terrestre; torna a vida social mais humana, tanto na família como na comunidade civil, pelo progresso dos costumes e das instituições: enfim, exprime, comunica e conserva, em suas obras, no decurso dos tempos, as grandes experiências espirituais e as aspirações, para que sirvam ao proveito de muitos e ainda de todo o gênero humano.⁵²

⁴⁹ PAREDES, Juan Antonio, op. cit., p. 72.

⁵⁰ O principal teórico culturalista, Clifford Gertz, afirma ser a cultura: “[...] um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (Cf. GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**, 1989. p. 103).

⁵¹ PAREDES, Juan Antonio, op. cit., p. 73.

⁵² GS 53.

Segundo Batista Mondin há três aspectos numa cultura, ou seja, podemos analisá-la do ponto de vista de sua origem, de sua forma e de sua finalidade.⁵³

Partindo de sua origem,

A cultura é realização humana (*a human achievement*). Distinguimo-la da natureza observando os traços de intencionalidade e do esforço humanos. Assim, por exemplo, um rio é natureza, já um canal é cultural [...], a cultura é obra da mente e das mãos dos homens.⁵⁴

Ao contrário do mundo medieval, bem como no mundo renascentista e romântico, onde o eixo central era a natureza e o homem ficou como seu apêndice, no mundo racionalista ou idealista o eixo central está no homem e não na natureza. Dele, portanto, emerge a cultura moderna. Entretanto, ela não é resultado apenas de indivíduos, mas de grupos. Sendo assim, traz em si a marca de ser social. O próprio Niebuhr diz que “a cultura é hereditariedade social que o homem recebe e transmite. Tudo o que é puramente privado não faz parte da cultura”.⁵⁵ Ela não é mecânica, exige esforço e construção.

Olhando a partir de sua forma, a cultura é múltipla, dinâmica e, essencialmente, criativa e sensível. Ela está em constante mudança, pois segue os caminhos do ser humano, enquanto ser social. Há uma dimensão de multiformidade da cultura. Já do ponto de vista de sua finalidade, encontramos várias posições: sua finalidade é religiosa, humanista, naturalista. Podemos, no entanto, afirmar que não há contradição entre estes aspectos de sua finalidade. Eles podem estar perfeitamente em harmonia entre si.⁵⁶ Em outras palavras, a cultura moderna e pós-moderna transformou toda compreensão medieval e tradicional de espaço. O espaço agora é construído. No lugar do espaço sagrado, ele é secularizado ou ressacralizado, numa dimensão privatizada.

⁵³ MONDIN, Batista. **O Homem, quem é ele? Elementos de Antropologia filosófica**. São Paulo: Paulus, p.179.

⁵⁴ NIEBUHR, H. R. *Christ and Culture*. Nova York, 1956. p. 33.

⁵⁵ Ibidem, p. 33.

⁵⁶ Podemos citar o H. R. Niebuhr como um dos defensores dessa posição.

Esta fragmentação afeta diretamente o lugar ocupado pelo cristianismo. Ele é deslocado do centro para o lado e somente ao lado de outros setores, e não mais acima deles capaz de oferecer sentido. Ou, nas palavras do Prof. França Miranda,

Com a emancipação dos vários setores da cultura e da sociedade (política, ciência, economia, arte, etc.) fragmenta-se o universo simbólico unitário do passado de cunho eminentemente cristão. Os diversos setores socioculturais tornam-se autônomos, gozando de inteligibilidade e normatividade próprias e apresentando cada um deles sua interpretação da realidade, seu universo simbólico respectivo, simplesmente ignorando ou prescindindo dos princípios cristãos.⁵⁷

No universo heliocêntrico, o homem começa a desenvolver sua percepção de que o espaço lhe é algo externo, separado de sua realidade objetiva. Significa dizer que o homem pode manipulá-lo, dominá-lo, através do seu conhecimento racional, livre agora das amarras prescritas pela divindade. Kuhn elucida esta mudança paradigmática ao afirmar que,

A civilização ocidental contemporânea é mais dependente, tanto no que se refere à filosofia do dia-a-dia como ao pão que comemos, de conceitos científicos do que qualquer civilização passada [...]. Devemos também compreender como a solução dada por um cientista a um problema altamente técnico e aparentemente insignificante pode, em dada altura, alterar fundamentalmente as atitudes dos homens para com os problemas básicos da vida diária.⁵⁸

Com a “divinização” do homem e do racionalismo, ficou este período registrado na história como a “Idade da razão”. Na verdade, o Iluminismo pode ser visto como a essência da modernidade. É interessante percebermos dois movimentos: durante a Renascença o homem lançou um olhar para o passado, já no Iluminismo ele projetou seu olhar para o futuro, para o período das luzes, para a era de ouro, para o progresso, para o desenvolvimento, todos ideais da sociedade moderna.

⁵⁷ Cf. MIRANDA, Mário França, op. cit., p. 11.

⁵⁸ KUHN, Thomas. **A revolução copernicana**. Lisboa / Rio de Janeiro: Edições 70, 1990. pp. 21-23.

O resultado não poderia ser outro senão um esvaziamento do sentido religioso, pois na linguagem de Libânio, a modernidade destronou a religião.⁵⁹ Uma vez que a religião “é a força integradora das relações humanas, o Iluminismo afetou todos os sistemas simbólicos religiosos, fundamentais como marco de sentido à vida em todas as suas dimensões”.⁶⁰ Em outra linguagem, o Iluminismo na sua forma mais racionalista, veio a significar “a tentativa de julgar tudo à luz da razão”.⁶¹

A modernidade tendo como pano de fundo o projeto científico, este por sua vez vai assumir a razão e a experiência humanas como mediadoras de definição entre a verdade e o erro. Ou seja, “a valorização da razão toma de início a forma de valorização da ciência e, bem mais à frente, de valorização da tecnologia, como seu produto”.⁶² A aliança entre razão e a experiência resultou na conclusão de que a cultura tornou-se científica e depois tecnológica.

1.1.3 Dimensão Econômica

Tendo o progresso técnico-científico fincado definitivamente suas raízes na cultura moderna, os laços com a sociedade tradicional - pré-moderna – foram desfeitos, tendo a economia seu papel fundamental. Portanto, há claramente na modernidade uma hegemonia da economia que, com a fragmentação dos variados setores que formavam a sociedade, cada um torna-se fonte de sentido para o homem. Em meio a essa pluralidade moderna, o homem vai buscar sentido no poder econômico, pois é o setor que mais se destaca. Não poderia ser diferente, uma vez que a sociedade, em suas mais diversas dimensões, vai estruturar-se a partir do econômico.

⁵⁹ LIBANIO, João Batista. **A Religião no Início do Milênio**. p. 123.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ BROWN, Colin. **Filosofia & Fé Cristã**. São Paulo. Ed. Vida Nova, 1999. p. 37.

⁶² ZAJDSZNAJDER, Luciano, op. cit., p. 32.

Uma das grandes características da influência do econômico é a sua capacidade de produção, não mais artesanalmente, mas industrializadamente, resultado da invenção da máquina. A revolução industrial tem, então, seu início. Essa produção de massa gera consumo em massa.⁶³ Com isso, os preços de tais produtos caem e, conseqüentemente, começa a surgir um grande mercado de consumo. Ou seja, todo processo de repetição do mundo medieval é deixado para trás na medida em que a descoberta da ciência experimental torna-se uma realidade, decorrendo daí que,

O método e o conhecimento experimental medeiam o aparecimento de uma nova visão de mundo e de homem. O mundo não é mais para ser contemplado e imitado (mundo antigo e medieval), mas para ser enfrentado e dominado pelo homem com o instrumental propiciado pela ciência experimental. O homem, com sua racionalidade matemática, constrói o mundo e o transforma com sua racionalidade técnica. O homem desprende-se do mundo, destaca-se nitidamente dele. E com sua racionalidade o enfrenta, domina e transforma, em proveito próprio.⁶⁴

Segundo Jung Mo Sung, “o mercado deixou de ser um lugar de troca de excedentes para se tornar o fim de toda produção e o articulador da nova organização social”.⁶⁵ Há uma completa e radical mudança na concepção sociopolítico-religiosa, ou seja, a economia de mercado faz com que o poder acompanhe a riqueza, não mais o contrário. Seguindo esse novo paradigma, o mercado é deificado, nascendo, assim, a idolatria do mercado. Os indivíduos perderam seu valor enquanto pessoas, tornando-se meros instrumentos de produção, trazendo conseqüências lastimáveis às famílias, pois deixam de ser o fundamento da sociedade. Weber chega a dizer que

⁶³ Apenas como exemplo, podemos citar o fordismo, quando Henri Ford percebe a necessidade do mercado e passa produzir seus carros em escala de produção, em 1914, nos EUA, para atender a um mercado consumidor. Nessa linha de pensamento a mídia de massa busca uma verdadeira e profunda aliança com a indústria a fim de gerar nas pessoas a necessidade de consumir. Para maior aprofundamento desta questão. (Cf. HARVEY, David, op. cit., p. 115 passim).

⁶⁴ RUBIO, Garcia Afonsio, op. cit., p. 20.

⁶⁵ Ibidem, op. cit., p. 160.

[...] a comunidade de mercado, enquanto tal, é a relação prática de vida mais impessoal na qual os homens podem entrar [...]. Porque é especificamente objetivo, orientado exclusivamente pelo interesse nos bens de troca.⁶⁶

Livre da influência religiosa, a sociedade econômica torna-se secularizada e, portanto, sem qualquer valor ético sustentável, fruto de uma legitimação política de “baixo para cima”, e não “de cima para baixo”.⁶⁷ Nas palavras de Jung Mo Sung, “a burguesia legitima ideologicamente a nova sociedade em nome do progresso que realizaria a emancipação humana, a utopia moderna”.⁶⁸ Nasce a chamada “ética do mercado” que legitima os novos anseios e os meios utilizados para concretização desses.⁶⁹ É a ética do progresso e do lucro, onde os meios justificam os fins, ainda que em detrimento da justiça social. Impõe-se um novo desafio, uma nova ética que seja capaz de responder a tais problemas.

Para conhecermos a natureza de uma ética, basta verificarmos o conceito que esta tem do ser humano. Significa dizer, então, que a ética de mercado vê o ser humano vocacionado para o mercado. Trata-se de uma antropologia onde o homem é altamente competitivo, buscando primeiro os seus interesses, de forma egocêntrica. Sua natureza está voltada para o econômico. Jung Mo Sung diz que,

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos [...]. Todos os atos humanos passam a ser vistos como conseqüências de decisões calculadas, racionais, nas quais os indivíduos agem de modo muito parecido com um contador, ponderando todos os lucros (prazer) a serem obtidos com determinados atos, deduzindo todos os custos (dor) a serem causados por estes atos e, depois, escolhendo racionalmente o ato que maximizasse o excesso de prazer sobre a dor.⁷⁰

⁶⁶ WEBER, Max. *Economia y sociedad. México, Fondo de Cultura Económica*, 1984. p. 306.

⁶⁷ SUNG, Jung Mo, op. cit., p. 172.

⁶⁸ Ibidem., p. 173.

⁶⁹ Quanto à relação ética, produção e riqueza, cf. FONSECA, Eduardo Gianeti. **Vícios Privados Benefícios Públicos? A Ética na Riqueza das Nações**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁷⁰ SUNG, Jung Mo, op. cit., p. 178.

1.1.4 Dimensão Antropológica

A modernidade é essencialmente caracterizada pela revolução na concepção do próprio homem.⁷¹ Já não é mais a sociedade que outorga sentido ao homem, mas este é que se afirma diante da coletividade. Ele quer marcar a todo custo sua autonomia, sua independência, evitando qualquer tipo de interferência que lhe venha de fora. O homem moderno é o sujeito da história. Ou seja, há uma clara rejeição de toda heteronomia.⁷²

Na verdade, o homem é a referência primeira e última de todas as suas próprias decisões. Ele passa a ser a medida de todas as coisas. Juan Luis Segundo afirma que “tudo na Idade Moderna pode resumir-se em uma ruptura com o conceito medieval de homem”.⁷³ Definitivamente a concretização dos sonhos humanos vai habitar a geografia do progresso tecnológico.

Segundo o antropólogo francês Claude Revière

Pertencer a uma cultura estudada não é nem uma desvantagem nem uma necessidade para o antropólogo, o importante é possuir a bagagem teórica e metodológica que lhe permita uma distanciação científica [...].⁷⁴

⁷¹ Na era moderna encontramos, segundo o filósofo Juvenal Arduini, fatores que colaboraram, de alguma forma, para o antropocentrismo: “Descartes acentuou a autonomia racional ao instaurar o ‘Cogito’ como ponto de partida metodológico [...]; Kant instala o antropocentrismo epistemológico, ao situar o homem como um constituinte do conhecimento. Nietzsche busca a primazia da vida sobre a ‘moral’, e projeta a vontade de poder encarnada no super-homem [...]; Darwin formula a originalização autônoma do homem, através do evolucionismo proposto em ‘Origem das Espécies’ [...]; Freud, Adler, Jung e outros patenteiam o imenso e intrincado dinamismo do inconsciente [...]. O marxismo suscitou a autonomia histórica do homem com o significado transformador do trabalho [...], e para que o homem pudesse reapropriar-se de sua essência, Marx reivindicou o cancelamento da religião que ele entendia como alienante e espoliativa do ser humano. O existencialismo vinha desocultar e densificar as condições concretas da existência do homem, situado no mundo entre os limites do tempo e a pulsão da liberdade [...]; o estruturalismo procurou apreender o movimento do homem dentro de um sistema de representações, que o envolviam como estrutura consciente ou inconsciente, como mediação na captura da realidade, a qual facilmente se dissolve na teia do discurso”. Cf. Juvenal Arduini. **Destinação Antropológica**. São Paulo: Paulinas. 1989. pp. 10,11. Ver HOEKEMA, Anthony. *Criados à Imagem de Deus*. São Paulo. Cultura Cristã. 1999, pp. 11-15. Nessas páginas encontramos mais detalhes sobre as principais correntes filosóficas e religiosas que produzem determinados conceitos antropológicos.

⁷² AGOSTINI, Frei Nilo. **Ética Cristã e Desafios Atuais**. São Paulo: Ed. Vozes, p. 97. A ética heterônoma é aquela que afirma que a obrigação é imposta de fora (ETEROS), ela é extra-indivíduo.

⁷³ SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera: fé, revelación y magisterio dogmático*. Santander, Sal Térrea, 1989. p. 295.

⁷⁴ REVIÈRE, Claude. **Introdução à Antropologia**. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 13.

Agnes Heller diz o seguinte sobre o conceito de deificação do homem:

A liberdade, a igualdade e a fraternidade, juntas tornaram-se uma categoria antropológica, com o que a humanidade despertou pela primeira vez, como humanidade, para a consciência de si própria. Do mesmo modo, a liberdade, o trabalho, a multilateralidade, a ausência de limites representaram juntos a essência do homem, a sua 'natureza', sendo portanto declarado que o homem era capaz de tudo.⁷⁵

Ao contrário da sociedade pré-moderna, o indivíduo moderno constrói sua identidade em função do poder econômico. Ou seja, vive-se em função do ter, onde sua identidade e seu valor são resultados do lugar onde habita, dos bens que possui e pela sua capacidade de se colocar dentro do competitivo mercado econômico. Seu projeto de vida está ancorado nos bens finitos, fruto de um mercado altamente consumista.

Com uma sociedade fragmentada, setORIZADA, sem referenciais globais, sejam religiosos ou não, o homem moderno alimenta-se de seu famigerado individualismo. Como bem descreve Lipovetsky:

Sem dúvida o direito de o indivíduo ser absolutamente ele próprio, de fruir o máximo a vida, é inseparável de uma sociedade que erigiu o indivíduo livre um valor principal [...]. Salta aos olhos a lógica individualista: o direito à liberdade, em teoria ilimitada [...]. Viver livre e sem coação, escolher sem restrições o seu modo de existência: não há outro fato social e cultural mais significativo quanto ao nosso tempo; não há aspiração nem desejo mais legítimo aos olhos dos nossos contemporâneos.⁷⁶

⁷⁵ HELLER, Agnes. **O homem do renascimento**. Lisboa: Ed. Presença, 1982. p. 361.

⁷⁶ LIPOVETSKY, G. **A Era do Vazio: Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo**, 1989. pp. 9-10.

Nesse novo mundo de opções o homem vai ocupar o espaço da livre e absoluta expressão, onde o que importa é a imagem e não os conteúdos. Acontece aqui uma revolução paradigmática, ou seja, essa era imagética não só relativiza, mas torna todas as coisas superficiais, inclusive as relações humanas. E mais. A imagem torna-se um produto, altamente mercantilizado, como veremos mais adiante. Com sutileza rara, mais uma vez Lipovetsky diz que,

A expressão a todo custo, o primado do ato de comunicação sobre a natureza do que é comunicado [...], a comunicação sem finalidade nem público, o destinador torna-se seu principal destinatário [...], comunicar por comunicar, exprimir-se sem outro objetivo além de se exprimir e ser registrado por um micropúblico.⁷⁷

Os ideais iluministas têm como centro e principal vertente a fé na razão. Não é mera crença nos poderes da razão humana, mas uma concepção muito mais profunda: para os iluministas, toda a população deveria ser iluminada (ou esclarecida) para que a sociedade vivesse melhor.⁷⁸

Outro elemento que marca a modernidade, decorrente do iluminismo, é a aceitação da experiência dos sentidos e da razão como meios de obtenção de um conhecimento exato e objetivo. O uso da razão gera, para muitos dos pensadores da modernidade, o progresso e a libertação social. Baudelaire escreveu sobre isto, dizendo que “modernidade é o transitório, o fugidio, o contingente, a metade da arte, da qual a outra metade é o eterno e o imutável”.⁷⁹

A ação moral é redimensionada, assumindo o homem a responsabilidade no uso da razão, ou seja, cabe ao homem a tarefa de proceder ao exame inflexível de qualquer pressuposto.⁸⁰

⁷⁷ Ibidem., op. cit., p. 16.

⁷⁸ O Iluminismo foi uma revolução intelectual que ocorreu na Europa nos séculos XVII e XVIII, sendo também o apogeu dos ideais renascentistas difundidas no século XIV. Graças ao Iluminismo, a religião e as ciências separaram-se, causando mudanças na maneira de pensar, agir e encarar o mundo. A partir do Iluminismo, os homens tentaram encontrar explicações científicas, para, por exemplo, os fenômenos da natureza, originando grandes avanços científicos.

⁷⁹ BAUDELAIRE, C.. *The Painter of Modern Life* (In: SIEPIERSKI, P., op. cit., p. 145).

⁸⁰ Kant: "O homem deve sair do estado de natureza, no qual cada um segue os caprichos da própria fantasia, e unir-se com todos os demais [...] submetendo-se a uma constrição externa publicamente legal [...] vale dizer que cada um deve, antes de qualquer outra coisa, ingressar num estado civil, e esta depende do homem usar a razão responsabilmente"[...].In: BOBBIO, Norberto, op. cit., pp. 45-6.

Deste modo, a questão de base da cultura ocidental assume uma arquitetura conceitual, praticamente finalizada, fazendo do sujeito a fonte original de doação de sentido ao mundo e a si mesmo. Desse modo é possível defender-se de que à dessacralização do mundo, ocorrida no universo individualista pós-feudal, corresponde uma espécie de “sacralização do eu”, uma espécie de “culto secular” do eu, alçado à condição de sede das significações fundamentais do ser humano.

No entanto, esta concepção de sujeito uno, autônomo, dono de sua razão, revela-se problemática, quando se trata da análise da interioridade, da também moderna dimensão psicológica individual. O sujeito psicológico é dividido, sua autonomia é apenas ilusória, sua vida racional e consciente subentende uma desconhecida dimensão inconsciente e irracional. Produz-se um paradoxo, onde o eu reina, apresenta-se sacralizado, mas não é dono de si.

1.1.5 Dimensão Religiosa

O Iluminismo produziu o que chamamos de deísmo⁸¹, sistema religioso que afirma que o homem, dotado da razão, vive de forma autônoma, prescindindo da ação pessoal de Deus no palco da história, pois ele faz parte de uma complexa máquina – a natureza – que funciona de forma autônoma, num sistema de causa e efeito, com suas próprias leis.

No auge da modernidade vive-se, do ponto de vista religioso, uma escatologia imanente, ou seja, o futuro começava a partir de então no presente, chamado de progresso técnico-científico, que anunciava o “céu” na terra. A “Terra Prometida” era chegada.

⁸¹ Deísmo – Deísmo é o termo aplicado ao pensamento dos livres-pensadores ingleses dos séculos XVII e XVIII que procuraram compatibilizar a crença em Deus e o Racionalismo do Iluminismo. O deísmo nega ou a possibilidade ou o fato de qualquer revelação supernatural, e mantém que a razão é tanto a fonte quanto à base de todo conhecimento e convicção religiosos. In HODGE, Charles. **Teologia Sistemática**, op. cit., p. 26.

“O período moderno define-se através da razão cada vez mais liberada da religião e através do humanismo, e nas ênfases atribuídas à ciência e à política”.⁸²

Ainda nessa linha imanentista da modernidade, Jung Mo Sung afirma que,

A contínua postergação da Parusia e a frustração da tentativa de antecipar a vinda do Senhor por aperfeiçoamento ético e pregação religiosa abriram espaço para uma antecipação ativa no mundo real através da transformação da natureza e da sociedade.⁸³

Creemos que, dito de outra forma, a modernidade provocou a secularização do conceito medieval de vida, desaparecendo, portanto, a expectativa da parusia, que produzia a esperança de um tempo potencialmente infinito, surgindo então uma nova perspectiva, a intervenção do homem na dimensão do tempo infinito. Assim, para compreendermos a modernidade é fundamental a consciência do tempo infinito, pois tal mudança afeta praticamente todas as dimensões da sociedade.⁸⁴

Na linguagem de Herrero, em seu artigo sobre filosofia da religião e crise da fé, o que houve foi um claro processo de imamentização da religião, de um lado, e a completa autonomia da dimensão social, do outro.⁸⁵

A teologia na modernidade se arvora em instância competente na interpretação e explicação das verdades de fé com linguagem altamente técnica que escapa da inteligência e experiência da maioria das pessoas. Um duplo efeito contraditório se segue. Ou uma rejeição compacta, sem aduzir razões, porque não se é capaz de fazê-lo; ou, uma aceitação, também ela sem razões, invocando a autoridade do teólogo ou da instância teológica.⁸⁶

O fenômeno da secularização pode ser visto como instrumento de provocação. Isso porque a secularização é hoje o problema central da sociologia da religião, definindo-se como o processo através do qual as idéias e as instituições religiosas estão perdendo seu significado social. As idéias são menos significativas e as instituições mais marginalizadas.

⁸² ZAJDSZNAJDER, Luciano, op. cit., 2002, p. 25.

⁸³ SUNG, Mo Jung, op. cit., p. 166.

⁸⁴ Ibidem, pp. 167-168.

⁸⁵ HERRERO, X. **Filosofia da religião e crise da fé**. In Síntese Nova Fase 13, 1985, pp. 13-39.

⁸⁶ Id., **Desafios da Pós-Modernidade à Teologia Fundamental**, In: (TRASFERETTI, José & GONÇALVES, Paulo S. L. (org.), **Teologia na Pós-Modernidade**), p.165.

Paradoxalmente, em meio à efervescência religiosa há uma espécie de derretimento da fé, o que pode ser chamado de crise de plausibilidade da mensagem e da experiência cristãs.⁸⁷ Esta corrente torna o sagrado obscurecido, gerando uma completa mudança de valores. Ou seja, seria a perda da transcendência. A razão em detrimento da alma. Parece-nos que a religião tem perdido seu significado original. É evidente, portanto, que uma sociedade pluralista contribui também para reforçar a indiferença religiosa, ou sua fragmentação.⁸⁸

A secularização provoca o fim dos monopólios das tradições religiosas e, assim, *ipso facto*, conduz a uma situação de pluralismo e ao mundo privado. Como temos dito, a noção de espaço foi tremendamente alterada com a cultura moderna e pós-moderna, com sérias conseqüências religiosas, ou seja, agora o espaço religioso é construído e, paradoxalmente, secularizado ou “ressacralizado de maneira privatizada. Em vez do espaço fixo e estendido, ele é móvel e fragmentado”.⁸⁹

Peter Berger afirma que:

Durante a maior parte da história da humanidade, os estabelecimentos religiosos existiram como monopólios na sociedade, monopólios de legitimação última da vida individual e coletiva. As instituições religiosas eram, de fato, instituições propriamente ditas, isto é, agências reguladoras do pensamento e da ação.⁹⁰

Diante disso, a religião não é mais determinante e não pode mais ser imposta, mas “tem que ser posta no mercado”⁹¹, ficando os conteúdos religiosos constantemente sujeitos à “moda” do dia. Dada as muitas faces da secularização, a influência secularizadora das camadas sociais será variada de acordo com o consumo de bens religiosos. No entanto, na medida em que a secularização é uma tendência global, os conteúdos religiosos tendem, de um modo geral, a se modificar numa direção secularizante.

⁸⁷ AMORESE, Rubem Martins. **ICABODE: Da Mente de Cristo à Consciência Moderna**, p. 48.

⁸⁸ VALADIER, Paul. **Catolicismo e Sociedade Moderna**. São Paulo: Loyola, p. 64.

⁸⁹ LIBANIO, João Batista, op. cit., p. 29.

⁹⁰ BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Ed. Vozes. 1985, pp. 146-147.

⁹¹ Ibidem, p. 156.

A secularização procura invalidar a experiência com o transcendente, como fala Cláudio de Oliveira Ribeiro:

A Igreja cede em sua própria existência, aliena-se e adquire outra natureza, que é própria do mundo, portanto, seculariza-se. Secularizar é o processo pelo qual, no final, a Igreja será somente uma parte do mundo entre tantas outras. Neste processo, ela é um estreito apêndice que o mundo pode até mesmo considerar necessário para sua complementação, mas não terá importância prática alguma em sua vida. Secularização é o processo pelo qual o ‘sal perde o seu sabor.’⁹²

Assim sendo, podemos definir o indivíduo “secularizado” como aquele que tem sua vida estabelecida nos valores deste século, sem qualquer interferência de valores e crenças religiosas ou influência transcendental. Isso implicaria em ser ateu em outras épocas. No entanto, é importante notar que no contexto contemporâneo “ser secularizado” não implica necessariamente em não ter religião ou não buscar uma relação com o transcendente.

No contexto contemporâneo o indivíduo é visto como um ser integral e que necessita também da relação espiritual visando seu bem-estar pleno. Conseqüentemente, a religião é respeitada desde que se reconheça como uma prestadora de serviços religiosos para o respectivo departamento da vida humana. O que não podemos fazer é olhar a secularização apenas como um fenômeno negativo.

Como muito bem se expressou o missiólogo Ricardo Agreste,

[...] a modernidade traz consigo a secularização, a qual, sem tirar o templo da praça da matriz, desloca sua influência para a periferia da sociedade humana. A Igreja, assim como toda forma de religiosidade no mundo moderno, é vista como um departamento da vida humana, mas não como centro de referência de valores, costumes e propósitos. O centro de referência agora é o homem que, como ser social, busca seu desenvolvimento e bem estar.⁹³

⁹² RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. **A Provisoriedade da Igreja. Uma contribuição da Eclesiologia de Karl Barth ao protestantismo Brasileiro.** Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da PUC-Rio, em maio de 1994, pp. 136-137.

⁹³ AGRESTE, Ricardo. **Cultura Contemporânea**, op. cit., p. 5.

Em outras palavras, a partir do momento que não se reconhece mais a transcendência e a influência de Deus na história humana, pelo menos no discurso e no comportamento humanos, está formada a secularização. A partir desse momento temos, então, grandes desafios à fé cristã e à religião em geral. Temos assim sinais claros de uma nova modelagem cultural, a pós-modernidade.

1.2 O Fenômeno da Pós-Modernidade

Sabemos que a modernidade construiu um ambicioso e revolucionário projeto cultural, que buscou transformar a face da terra pela fé na ciência e na técnica aplicadas às forças produtivas, nas relações liberais de mercado como capazes de implementar um estado justo e próspero, bem como na positividade do progresso e na sua constante renovação e superação. Segundo Luis Carlos Friedman,

[...] entre as mais poderosas forças que fizeram mover os homens modernos estava a crença de que através da razão eles poderiam atuar sobre a natureza e a sociedade na direção de uma vida satisfatória para todos.⁹⁴

No entanto, o que se observou é que, ao invés dos princípios ou pressupostos modernos coexistirem harmoniosamente, sinergicamente, eles se sobrepuseram uns aos outros, levando o processo a um desequilíbrio.⁹⁵ Assim, os vários princípios, interagindo entre si, não foram capazes de cumprir com as propostas modernas que visavam, entre outros objetivos, a prosperidade social a partir do desenvolvimento da técnica, da ciência aplicada e do livre mercado. Se por um lado a ciência e a técnica avançaram, talvez além do esperado, a contrapartida de prosperidade social e cultural não se concretizou.⁹⁶

⁹⁴ FRIDMAN, Luis Carlos. **Vertigens Pós-Modernas. Configurações Institucionais Contemporâneas**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 09.

⁹⁵ Por exemplo, no período do capitalismo liberal, houve um desenvolvimento sem precedentes do princípio do mercado, atrofiando o princípio da comunidade e pressionando o estado a uma resignificação de seu papel.

⁹⁶ ANDERSON, Perry. **As Origens da Pós-Modernidade**. Trad. Marcus Penchel. Rio: Zahar, 1999. pp. 9-10. Ver também: SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é pós-moderno**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2004. p. 21.

Como fenômeno urbano, uma vez que a maioria da população mundial vive nos grandes centros urbanos, a pós-modernidade é controlada pelas grandes metrópolis industriais, tendo a mídia como seu maior e mais eficaz instrumento de comunicação de manipulação, gerando, conseqüentemente, uma sociedade altamente consumidora, sobretudo de imagens. Nas palavras de Zygmunt Bauman, vivemos a “modernidade líquida”.⁹⁷

Tal como na modernidade, nossa intenção inicial é procurar uma definição da pós-modernidade, promovendo um exercício descritivo, fenomenológico, sobre alguns paradigmas desse tempo, de igual forma focando as perspectivas sociocultural, econômica, antropológica e religiosa.

Veremos, então, que em cada uma dessas perspectivas, há profundas e relevantes implicações que, de alguma forma, incidem diretamente sobre a teologia e o *modus vivendi* da Fé Cristã, proporcionando alterações não apenas na cosmovisão teológica, mas alterando sua hermenêutica e, conseqüentemente, sua práxis, de tal maneira que tais paradigmas alteraram e alteram a experiência cristã, muitas vezes em suas bases.⁹⁸

1.2.1 Uma Definição da Pós-modernidade

Caracterizar ou definir a sociedade pós-moderna implica em perceber um movimento de ruptura e continuidade, fluxo e refluxo, ou um projeto inacabado da modernidade.⁹⁹ A falência social da modernidade, por sua vez, teve seus portadores.¹⁰⁰

⁹⁷ Ver algumas boas obras sobre o tema da pós-modernidade: Zygmunt Bauman. **Modernidade Líquida**, e também Cf. **Amor Líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2004. Cf. **Comunidade. A busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2003. Cf. **O Mal-estar da Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

⁹⁸ Ao contrário das concepções religiosas da comunidade em sua práxis, a realidade é compreendida na pós-modernidade de forma inerentemente complexa, visto que em qualquer teoria elaborada para entender a sociedade é apenas uma visão entre inúmeras outras possíveis, sendo que todas estarão sempre submetidas ao improvável, ao imprevisível, pois como ensinava o filósofo alemão Karl Jaspers, “tudo é transitório, só este é permanente” (In: JASPERS, Karl. **Introdução ao Pensamento Filosófico**. São Paulo: Cultrix, 1971).

⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**.

¹⁰⁰ Os “portadores” são a “fluidez, heterogeneidade, personalidade e fugacidade das construções simbólicas e das identidades individuais e simbólicas” (DOMINGUES, José Maurício. **Sociologia e Modernidade: para entender a sociedade contemporânea**, p. 21), elementos que favoreceram a implantação cultural do pensamento pós-kantiano.

O paradigma da pós-modernidade instala, portanto, uma série de crises, que altera vários campos da sociedade, ou pelo menos faz-nos refletir sobre que direção a sociedade caminha e sobre que bases. Por exemplo, as instituições tradicionais têm sido reavaliadas.¹⁰¹ Como veremos mais adiante, com a forte urbanização e a industrialização, as pessoas foram deslocadas, as famílias fragmentadas e, conseqüentemente, os elos que forneciam estrutura ao tecido social se desfizeram.¹⁰²

Se a Revolução Industrial foi o agente que levou o pensamento iluminista a se transformar em uma realidade na sociedade moderna, a urbanização e o advento da mídia de massa foram os dois principais agentes que levaram o pensamento pós-kantiano a se transformar em uma realidade cultural na sociedade pós-moderna.¹⁰³ Por meio destes dois fatores, a “Crítica da Razão Pura”, de Kant, tornou-se bem mais do que uma crítica filosófica, mas um estilo de vida.

Assim, a pós-modernidade pode ser vista como a ruptura com as metanarrativas. O conceito de totalidade é desfeito, não sendo mais a forma de ler e explicar o mundo. Na verdade, ele deixa de ser o universal metafísico da unidade, constância, regularidade, para tornar-se a diversidade, a fragmentaridade, o efêmero, ou, na linguagem Foucault, a descontinuidade.¹⁰⁴ Não sendo mais a totalidade, a razão global, o contexto, ganha lugar o intertexto, o entrecruzamento de vários mundos e cosmovisões.¹⁰⁵

¹⁰¹ Segundo Giddens, a tradição consiste numa criação da modernidade (In: GIDDENS, Anthony. **Mundo em Descontrole**: o que a globalização está fazendo de nós, 2003. p. 50. Esta concepção cedeu lugar a um “sujeito fragmentado”, em que a tradição não faz mais parte de suas principais preocupações. (In: HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2004. p. 47.

¹⁰² Afirma ZAJDSNAJDER: “Os argumentos e as operações da Desconstrução foram postos frente a pretensões discursivas. Afirimo, porém, que a desconstrução é um pensar-agir. Portanto, ocorre uma desconstrução de natureza prática, institucional – aqueles em que a vida se dá no mundo moderno: o indivíduo, a família, as organizações de negócios e do ócio, e o público comum.” (In: *Ibid.*, p. 43 passim).

¹⁰³ GOUVÊA, Ricardo Quadros, op. cit., p. 62.

¹⁰⁴ FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 378.

¹⁰⁵ SALINAS, Daniel & ESCOBAR, Samuel. **Pós-modernidade. Novos desafios à fé cristã**. 1999, p.24.

Segundo Lyotard, a pós-modernidade pode ser caracterizada por uma sociedade sem fundamentos antropológicos, do tipo newtoniano, como por exemplo o estruturalismo ou teoria dos sistemas, e cada vez mais ancorada no pragmatismo “das partículas de linguagem”.¹⁰⁶ Nesse sentido, afirmamos que o conhecimento científico torna-se uma espécie de discurso relativo.¹⁰⁷

Foi através da falência da razão, como centro do universo moderno, que Lyotard formulou suas teses em *A Condição Pós-Moderna*, pois

[...] a falência das grandes narrativas da modernidade, que explicavam e ordenavam o presente e apontavam para bonanças no futuro, mostrou a agonia das grandes produções de sentido que associavam progresso, revolução e auto-realização.¹⁰⁸

Por isso que Lyotard contempla a pós-modernidade como uma cultura vazada de parcialidade, superficialidade e provisoriedade. Princípios e fundações já não são mais representações definidas, pois desaparece o modelo, o padrão, e situa-se o plural, o múltiplo.

Na verdade, a modernidade modificou profundamente a face do mundo através de seus avanços materiais, tecnológicos, científicos, culturais e religiosos, a pós-modernidade, da mesma forma, tem produzido mudanças profundas na estrutura social e urbana, nos conceitos estéticos e culturais, na configuração do humano como novo sujeito, no conceito de linguagem, tendo a mídia como seu grande agente transformador, sem falar nas transformações religiosas, tendo como nosso foco de reflexão as questões eclesiais, soteriológicas, querigmáticas e éticas.

¹⁰⁶ LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora. 2004, p. 16.

¹⁰⁷ “Por ora, contentemo-nos com saber que o *pós* contém um *des* – um princípio esvaziador diluidor. O pos-modernismo desenche, desfaz princípios, regras, valores, práticas, realidades.” (In: SANTOS, Jair Ferreira, op. cit., p. 18).

¹⁰⁸ FRIDMAN, Luis Carlos, op. cit., p. 43.

1.2.2 Dimensão Sociocultural

Os pressupostos do Iluminismo influenciaram estruturalmente a construção da modernidade. No entanto, o Iluminismo, enquanto fenômeno filosófico, foi tremendamente questionado e abalado desde o final do século XVIII, quando Kant lançou a *Crítica da Razão Pura* (1781).¹⁰⁹ O teólogo e filósofo protestante Ricardo Gouvêa, analisando a obra de Kant, afirma que “o racionalismo – traço fundamental da modernidade – começou a agonizar quando Kant pôs um fim na epistemologia de homens como Descartes e Locke”.¹¹⁰ O próprio Kant disse que “até mesmo o nosso conhecimento empírico é construído através do que recebemos por impressões da nossa própria capacidade de adquirir conhecimento”.¹¹¹

A pós-modernidade, como fenômeno cultural, surge no momento em que acontece um tremendo esvaziamento de significado religioso-tradicional. Ou seja, a religião herdada já não respondia mais às necessidades do novo homem. Houve uma insatisfação ou vazio existencial. Começando pela estética e alcançando diversas áreas, a pós-modernidade tornou-se parte efetiva da experiência cultural, filosófica e política. Lamentavelmente toda a proposta do período da razão não foi suficiente para “evitar que duas Guerras Mundiais destruíssem a Europa e abalasses o otimismo modernista”.¹¹² É sempre tarefa difícil precisar data para esses movimentos socioculturais. No entanto, tem-se afirmado que, com “as mudanças ocorridas nas ciências, nas artes e nas sociedades avançadas desde 1959, quando, por convenção se encerra o modernismo (1900-1950).”¹¹³ Podemos afirmar que Jacques Derrida, Michel Foucault e Richard Rorty são grandes vultos do pensamento pós-moderno.¹¹⁴

¹⁰⁹ A obra de Kant pode ser pesquisada nas referências: a) KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Garden City: Doubleday, 1966. b) KANT, Immanuel. *Crítica de la Razon Pura*. Buenos Aires: Losada, 1966. Disponível em: <<http://www.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Kant/cpr/00toc.htm#cpr-toc-A>>.

¹¹⁰ GOUVÊA, Ricardo Quadros, op. cit., p. 61.

¹¹¹ KANT, Immanuel, loc. cit.

¹¹² CÉSAR, Clinton Lenz, op. cit., p. 21.

¹¹³ SANTOS, Jair Ferreira, op. cit., p. 8.

¹¹⁴ Pensam assim: GRENZ, Stanley. **Pós-MODERNISMO**: um guia para entender a filosofia do nosso tempo, 1997. Capítulo VI; SALINAS, Daniel & ESCOBAR, Samuel, op. cit., Capítulo II; e VEITH JR, Gene Edward, op. cit., p. 7.

O desenvolvimento técnico-científico na pós-modernidade, impulsionado pela terceira revolução industrial, chamada também de Terceira Onda, tendo as ciências da informática e da comunicação sua grande âncora, alterou completamente o nosso *modus vivendi* e nossa compreensão de espaço.¹¹⁵ Quando falamos do poder da mídia, percebemos claramente que esta deixou sua função de meio para ocupar o papel de ator principal, exercendo assim influência em praticamente todos os setores da sociedade, desde a política até a formação da imagem do ser pós-moderno.

A pós-modernidade confere um novo sentido à linguagem. Nas águas da lingüística e da filosofia, Jacques Derrida, Michel Foucault, Richard Rorty e Stanley Fish, por exemplo, são significativos representantes da “desconstrução”.¹¹⁶ A grande característica do pós-moderno é exatamente a maneira como se passa a entender a leitura. Toda forma de expressão e organização de mundo é texto. Todo meio e modo de representação é linguagem.

A linguagem, para muitos, tornou-se a lente através da qual se pode conhecer, bem como parte das ciências humanas vai afirmar que a mente humana é incapaz de aceder à realidade. Uma paisagem, uma pintura, um espaço vivido, são texto e intertexto, formas de linguagem. Tudo libera a linguagem do horizonte estrito da razão e a aproxima do símbolo e do semiológico. A cultura é caracterizada como processo de leitura, de linguagem, tendo o homem que formular novos signos com suas representações.¹¹⁷

Gilles Lipovetsky faz uma definição bastante elucidativa, que nos ajuda a perceber as novas faces da sociedade pós-moderna:

¹¹⁵ PUDDEFOOT, J. *God and The Mind Machine. Computers, Artificial Intelligence and the Human Soul*. Londres: SPCK, 1996.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 27.

¹¹⁷ LYOTARD, Jean-François, op. cit., p. 15 *passim*. O autor trabalha a idéia de jogos de linguagem como metodologia de aferição da verdade.

A sociedade pós-moderna é a sociedade em que reina a indiferença de massa, em que domina o sentimento de saciedade e de estagnação, em que a autonomia privada é óbvia, em que o novo é acolhido do mesmo modo que o antigo, em que a inovação se banalizou, em que o futuro deixou de ser assimilado a um progresso inelutável. A sociedade moderna era conquistadora, crente no futuro, na ciência e na técnica: instituiu-se em ruptura com as hierarquias de sangue e a soberania sacralizada, com as tradições e os particularismos, em nome do universal, da razão e da revolução. Esse tempo torna-se frágil diante de nossos olhos... A confiança e fé no futuro dissolvem-se, no amanhã radioso da revolução e do progresso já ninguém acredita, doravante o que se quer é viver já, aqui e agora, ser-se jovem em vez de forjar o homem novo...; já nenhuma ideologia política é capaz de inflamar multidões, a sociedade pós-moderna já não tem ídolos nem tabus, já não possui qualquer imagem gloriosa de si própria ou projeto histórico mobilizador.¹¹⁸

O teólogo Ricardo Gondim traz também uma preciosa contribuição quanto à tentativa de definição da pós-modernidade, citando inclusive o grande historiador Arnold Tonybee:

¹¹⁸ LIPOVETSKY, op. cit., p. 11. Creio que para ulteriores consultas, podemos citar aqui mais algumas obras importantes sobre a pós-modernidade, sobretudo, com destaque para uma de maiores marcas, a pluralização: LIBÂNIO, João Batista, (In: CALIMAN, Cleto. **A Sedução do Sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio**), p. 63. Cf. COMBLIN, José. **O Cristianismo no limiar do terceiro século** (In: Ibidem, p. 148. AZEVEDO, Marcello S.J. **Entroncamentos e Entrechoques. Vivendo a Fé em um Mundo Plural**, 1991. p. 115 passim. CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação. A Ciência, a Sociedade e a Cultura Emergente**. São Paulo: Ed. Cultrix. Em todo o livro o autor procura mostrar, de forma lúcida e extraordinariamente competente, a questão das mudanças de paradigmas que foram ocorrendo ao longo dos séculos, razão pela qual temos hoje uma nova visão de mundo. LÉVY, Pierre. **O Que é Virtual?**. São Paulo: Editora 34, 1996, pp. 54-55. SANTAELLA, Lucia. **Corpo e Comunicação: sintomas da cultura**, 2004, p. 63. Id., **Os Tempos Hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla. 2004, p. 19. KUMAR, Krishan. **Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna: Novas Teorias Sobre o Mundo Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1997, p. 90. Id., **Mundo em descontrolé: o que a globalização está fazendo de nós**, 2003. p. 50.

Um dos primeiros acadêmicos a usar a expressão pós-modernidade foi sir Arnold Tonybee. Em 1940, envolvido na pesquisa sobre a ascensão e queda das grandes civilizações, descobriu que antes de se desintegram, elas sofriam o que ele chamou de “ruptura da alma”. Antes de serem esmagadas por outras civilizações, cometiam uma espécie de suicídio. Tonybee percebeu alguns sintomas que anunciavam a desintegração das sociedades. Primeiro, um senso de abandono, uma espécie de acomodação que aceita, sem relutar, um fatalismo cínico. Desaparece o idealismo. Depois há um fluxo, as sociedades se abandonam ao vento das circunstâncias, aos modismos. Acabam-se as mobilizações. Cresce a culpa, pelo abandono moral. O último estágio é a promiscuidade (não só no sentido sexual) como aceitação de tudo, um ecletismo e uma tolerância acrílica da ética. Assim, no fim da Segunda Guerra Mundial, ele concluiu que em poucos anos a Modernidade entraria em colapso. Hoje, ela se contorce em convulsão. O progresso do conhecimento humano não levou a nada. A ciência ao mesmo tempo em que oferece melhores condições de vida, arrasa o ecossistema, e os sistemas ideológicos ruíram em 1989 com a queda do Muro de Berlim. Esse fracasso comunista solidificou a suspeita de que a Modernidade realmente findava.¹¹⁹

1.2.3 Dimensão Econômica

A pós-modernidade exerce uma espécie de compressão sobre a dimensão de tempo e de espaço, resultando na força de um capitalismo cada vez mais globalizado, sem raízes geográficas. O capitalismo não tem qualquer dificuldade na dinâmica das mudanças espaciais. Trata-se, na verdade, de um “capital-peregrino”, instantâneo, volátil, visto que ocupa o espaço virtual.¹²⁰ Como consequência, países ficam completamente vulneráveis às migrações econômicas, sobretudo países com economias mais frágeis.

¹¹⁹ GONDIM, Ricardo. **Fim de Milênio: Os Perigos e Desafios da Pós-modernidade na Igreja**, op. cit., p. 23. Ver também: PARSONS, Talcot. **O Sistema da Sociedade Moderna**. São Paulo: Pioneira, 1974. Capítulo VI.

¹²⁰ FRIDMAN, Luis Carlos, p. 19.

Na verdade, isso traz conseqüências sociais devastadoras, uma vez que eventos locais são determinados ou modelados por acontecimentos absolutamente distantes. Dito de outra maneira, tal sistema, à semelhança da modernidade, cria seus excluídos, os sobrantes, os considerados “refugos globais”, visto que ficam de fora da cadeia produtiva e, portanto, consumidora. “Os novos apartheids sociais são constituídos em nome da paz e das ilhas de tranqüilidade”.¹²¹

Como vimos na dimensão sociocultural, o poder da mídia é que processa todo o desenvolvimento capitalista, criando uma sociedade imagética. Tal poder transforma tudo em mercadoria, o saber, experiências, objeto, conduzindo assim as pessoas ao consumismo, fruto das necessidades criadas, antes não existentes, dos desejos suscitados pelos fortes e onipresentes meios de comunicação, ou seja, “a propaganda e a mídia são fundamentais na criação das novas necessidades, com ênfase nos aspectos simbólicos que promovem a ‘estetização’ da economia”.¹²² Há uma falsificação das relações, dos sonhos, dos ideais, do próprio mundo, onde o homem não passa de mero espectador, elemento passivo pelo poder da imagem.¹²³

A cultura de imagem cria uma sociedade do espetáculo, onde os desejos das pessoas são imiscuídos nos modelos imagéticos da comunicação de massa. Debord faz a seguinte declaração:

[...] quanto mais ele (homem) contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos compreende sua própria existência e seu próprio desejo [...]. É por isso que o espectador não se sente em casa em lugar algum, pois o espetáculo está em toda parte.¹²⁴

É interessante e importante perceber como a questão econômica exerce forte influência sobre o social, o cultural, o religioso e o humano. A pós-modernidade é regida pelo poder econômico, pelo neoliberalismo, com suas leis de mercado, que, ao contrário do otimismo liberal, conseqüentemente da modernidade, proclama que o sujeito do processo histórico não é o homem, mas sim o mercado.¹²⁵

¹²¹ Ibidem, p. 20.

¹²² Ibidem, p. 30.

¹²³ Cf. DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto. 1997, p. 23.

¹²⁴ Ibidem, p. 24.

¹²⁵ HINKELAMMERT, F. **Sacrificios humanos y sociedad occidental**: Lucifer y la Bestia, San José (Costa Rica): DEI, 1991. p.34.

Então, no nascedouro da pós-modernidade descobre-se que o ser humano está destinado ao consumismo, mesmo que seja de forma diferente da modernidade. Tal consumismo abrange cada vez mais objetos, informações, imagens, desportos, viagens, formação, relações, música, academias, médicos, religião etc.

Nesse sentido, a visão do homem é completamente diminuída, cabendo-nos apenas proteger o mercado, deixando que ele siga seu curso, pois a “liberdade humana” está em seu sucesso. Decorre daí a necessidade de projetar esperança para o ser humano. O neoliberalismo é o “caminho” para tal, exigindo, portanto, fé no mercado. Ou seja, o mercado exige devoção e humildade, pois não há dignidade humana fora dele. Logo, fora do mercado não há salvação.¹²⁶

Milton Friedman, grande teórico do neoliberalismo, diz o seguinte:

De fato, uma objeção importante levantada contra a economia livre consiste precisamente no fato de que ela desempenha essa tarefa muito bem. Ela dá às pessoas o que elas querem e não o que um grupo particular acha que devemos querer. Subjacente à maior parte dos argumentos contra o mercado livre está a ausência da crença (fé) na liberdade como tal.¹²⁷

Quando se fala em fé no mercado, trata-se, na verdade, de um argumento tautológico, onde a razão cedeu à fé, no centro dessa “ciência” econômica.¹²⁸ A “terra prometida” é oferecida ao ser humano, na medida em que ele compreende e aceita definitivamente a vitória do neoliberalismo, que atua sem qualquer intervenção do Estado, que mesmo à custa de muito sacrifício, o homem chegará à “terra prometida”, que nada mais é do que a vida numa economia de livre mercado. O “deus” do socialismo morreu, mas o “deus” do mercado livre está ativo e age eficientemente. Jung Mo Sung afirma que toda essa esperança, a partir das teorias neoliberais, “é uma esperança religiosa”.¹²⁹ Ele ainda diz que,

¹²⁶ A Revista Internacional de Teologia Concilium publicou um número dedicado a este tema: Fora do mercado não há salvação?, Petrópolis: Vozes, n.270, 1997/2.

¹²⁷ FRIDMAN, Milton, op. cit., p.27.

¹²⁸ Id., **Deus numa economia sem coração**, p. 58. O autor afirma que, na verdade, os especialistas neoliberais não estão fazendo economia, quando falam de fé no mercado, mas sim teologia.

¹²⁹ Ibidem, p. 62.

[...] é a esperança de que os nossos problemas sociais e econômicos sejam resolvidos pela intervenção mágica do mercado, sem nenhuma intervenção consciente dos sujeitos históricos humanos. Caberia a nós, seres humanos, a única missão de combater o Estado para que o mercado possa cumprir livremente o seu papel de nos conduzir a uma nova sociedade.¹³⁰

Como afirma Enrique Dussel, caracterizando o fetiche e seu processo de fetichização do mercado, “o sistema fetichizado exige sacrifícios (...), o ‘deus’ fetiche exige vítimas culturais”.¹³¹ Num mundo regido pelo mercado, o valor humano não está em sua história, seus valores intrínsecos, seu ethos constitutivo, mas sim, no seu poder de compra e de acumular bens. Ou seja, a lógica do mercado fundamenta-se na eficiência quantitativa, na performance. Perde-se a qualidade de vida a partir do ser, e “se ganha” a partir do ter.

No entanto, no fulcro desse paradigma consumista, encontramos padrões elevadíssimos de consumo que utilizam os recursos naturais de maneira insuportável, de forma insustentável. Não há uma consciência ecológica integradora da natureza, mas uma forte consciência predatória, fruto dos interesses empresariais e, porque não dizer, nacionais.¹³²

1.2.4 Dimensão Antropológica

Lyotard considerou a chegada da pós-modernidade ligada ao surgimento de uma sociedade pós-industrial, na qual o conhecimento tornara-se a principal força econômica da produção, tratando a pós-modernidade como uma mudança geral na condição humana.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação latino-americana**, vol. V (Uma filosofia da religião antifetichista). São Paulo: Loyola-Unimep, 1981. p. 54.

¹³² ZAJDSZNAJDER, Luciano, op. cit., p. 38.

Em seu livro *A Condição Pós-moderna*, Lyotard anunciou o eclipse de todas as narrativas grandiosas. Aquela cuja morte ele procurava garantir acima de tudo era, claro, a do socialismo clássico, mas também incluiu a redenção cristã, o progresso iluminista, o espírito hegeliano, a unidade romântica, o racismo nazista e o equilíbrio econômico.¹³³

Uma face da pós-modernidade afirma o antropocentrismo, na qual o homem traz dentro de si todas as potencialidades para resolver todos os seus problemas. Na verdade, quando o homem pensa e age dessa forma, afasta-se cada vez mais de sua própria dignidade, pois se distancia cada vez mais da imagem de Deus em sua existência.¹³⁴ Concluimos, então, que o homem pós-moderno vive uma das mais graves crises existenciais que diz respeito às questões fundantes do seu próprio *ethos*¹³⁵ estruturador, ou seja, as relações humanas, em seus diversos setores: sociais, culturais, econômicos e religiosos.

Nas palavras do Frei Nilo, “a crise de hoje, antes de ser uma crise de paradigmas, revela-se uma crise que nos desestabiliza em nossa base mais profunda, o *ethos*”.¹³⁶ Em outras palavras, vive-se, na pós-modernidade, a crise do humano em seu sentido mais profundo. Se na modernidade o homem era visto como sujeito da história, na pós-modernidade ele é visto como objeto do mercado.

Inversamente ao modelo moderno que apresentava um homem triunfalista e antropocêntrico, na pós-modernidade desenvolve-se uma visão altamente pessimista do ser humano:

¹³³ THOMÉ, Nilson. **Considerações sobre modernidade, pós-modernidade e globalização nos fundamentos históricos da educação no contestado.** O autor é professor de História de Santa Catarina e de História do Contestado na Universidade do Contestado, de Caçador (SC). Técnico em Magistério, Licenciado em História, Especialista em História do Brasil, Mestre em Educação, e Doutorando em Educação (História, Filosofia e Educação) na FE/Unicamp. Historiador e Diretor do Museu Histórico e Antropológico da Região do Contestado, de Caçador (SC).

¹³⁴ COSTA, Hermisten Maia Pereira, op. cit., pp. 68,69.

¹³⁵ Ethos – Em grego, significa a toca do animal ou a casa humana; conjunto de princípios que regem, transculturalmente, o comportamento humano para que seja realmente humano no sentido de ser consciente, livre e responsável; o ethos constrói pessoal e socialmente o habitat humano. In: BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra.** p.195.

¹³⁶ AGOSTINI, Nilo, op. cit., p. 20.

Os poderosos sistemas filosóficos do passado que têm alicerçado fortes ideologias de dominação, cedem lugar a um tipo de pensamento “débil”, inseguro, aproximativo, conjectural e tolerante com outros tipos de pensamento também contingentes e aproximativos.¹³⁷

Há, na verdade, uma fé antropocentralizada e, conseqüentemente, uma fé em todo projeto individualista. Resultado desse processo individualista, o homem pós-moderno torna-se cada vez menos ideológico, para tornar-se cada vez mais pragmático, utilitarista.

Como resultado direto do individualismo na pós-modernidade, há um acentuado deslocamento da objetividade humana para a sua subjetividade. São as imagens de subjetividade. Tais imagens são hoje heteróclitas, descentradas, multiformes, instáveis, subversivas. O que assistimos, através da indústria de imagens, é que o fundamento do “eu” mais profundo, são “as imagens do corpo, o corpo deificado, fetichizado, modelizado como ideal a ser atingido em consonância com o cumprimento da promessa de uma felicidade sem máculas”.¹³⁸ Isso significa que a identidade do ser humano está deteriorada pela imagem do corpo glorificado.

A cultura midiática sonha os nossos sonhos e nós somos sonhados pelos ícones dessa cultura. Na verdade, as revistas, os cartazes, a publicidade em geral, sonham quem devemos ser. E essa força subliminar exerce um poder tão forte sobre os indivíduos que, mesmo conscientes de tal força, o inconsciente é afetado. O vírus da imagem tem contaminado o homem de tal maneira que, essa olimpíada rumo à juventude e à perfeição, “é hoje uma maratona que alcança jovens e idosos de diversas classes sociais, mas estes não conseguem ver o pódio, porque se trata de uma corrida infinita”.¹³⁹ O resultado não poderia ser outro, senão o vazio existencial.

¹³⁷ Cf. RUBIO, Garcia Afonso, op. cit., **Sobre o pensamento “débil”**, cf. G. Vattimo – P. A. Rovatti (org.), *El pensiero debole*. Milão: Feltrinelli, 1992.

¹³⁸ SANTAELLA, Lucia. **Corpo e Comunicação. Sintoma da cultura**. São Paulo, Paulus. 2004, pp. 125-126.

¹³⁹ SANT’ANNA, Dense Bernuzzi. *Corpos de passagem. Ensayos sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001. pp. 66-70.

1.2.5 Dimensão Religiosa

Uma das principais conseqüências da forma de pensar pós-moderna – e por que não dizer *pós-kantiana* – foi a substituição do objetivismo racional pelo subjetivismo relativo.

Na pós-modernidade, em lugar dos fundamentos e das metanarrativas, agora se postula o conhecimento “contextual”, “pragmático”, “funcional” e “relativista”. Dessa perspectiva, é fácil compreender por que os pós-modernos optam pelo pluralismo e o relativismo, em que a verdade se torna “aquilo que é vantajoso crer”.

A pós-modernidade questionou radicalmente a grande narrativa, seja do Iluminismo, seja da revelação, seja da ciência. Para os pós-modernos, cabe valorizar as narrativas menores como meio didático-pedagógico de transmissão da fé. As metanarrativas são rejeitadas pelo pós-modernismo por serem autoritárias, pois impõem o seu próprio significado de forma fascista.¹⁴⁰ Nas palavras de Alexander, “se alguém está convencido de que a sua posição é a correta, tem inevitavelmente a tentação de controlar ou destruir os que não estejam de acordo”.¹⁴¹ Mas o que esta abordagem tem a ver com o cristianismo e com a teologia? Conforme Middleton e Walsh,

[...] o problema, do ponto de vista pós-moderno, é que as Escrituras, em que os cristãos afirmam basear a sua fé, constituem uma metanarrativa com pretensões universais. O cristianismo está inegavelmente enraizado numa metanarrativa que pretende contar a verdadeira história do mundo, desde a criação até o fim, da origem à consumação.¹⁴²

Para os mesmos autores, a hipótese pós-moderna das metanarrativas tem sentido e baseia-se na observação histórica, pois a história bíblica tem sido freqüentemente usada para oprimir e excluir aqueles que são considerados infiéis ou hereges.

¹⁴⁰ SALINAS, Daniel & ESCOBAR, Samuel, op. cit. p. 31.

¹⁴¹ ALEXANDER, John F. *The Secular Squeeze*, p. 163.

¹⁴² MIDDLETON, J. R. & WALSH, B. J. *Truth is Stranger Than It Used to Be*, p. 76.

Na pós-modernidade, a hermenêutica bíblica ganha novos contornos, na qual o leitor passa a ocupar o papel de sujeito. É a partir dele que a experiência da revelação acontece. Desse modo, a leitura da Bíblia não tem mais que se resignar à aceitação passiva, liberalista e extrínseca de saber o que for que o revelador disse; agora se pode perguntar, ademais, como foi revelado ao revelador, pois só assim pode, na verdade, apropriar-se o significado vivo da revelação.¹⁴³ Trata-se de uma nova hermenêutica. Dito de outra forma, seria a superação do positivismo da revelação. Juan Luis Segundo denominou tal processo de “aprender a aprender”,¹⁴⁴ ou seja, tornar todo processo de aprendizagem através da experiência, sendo, na verdade, fruto da nova fenomenologia do pensamento atual.¹⁴⁵

Creemos que a tarefa da teologia, hoje, é a de “manter viva e atuante a experiência da revelação”.¹⁴⁶ Queiruga afirma que “é preciso retraduzir o conjunto da teologia dentro do novo mundo, criado a partir da ruptura da Modernidade”.¹⁴⁷ O que não podemos é perder a essência do que a teologia carrega e, conseqüentemente, a identidade do cristianismo. A teologia precisa responder aos mais diversos interlocutores do nosso tempo. Sem jogar fora os nossos elementos fundantes, provindos da tradição, somos desafiados, então, a atualizá-los, pois não há respostas prontas ou pré-fabricadas pela teologia para todas as questões da vida atual.

Falando de outra maneira, podemos perguntar: como a cultura pós-moderna consegue, hoje, descobrir valor significativo na Revelação? Podemos responder dizendo que o papel da teologia (Revelação Sistematizada) é questionar a cultura na qual está inserida, de forma profética, querigmática e escatológica. Se, por um lado, a cultura pós-moderna questiona a fé, por outro, o desafio da fé é tornar-se questionadora da cultura, jamais perdendo sua vocação, seu conteúdo e sua identidade.

¹⁴³ QUEIRUGA, Andrés Torres, op. cit., p. 51.

¹⁴⁴ SEGUNDO, Juan Luis, op. cit., (Cf. na Ed. Espanhola: pp. 134, 176, 210, 242, 347, 373 e 375).

¹⁴⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres, op. cit. p. 51.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 62.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 62.

Há uma palavra muito elucidativa de Queiruga com relação ao fato de que a Igreja – Católica ou Protestante¹⁴⁸ - não tem mais o monopólio do conhecimento absoluto de todas as coisas e em todas as áreas. Ele afirma:

A Igreja não renuncia assim à sua própria identidade. Ela reconhece, em vez disso, que não lhe compete o monopólio de tudo, mas sim, de maneira mais simples e modesta, sua contribuição específica. Ela permanece sendo “mestra em humanidade” (Paulo VI), mas apenas em seu campo próprio, à medida que reconhece serem os demais também mestres no campo deles. Em nosso mundo irreversivelmente plural, se a Igreja quer, de verdade, evangelizar, precisa, por sua vez, deixar-se “evangelizar” por aqueles valores que, ínsitos na criação, são hoje descobertos por outros meios. Ela é, pois, mestra enquanto também é discípula. A isso aludem a categoria teológica da “profecia externa” e a convocação conciliar para que se escutem os “sinais dos tempos.”¹⁴⁹

Portanto, a grande questão, na pós-modernidade, quanto à dimensão religiosa é que a Igreja – Católica ou Protestante - perdeu seu espaço de monopólio sagrado, tendo que conviver com as múltiplas expressões religiosas. Vivemos o tempo do desenvolvimento técnico-científico com forte ênfase na experiência existencial, principalmente do tipo psicologizada e sentimentalizada, determinando não só a qualidade, mas também a natureza do espaço agora ocupado por essa nova cultura. Segundo Libânio, “há uma desmaterialização do espaço no mundo urbano”.¹⁵⁰ A cultura moderna e, mais acentuadamente, a pós-moderna, são pluriespaciais, sendo totalmente definidas pelos interesses e escolhas dos indivíduos. Acontece uma fragmentação dos espaços tradicionais, como Igreja, família etc.¹⁵¹

¹⁴⁸ Grifo nosso, acrescentando a Igreja Protestante, pois concordo com o autor.

¹⁴⁹ Ibidem, pp. 58,59.

¹⁵⁰ LIBÂNIO, João Batista. **As Lógicas da Cidade. O impacto sobre a fé e sob o impacto da fé**, p. 32.

¹⁵¹ FERNANDES, Ruben César. **Os Vários Sistemas Religiosos em Face do Impacto da Modernidade**. Maria Clara L. Bingemer (Org.). **O Impacto da Modernidade sobre a Religião**. São Paulo: Ed. Loyola., pp. 253-272. (Todo o artigo trata dessa questão).

Verifica-se uma deificação do mercado com sua mistificação sisífica das promessas de “felicidade e realização pessoal”, baseadas na acumulação.¹⁵² A religião foi satelizada e pulverizada,¹⁵³ o que provocou uma completa mudança de eixo, ou seja, um deslocamento da “instituição religiosa”, como produtora de sentido, esquemas e parâmetros para o fiel, para o sujeito da experiência religiosa. O indivíduo é que cria seu sistema próprio. Há, como vimos, na dimensão antropológica, uma nova caracterização do sujeito, com implicações sérias em sua identidade. Surge, então, a crise da plausibilidade religiosa, sobretudo das instituições religiosas, tidas por tradicionais.¹⁵⁴

Disso decorrem duas verdades: a primeira é que o centro das atenções, na pós-modernidade, é o homem e a segunda é que a fé, em grande parte, vive sob as influências do poder econômico. Ela tornou-se mais um produto a ser comercializado, consumido, buscando satisfazer sempre as necessidades do “cliente”. A subjetividade da cultura pós-moderna, regida pelo poder econômico, relativiza os valores cristãos, pois importa cada um com a sua fé, seja qual for.

O religioso pós-moderno carrega em si uma abertura, quase que absoluta, para as mais diversas formas de experimentar e viver a realidade do Absoluto. O grande perigo dessa prática religiosa é tornar-se esotérica, sincrética, descomprometida, cósmica e meramente naturalista. Portanto, cabe aqui mais uma palavra do teólogo João Batista Libânio sobre o pano de fundo do fenômeno religioso atual, sobretudo, no que podemos chamar de volta ao sagrado:

¹⁵² Este conceito é puramente baseado na Teologia da Prosperidade, corrente teológica que preconiza que, pela morte de Jesus Cristo, todo crente tem o direito de reivindicar e tomar posse de toda sorte de bênçãos, não podendo aceitar nenhum tipo de enfermidade; a prosperidade material é o fundamento dessa teologia. Citamos, a título de informação, alguns teólogos protestantes que têm abordado o assunto: Ricardo Gondim. **O Evangelho da Nova Era**. São Paulo: Abba. 1993. Alen B. Pieratt. **O Evangelho da Prosperidade: Análise e Resposta**. São Paulo: Vida Nova. 1993. Paulo Romeiro. **Super Crentes. O Evangelho segundo Kenneth Hagin. Valnice Milhomens e os Profetas da Prosperidade**. Kenneth Hagin é americano e é o precursor de tal vertente teológica, com farta literatura sobre o assunto.

¹⁵³ STOTT, John R.W. **O Cristão em uma Sociedade não Cristã**. Rio de Janeiro: Ed. VINDE, pp. 71-74.

¹⁵⁴ SOLONCA, Paulo. **Inovando uma Igreja Tradicional**. J. Scott Horreze (Editor), p. 119 passim.

O surto do sagrado é uma outra face da secularização da sociedade moderna e pós-moderna e não sua negação [...]. Prossegue na linha da individualização, da subjetivação, da privatização da religião na modernidade [...] as experiências religiosas vinculadas a uma Instituição, no caso do mundo ocidental, ao Cristianismo, quer na sua forma católica, quer protestante, perdem plausibilidade. Já não são as Igrejas ou religiões institucionais que criam necessariamente o espaço da experiência religiosa. Antes, pelo contrário, elas perdem força e deixam o sagrado solto, entregue às vivências pessoais, individuais em processo crescente de privatização e individualização.¹⁵⁵

Nessa volta ao sagrado, vive-se uma espécie de *doping* religioso-tecnista, com matizes totalmente pós-modernas que recebem ainda uma forte influência oriental a qual, diga-se de passagem, bem acolhida e depurada, inspira-nos por demais. Entretanto, não é o que temos assistido. O ocidente vive uma “orientalização religiosa”, assim como o oriente vive uma “ocidentalização econômica”. Nessa perspectiva religiosa, o que ganha grandeza e valor é o fato de que cada pessoa tem a plena liberdade de construir sua própria espiritualidade. O importante é o que funciona. Vive-se um grande mercado ou *shopping* religioso com suas múltiplas opções ou, numa outra imagem, não importa se a espiritualidade é do tipo *à la carte* ou *bufê*. A satisfação tem mais valor do que o conteúdo. É certo que opções de escolha sempre existiram, mas nunca com tanta intensidade. A sociedade tradicional, assim, deixa de existir e dá lugar a uma espécie de sociedade-supermercado, na qual valores tidos como absolutos são relativizados.¹⁵⁶

Outro aspecto igualmente sério desse contexto é que a religiosidade pós-moderna tornou-se individualista, perdendo muito de sua dimensão comunitária.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Ibidem, In: CALIMAN Cleto (org.). **A Sedução do Sagrado. O Fenômeno Religioso na Virada do Milênio**, p. 56.

¹⁵⁶ MIRANDA, Mário de França. **A Salvação Cristã na Modernidade**. Maria Clara L. Bingemer (Org.). **O Impacto da Modernidade sobre a Religião**. São Paulo: Ed. Loyola, 1992. Cf. HARMS-WIEBE, Raymond Peter. **Estrutura Criativa no contexto Metropolitano: Passos de um Processo de Transformação**. J. Scott Horrell (Editor). São Paulo: Ed. Vida Nova, p. 29 passim.

¹⁵⁷ CARVALHO, José Jorge. **Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea**. Maria Clara L. Bingemer (Org.). **O Impacto da Modernidade sobre a Religião**. São Paulo: Ed. Loyola, p. 133 passim.

Toda essa “clientela” carece de um sentimento de pertença, de valor comunitário, de integração, de solidariedade e de afetividade. Alberto Antoniazzi classifica os períodos religiosos dos últimos séculos da seguinte forma:

1) uma primeira etapa da modernidade (séc. XVII-XVIII) em que as Igrejas Cristãs, inclusive e em primeiro lugar a Igreja Católica, são religiões de estado e do Estado absolutista que impõe aos fiéis a religião do rei (legalismo); 2) uma segunda etapa da modernidade, que ocupa boa parte dos séculos XIX e XX (mas já inicia na Revolução Francesa) - esta etapa é marcada, sobretudo pelo confronto entre ideologias totalitárias (fascismo, comunismo, mas também – embora concedendo espaço às Igrejas na esfera da vida privada – liberalismo), que tendem a marginalizar ou suprimir a religião na sociedade; 3) uma terceira etapa, atual, em que a religião estaria, por assim dizer, “solta”, não mais presa ao Estado, nem condicionada pelo antagonismo com ele, mas como que flutuante sobre as ondas da sociedade, à deriva, “livre” de tomar seus rumos.¹⁵⁸

Seguindo o mesmo rastro do fenômeno religioso atual, que traz grandes desafios à reflexão teológica e exige dela respostas urgentes, a busca do sagrado se perde em meio às ofertas de se experimentar as mais variadas realidades religiosas a partir de uma perspectiva absurdamente consumista. A dimensão transcendental desaparece. Na verdade, paradoxalmente, o atual sagrado promove e concretiza uma profunda indiferença à realidade do próprio sagrado. Maria Clara L. Bingemer diz que

No Brasil, hoje, assim como em muitas outras partes do mundo ocidental moderno que se consideravam libertas da opressão e do “ópio” da religião, explode de novo, com intensa força, a sedução do Sagrado e do Divino, des-reprimido e incontrolável. É o fenômeno das chamadas “seitas” ou grupos religiosos alternativos, novos movimentos religiosos que povoam o campo religioso com novas e desconcertantes formas de expressão, assustando e intrigando as Igrejas históricas tradicionais, as Ciências Sociais e os bem-pensantes.¹⁵⁹

¹⁵⁸ ANTONIAZZI, Alberto. **O Sagrado e as Religiões no limiar do Terceiro Milênio**. In: CALIMAN, Cleto (org.). **A Sedução do Sagrado. O Fenômeno Religioso na Virada do Milênio**. pp. 11-12.

¹⁵⁹ BINGEMER, Maria Clara L. **A Sedução do Sagrado**. In: CALIMAN Cleto (org.). **A Sedução do Sagrado. O Fenômeno Religioso na Virada do Milênio**, p. 79.

1.3 Pluralismo Religioso e Questões Críticas

Numa sociedade de cultura pós-moderna, a teologia como “discurso” ou “estudo” tende a perder significado e importância. A teologia se vê ameaçada com as mudanças que incidem sobre ela e sobre a Igreja cristã. O dogma fundamental da modernidade, que estabelecia o sujeito e a razão crítica como fontes de interpretação, conhecimento e aceitação das verdades, acaba ruindo por excesso dessa mesma razão moderna.¹⁶⁰ Ela sofisticou-se de tal maneira que foge do controle da razão normal das pessoas, deixando em seu lugar a aceitação ou rejeição subjetiva, arbitrária. Quando se extrema a racionalidade, cai-se na irracionalidade, pois, não sendo capaz de acompanhá-la, não nos resta senão aceitá-la ou rejeitá-la também sem razão.

A teologia na pós-modernidade se arvora em instância competente na interpretação e na explicação das verdades de fé com linguagem altamente técnica que escapa da inteligência e experiência da maioria das pessoas. Um duplo efeito contraditório se segue: ou uma rejeição compacta, sem aduzir razões, porque não se é capaz de fazê-lo; ou uma aceitação, também ela sem razões, invocando a autoridade do teólogo ou da instância teológica.¹⁶¹ Os desafios à teologia são vários.

O teólogo Hans Küng, ao analisar a teologia no paradigma pós-moderno, traz uma série de esclarecimentos pertinentes. Ele escreve:

Somente uma teologia que se move no horizonte atual da experiência, uma teologia rigorosamente científica e aberta ao mundo e ao presente, pode justificar seu lugar na universidade ao lado de outras ciências. Somente pode ser verdadeiramente uma teologia que abandona decididamente a mentalidade confessionalista de gueto, ainda bastante difundida, e é capaz de unir uma ampla tolerância do extra-ecclesial, do religioso e do simplesmente humano com a reflexão sobre o especificamente cristão.¹⁶²

¹⁶⁰ HORKHEIMER, M. *La Crítica de La Razón Instrumental*. Buenos Aires, SUR, 1973. p. 144.

¹⁶¹ LIBÂNIO, João Batista. **Desafios da Pós-Modernidade à Teologia Fundamental**: In: TRASFERETTI, José & GONÇALVES, Paulo S. L. (org.). **Teologia na Pós-Modernidade**, p. 165.

¹⁶² KÜNG, Hans. *Teología para la potmodernidad*, p. 162.

Nessa nova configuração do religioso¹⁶³ dentro de uma cultura altamente pluralizada, vale afirmar que o pluralismo religioso¹⁶⁴ é fruto direto do fenômeno da globalização, uma vez que os meios de comunicação produzem, por um lado, uma virtual aproximação e, por outro lado, uma real aproximação entre os mais variados povos e, conseqüentemente, grupos religiosos.¹⁶⁵ A globalização gera uma relação crescente de interdependência entre diferentes partes do planeta, numa troca sociocultural-religiosa.¹⁶⁶

No cenário pós-moderno, nenhuma religião tem o direito de se achar a correta e a verdadeira e as demais falsas, nem inferior. Significa afirmar que todas têm o mesmo direito à verdade, resultado direto do pluralismo religioso, que carrega em si mesmo a negação coerente de que nenhuma religião pode apresentar-se absoluta.¹⁶⁷ Nesse sentido, não só o conteúdo teológico, mas também a práxis da Igreja, são tremendamente afetados por tal fenômeno.¹⁶⁸

As grandes verdades do cristianismo estão sendo questionadas, tais como o conceito de Revelação, de verdade e de moralidade e a experiência salvífica com a pessoa de Jesus Cristo, para citar alguns. Cristo tem sérias dificuldades de existência. Na verdade, ele sobrevive. Contrariando o Evangelho de João, Jesus Cristo não é mais “a verdade, o caminho e a vida”, é simplesmente mais um colocado ao lado de muitos outros.¹⁶⁹

¹⁶³ CASSIRER, Ernst (1972). **Linguagem e Mito**, 1998, p. 52.

¹⁶⁴ Cf. LATOUCHE, S. En finir, une fois pour toutes, avec le développement, Le Monde Diplomatique, 2001.

¹⁶⁵ LACEY, H. **Valores e atividade científica**. São Paulo: Discurso Editorial. 1998, p. 32.

¹⁶⁶ MIRANDA, Mário de França, op. cit., pp. 12,38. ROTA, G. **Unicità di Gesù Cristo e pluralità delle religioni**: per una teologia cristiana delle eligioni. Teologia 20 (2001), pp. 256-275. Para compreender melhor o problema do pluralismo religioso e suas causas, cf. pp. 258-261. Cf. EICHER, P. **Pluralismo**. In: Dicionários de Conceptos Teológicos. Vol. II. Barcelona: Herder, 1990, p. 237 passim; Cf. Também LIBÂNIO, J. B. **As Lógicas da cidade**. 2001, p. 113 passim. Encontramos, nesses autores, uma compreensão clara do fenômeno da pluralidade.

¹⁶⁷ MOTA, R. M. C. Notas para a leitura de **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Recife: Pimes Comunicações, nº 10, Universidade Federal de Pernambuco, 1975. p. 89.

¹⁶⁸ GEFFRÉ, Claude. "Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne", Revue théologique de Louvain 31 (2000) 5.

¹⁶⁹ O teólogo Marcelo Azevedo faz uma distinção entre pluralidade e pluralismo, afirmando: “Pluralidade e pluralismo não são a mesma coisa. A primeira é da ordem factual e, portanto, da constatação estática. O segundo é da ordem epistemológica e axiológica, portanto, do modo de ver a realidade dos fatos e de aquilatar a projeção e o alcance dessa percepção dinâmica na própria realidade plural”. AZEVEDO, Marcelo. Prólogo de TEIXEIRA, F. **Diálogo de Pássaros**, p. 11. Cf. Id., **Verdade cristã e pluralismo religioso**. Rio de Janeiro: 2003, pp. 1,2.

A teologia deixa de ser objetiva e vai habitar a geografia da subjetividade, do relativo, incluindo todos os seus conteúdos, inclusive e, sobretudo, a questão cristológica, elemento fundante e estruturador da fé cristã. Ela sai de uma estrutura monoblocular para uma rede pluralizada. Fala-se de teologias.¹⁷⁰

Nossa cultura vive fortemente marcada por um pragmatismo, por uma funcionalidade absurdamente emocional, incluindo o próprio religioso.¹⁷¹ Tal pragmatismo tem provocado uma sociedade com a “cultura de consumo”, na qual tudo se torna um bem de consumo, inclusive a religião. Nesta cultura, vale usufruir e “curtir” sem se prender, pois, consumir é, sobretudo, conhecer sem conhecer, no qual as escolhas são feitas pelos rótulos, pelas imagens.

Portanto, pluralismo religioso pode ser definido como a doutrina que ensina que a salvação ou qualquer coisa que se entenda por salvação é alcançada pelas pessoas através de uma quantidade enorme de condições e de meios, em várias religiões.¹⁷² Faz-se necessário afirmar que a teologia das religiões tem como interesse central os aspectos histórico-salvíficos, atingindo todas as religiões.¹⁷³ Hoje já há, inclusive, uma mudança de expressão, passando de “teologia das religiões” para “teologia do pluralismo religioso”. Todas as religiões possuem os mesmos valores soteriológico, moral e espiritual.

Ao lado do pluralismo, há um parente próximo chamado relativismo. Todo conhecimento é relativo. Tudo é relativo ao momento e à pessoa. Nesse sentido, podemos dizer que todo ponto de vista é a vista de um ponto. Não há verdade fechada. Ora, diante de tal constatação, o Cristianismo se vê pressionado em seus pilares fundantes da fé cristã, que passam, portanto, pelos seus dogmas teológicos. No nosso caso específico, afeta a revelação de Deus através da qual o seu projeto salvífico acontece única e definitivamente no mistério de Jesus Cristo, ou seja, há um axioma fundamental do Cristianismo: Jesus é a revelação máxima da graça de Deus, decisiva e definitiva, sendo, portanto, o único e universal salvador.¹⁷⁴

¹⁷⁰ BERMAN, Morris. *El Reencantamiento del Mundo*. Santiago. Cuatro Vientos, 1987, p. 41.

¹⁷¹ MIRANDA, Mário de França, op. cit p. 106. Não podemos deixar de falar que, mesmo com todo esse pragmatismo pós-moderno, o sentimental, o afetivo, têm predominado em nossa cultura. Agora é: “sinto, logo existo”.

¹⁷² IANNI, Octávio. *Teorias da Globalização*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1999, p. 86.

¹⁷³ BOUBLIK, V. *Teologia delle religioni*. Roma: Studium, 1973, p. 41. Citado por DUPUIS. **Rumo a uma teologia**, p. 17. Cf. CANTONE, C. Religião. In: LATOURELLE, R. e FISICHELLA, R. (ed.) *Dizionario di teologia Fondamentale*, 1990, p. 919 passim.

¹⁷⁴ D’COSTA, G. *Theology of Religions Pluralism: The Challenge of Other Religions*. Oxford, basil Blackwell, 1986, p. 4.

Eis o grande desafio à fé cristã: como viver, conviver e expressar a fé cristã num mundo altamente pluralizado, relativizado e subjetivado e tendo que estabelecer diálogo com as demais tradições religiosas, sem que com isso não se perca a própria identidade cristã?

A teóloga Andreatta afirma que “o problema nuclear a ser resolvido pela teologia cristã das religiões é a questão da singularidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo em conexão com a vontade salvífica universal de Deus e sua correlação com a diversidade religiosa”.¹⁷⁵ Percebemos, então, que toda discussão sobre o pluralismo religioso obrigatoriamente passa pela questão cristológica e pela dimensão soteriológica.¹⁷⁶ Toda fé implica em um conteúdo teológico específico, ou seja, confessional.

1.3.1

Paradigmas Teológicos Diante do Diálogo Inter-Religioso como Pano de Fundo à Questão Crística

O Concílio Vaticano II foi decisivo na questão do Diálogo Inter-Religioso, abrindo caminho para uma atitude mais aberta e positiva frente às demais religiões. Bem sabemos que houve muito esforço pré-conciliar.¹⁷⁷

¹⁷⁵ ANDREATTA, Cleusa Maria. **Experiência salvífica cristã e pluralismo religioso em E. Schillebeeckx**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro. PUC-Rio. 2003, p. 25.

¹⁷⁶ DUPUIS, J., op. cit., p. 484.

¹⁷⁷ É no documento *Lumen Gentium* (número 16-17) que o Concílio mais desenvolve a questão das relações religiosas. Também no Decreto *Ad Gentes* (número 3, 9, 11) e ainda na Declaração *Nostra Aetate*. Temos também a Constituição *Dei Verbum*, com uma concepção mais ampla de revelação; e, finalmente, a Declaração *Dignitatis Humanae*, que aborda sobre a liberdade religiosa. Reconhecemos a existência de uma farta bibliografia que trata da relação do cristianismo com as religiões não cristãs antes do teólogo K. Rahner e do Concílio em questão. Apenas para citar dois exemplos de como a questão do DIR já tinha uma ampla sistematização teológica antes de Rahner e o Vat II, fazemos referência a Ernst Troeltsch e Arnold Toynbee. O primeiro, considerado o pai do relativismo histórico, defende que nenhuma manifestação histórica é absoluta; e isto inclui a religião como instância histórica. Esta afirmação de Troeltsch deve ser lida dentro do contexto da reformulação do seu pensamento. Anteriormente a esta reformulação, ele afirmara a normatividade salvífica do cristianismo, repensa e constata que nenhuma religião pode arrogar para si o *status* de melhor que outra. Cf. E. TROELTSCH, *Gesamanelte Werke*, Tübingen, vol. 2, 1923; *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1929; M. PYE, *Ernst Troeltsch and the End of the problem about Other Religions*, in: J.P. Clayton (ed.), *Ernst Troeltsch and the future of Theology*. Cambridge: University Press, 1976, pp. 172-195. Dentro de uma perspectiva mais histórica, Arnold Toynbee, historiador inglês, defende a construção de uma religião unitária, pois, na sua percepção, a única maneira de salvar o mundo de sua autodestruição seria as religiões abandonarem sua vivência autocentrada e se abrirem umas para as outras. Cf. A. TOYNBEE. *A study of history*. N. York: Oxford University, vol. 7, 1954. *An historian's Approach to religion*. N. York: Oxford University press, 1956; *What Should be the christian approach to the contemporary Non-Christian Faiths?:* In: *Christianity among the religions of the world.*, N. York, Scribner's, 1957, pp. 83-112.

No entanto, K. Rahner é quem elabora a primeira fase da Igreja Romana com as demais religiões, do ponto de vista teológico, em sua tese acerca do Cristianismo Anônimo.¹⁷⁸

A partir dessa abertura, surge uma nova fase de relacionamento com os não-cristãos bem como para os futuros desdobramentos ocorridos, tanto na reflexão teológica quanto na práxis religiosa. No entanto, o Vaticano II, mesmo reconhecendo valores positivos em outras religiões, não emite juízo de valor teológico, de forma bem definida, sobre a mediação salvífica das outras religiões, bem como não esclarece em definitivo o significado do pluralismo religioso como fenômeno pós-moderno.¹⁷⁹

Como pano de fundo, para uma melhor compreensão das questões teológicas envolvidas no pluralismo religioso, afirmamos que a Encarnação é a proclamação por meio da qual a Fé Cristã atesta que, no momento querido por Deus-Pai, seu Filho assume a condição humana, isto é, assume a carne humana, entra definitivamente na história.

¹⁷⁸ PEDREIRA, Eduardo Rosa. **A Questão do Diálogo Inter-Religioso**. Dissertação. Rio de Janeiro. PUC-Rio. 1994, p. 35. Cf. com sua nota de rodapé 70, que diz: Uma grande maioria de teólogos vai concordar que a percepção rahneriana de um cristianismo de índole anônima de fato abre as janelas do pensar católico para a entrada de novos ares. No entanto, desde os primeiros momentos de sua formulação até épocas mais recentes, a tese de Rahner tem sido criticada e até mesmo rejeitada com certa veemência. As críticas a esta tese rahneriana vão desde a clássica discussão entre Rahner e Van Baltassar, discussão esta muito bem analisada por G. VANS, *The Faith needs for salvation*. In: *Talking with unbelievers*, pp. 41-46, até observações mais recentes, como a de Hans Küng, que fala desta tese como sendo um meio de "conquista pelo abraço", H. KÜNG. **Para uma teologia ecumênica das religiões**, In: *Cocilium* 208 (1),1996, p. 125. É digna de nota, ainda, a crítica levantada pelo cardeal Joseph Ratzinger de que a tese do cristianismo anônimo, que influenciou decisivamente o otimismo salvífico do Vat II, além de provocar um enfraquecimento no impulso missionário da igreja, seria um atalho cômodo e confortável para os que não querem assumir a responsabilidade da explicitar o ser cristão. Cf. J. RATZINGER. **O Novo Povo De Deus**. op. cit. p. 324; *Rapporto sulla Fede*, Roma, Poline, 1985, p. 25 passim. Ao que Rahner responde com igual veemência: "Seria estúpido pensar que a expressão cristianismo anônimo esvazia a importância das missões, da proclamação da palavra Divina, do batismo. Quem quer interpretar assim nossa advertência, não somente a tem mal interpretado na sua totalidade, como nem sequer leu sua explicação com suficiente atenção." Cf. K. RAHNER. **Los cristianos anónimos**, In: *Escritos Teologicos*. op. cit., p. 542.

¹⁷⁹ MIRANDA, Mário de França, op. cit., p. 13. Para uma apreciação da doutrina do Concílio sobre as religiões não-cristãs. Cf. DUPUIS, op. cit. p. 232 passim. Cf. GEFFRÉ, C. **Le pluralisme religieux e l'indifferentisme**. In: *Revue Théologique de Louvais* 31 (2000), p. 15.

A história cristã mostra que a doutrina da encarnação foi e é elemento estruturador e fundante da cristologia ortodoxa.¹⁸⁰ Várias hipóteses foram levantadas até que se chegou a uma definição dogmática.¹⁸¹ Como diz Carl E. Braaten:

A verdade da encarnação é que Deus assumiu uma realidade verdadeiramente humana, de modo que, em Jesus Cristo, ele está em ambos os lados do limite que separa o Criador da criação. A confissão de que Jesus, em sua pessoa, é verdadeiramente Deus significa que a palavra decisiva e final de Deus para o mundo foi comunicada uma vez por todas em sua Palavra feita carne.¹⁸²

O outro ponto teológico fundamental e caro ao cristianismo é a afirmação de que há um único Deus. A fé cristã proclama a unicidade de Deus. Esse único Deus é uno em sua essência, como em todas as suas perfeições: ciência, providência, soberania, amor, vontade e trino nas pessoas. A dogmática cristã crê em Deus Pai, que, desde toda a eternidade, gera o Filho; crê no Filho que é eternamente gerado do Pai; crê no Espírito Santo, pessoa incriada, que procede do Pai e do Filho como amor eterno de ambos.¹⁸³

¹⁸⁰ HODGE, Archibald Alexander. **Esboços de Teologia**. São Paulo. PES. 2001, pp. 525-530.

¹⁸¹ NOLL, Mark A. **Momentos Decisivos na História do Cristianismo**. São Paulo: Ed. Cultura Cristã. 2000, pp. 51-64. O autor trata com muita propriedade a formulação do dogma cristológico.

¹⁸² BRAATEN Carl E. & JENSON, Robert W. **Dogmática Cristã**. Vol. I. São Leopoldo-RS. 1990, p. 512. Ele afirma categoricamente que a encarnação foi um acontecimento real da história. O dogma da encarnação não foi um mito. Cf. GREEN, Michael. **The Truth of God Incarnate, Grand Rapids**, Wm. B. Eerdmans, 1997, sendo uma reação clara e rápida a John Hick. **The Myth of God Incarnate**. Philadelphia: Westminster, 1997.

¹⁸³ Não há como negar que todos os credos têm início com uma declaração de fé: “Creio em Deus [...]”. Significa afirmar que “Deus é”. Cf. GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**, 2000, p. 165 passim, incluindo uma boa bibliografia sobre o tema. Segundo Jurgen Werbick, “Na doutrina da Trindade, se tematiza a economia salvífica como auto-revelação de Deus, tematiza-se como Deus é quando Ele se revela como ele mesmo e se comunica a si mesmo no Filho – em sua vida em favor dos seres humanos e em sua relação com o Pai – através do Espírito – no crente e na comunidade”. In.: SCHNEIDER, Theodor (org.). **Manual de Dogmática**. Vol. II, 2002, p. 430.

Michael Amaladoss e muitos outros teólogos que têm discutido a questão do Diálogo Inter-Religioso (DIR), falam de paradigmas ou modelos teológicos que o cristianismo tem assumido desde as primeiras sementes de toda esta complexa temática da teologia das religiões até o atual estado da questão frente às religiões não-cristãs, na modernidade e na pós-modernidade. Na verdade, estes modelos ou paradigmas produzem dois movimentos: o primeiro passa-se de um paradigma eclesiocêntrico para o cristocêntrico e o segundo, do cristocêntrico para o teocêntrico.

Assim, diante da solicitação de Diálogo Inter-Religioso, como nosso tempo nos impõe, apresentamos, aqui, ainda que laconicamente, três modelos teológicos que fomentam o diálogo religioso com as religiões não-cristãs e, sobretudo, na perspectiva crística. Vejamos tais paradigmas:

1.3.2 O Paradigma Exclusivista

Historicamente, a posição exclusivista encontra suas primeiras raízes no axioma *Extra Ecclesiam Nulla Salus* - Fora da Igreja não há salvação -, que foi formulado por Orígenes (254 D.C.) e aplicado por Cipriano (258 D.C.).¹⁸⁴ Este axioma emerge a partir de um *habitat* político e sociológico muito favorável ao nascimento desse tipo de exclusivismo: o cristianismo sai da posição de perseguido e torna-se religião lícita no Império romano e, logo depois, se torna religião oficial do império, ou seja, do Estado, no século IV.

Com isso, a Igreja tornou-se mais segura e, para manter sua segurança, tem de legitimar a ideologia e o poder debaixo do qual agora descansava segura, após longos séculos de dolorosa perseguição.¹⁸⁵

¹⁸⁴ KNITTER, P., op. cit., p. 121.

¹⁸⁵ AMALADOSS, M. *The Pluralism of Religions and the Significance of Christ* (O pluralismo religioso e o significado de Cristo. pp. 402,403. Cf. DUPUIS, Jacques. **O Cristianismo e as religiões. Do desencontro ao encontro**, 2004, p. 19 passim.

O resultado foi, nas palavras de Dupuis, “uma avaliação negativa das outras religiões”.¹⁸⁶ A Igreja assumiu a posição de único recipiente ou “arca da salvação”.¹⁸⁷ Tal Igreja prevaleceu desde o século V até o século XVI, afirmando o exclusivismo eclesiológico.

Mario de França Miranda, teólogo especialista no debate do diálogo inter-religioso, o que inclui a questão cristológica e soteriológica, afirma que “falar da salvação cristã é uma tarefa complexa e difícil, pois essa realidade implica a pessoa mesma de Deus, como seu realizador e seu conteúdo fundamental”.¹⁸⁸

Esta percepção teológica, no mundo católico, prevaleceu até o presente século, quando Rahner e o Vaticano II trouxeram uma postura efetivamente mais inclusivista. Tal posição afirma, em outras palavras, que ninguém será salvo, a não ser que confesse fé explícita em Jesus Cristo como Senhor e Salvador e que as outras religiões não possuem poder de mediação salvífica. Além do que, é preciso pertencer à Igreja.¹⁸⁹ Há claramente uma perspectiva reducionista que subjaz a todo este pensamento e atitude exclusivistas. Por outro lado, o seu pressuposto teológico é que o exclusivismo traz, como seus fundamentos teológicos, um universo eclesiocêntrico e uma cristologia exclusivista. Tal posição não tem sido mais aceita no meio teológico católico.¹⁹⁰

¹⁸⁶ DUPUIS, Jacques, op. cit., p. 23.

¹⁸⁷ DUQUOC, C. **O Cristianismo e a pretensão à universalidade**, *Concilium* 155 (5), 1980, pp. 52-79.

¹⁸⁸ MIRANDA, Mario de França, op. cit. p. 15.

¹⁸⁹ Para quem desejar um estudo mais detalhado sobre a história do surgimento e desenvolvimento deste axioma veja-se DUPUIS, op. cit. pp. 123-155.

¹⁹⁰ Cf. MIRANDA, Mário de França, op. cit., p. 157. TEIXEIRA, F. **Teologia das Religiões**, pp. 39,40; DUPUIS, op. cit. pp. 179-181. No entanto, mesmo com toda rejeição por parte do Magistério e da teologia mais atual, não podemos deixar de dizer que tal paradigma ainda encontra eco em alguns setores teológicos, seja católico ou protestante. Cf. DUPUIS, op. cit. p. 159.

1.3.3 O Paradigma Inclusivista

Alguns autores admitem que outras religiões podem mediar a salvação em Jesus Cristo, mesmo que não tenham consciência cristã. A afirmação “fora da Igreja não há salvação” ganha novos contornos. Portanto, os que se salvam são uma espécie de “cristãos anônimos”. Destaca-se, dentro deste modelo teológico, Karl Rahner. Este modelo aceita que pode haver graça e revelação em outras religiões de modo que podem mediar a salvação em Jesus Cristo, mesmo que os outros que crêem não tenham consciência do fato. São os chamados de cristãos anônimos.¹⁹¹

Do ponto de vista da história, diz o teólogo Eduardo Rosa Pedreira que,

[...] o inclusivismo surge de uma preciosa e necessária correção histórica. Cinquenta anos antes do descobrimento da América, o Concílio Ecumênico de Florença (1442) estabelecia a doutrina de que "fora da Igreja não há salvação". Quinhentos anos depois, Rahner e o Concílio Vaticano II corrigem esta rota, “restituindo” àqueles que vivem fora da Igreja a possibilidade real de salvação. Feita esta correção, a teologia católica das religiões avança de um modelo exclusivista para um modelo inclusivista.¹⁹²

Segundo Hans Küng, Cristo não é a causa constitutiva da salvação. Por esta razão, as outras religiões podem ser consideradas caminhos independentes de salvação.¹⁹³ Hans Küng não aceita a tese de Rahner, que é o fundamento do paradigma inclusivista, mas mesmo assim não rompe totalmente com tal modelo.¹⁹⁴ O inclusivismo de Rahner e do Vaticano II só admitiam a possibilidade de salvação fora da Igreja e do cristianismo se tal salvação fosse a de Cristo: "A salvação querida por Deus é salvação de Cristo".¹⁹⁵

¹⁹¹ AMALADOSS, M. op cit. pp. 402,403.

¹⁹² PEDREIRA, E. Rosa. **DIR – Diálogo Inter Religioso**, op. cit., pp. 87-90.

¹⁹³ KÜNG, Hans. *Christianity and World Religions: Dialogue with Islam*, in: L. SWIDLER. (eds) *Toward a universal theology of religion*. pp. 231-249.

¹⁹⁴ Para uma melhor análise desta posição, cf. H. KÜNG, *Christianity and World Religions: Dialogue with Islam*, in: L. SWIDLER (eds) *Toward a universal theology of religion*, op. cit. pp. 231-249; **Ser cristão**. op. cit., pp. 72-95, **Para uma teologia ecumênica das religiões**, in: *Concilium* 203 (1), 1986, pp. 124-131; P. KNITTER, *No other name*, op. cit. pp. 130-135.

¹⁹⁵ KNITTER, Paul, op. cit., p. 131.

Tal postulado faz de Cristo a causa constitutiva da salvação e faz, daqueles que se salvam fora da Igreja e do cristianismo, cristãos anônimos.

Hans Küng afirma que Cristo é a causa normativa da salvação e, por isto, torna-se o catalisador crítico e a plenitude de toda salvação. Küng vai afirmar que no centro do específico cristão deve residir a certeza de que Jesus é a "suprema e decisiva instância e critério último para o relacionamento humano com Deus, com o próximo e com a sociedade: em forma bíblica abreviada, como Jesus Cristo".¹⁹⁶ No entanto, no que diz respeito ao valor salvífico das religiões não cristãs, Küng, por um lado, o admite, mas, por outro, frisa que só o cristianismo possui a "absoluta validade". Em outras palavras, esta posição ainda é a mais aceita pela Igreja Católica. Para Küng a proposição de um cristianismo anônimo é,

[...] apenas uma nova interpretação do antigo dogma: Igreja agora não se refere mais, como em Florença, à Santa Igreja romana, mas propriamente, interpretada corretamente, no fundo: a todos os homens de boa vontade que, sem exceção, fazem parte da Igreja de algum modo. Mas não se está introduzindo aqui, elegantemente, pela porta dos fundos, na Santa Igreja Romana o gênero humano inteiro que tenha boa vontade [...] de modo que não resta fora nenhum elemento que disponha de boa vontade, queira ou não? Fora da Igreja não há salvação - a fórmula está certa como nunca, porque todos se encontram dentro, de antemão: como cristãos, não formais, mas anônimos, ou - como se deveria exprimir para salvar a lógica - como católicos romanos anônimos.¹⁹⁷

O pressuposto teológico deste paradigma passa do eclesiocêntrico para tornar-se cristocêntrico (no caso de Rahner) e teocêntrico (no caso de Küng), e, onde antes a cristologia era exclusivista, torna-se inclusivista em Rahner e normativa em Küng. O paradigma inclusivista possui uma perspectiva de profundo acolhimento ou absorção, pois ela "pretende incluir como próprio, tudo o que existe de verdade em qualquer lugar, dentro de qualquer tradição. A atitude inclusivista tende a reinterpretar tudo dentro de uma mesma lógica, tornando todas as coisas assimiláveis e reduzindo as diferenças a aspectos de uma única verdade".¹⁹⁸

¹⁹⁶ KÜNG, Hans, op. cit., p. 103.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 79.

¹⁹⁸ STEIL, C. A. **O diálogo inter-religioso numa perspectiva antropológica**, In: F.C.L.TEIXEIRA, **O Diálogo**, op. cit., p. 27.

Ora, por mais que este paradigma traga aspectos extremamente positivos e libertadores nas relações religiosas, não podemos esquecer que o cristocentrismo sustenta o caráter absoluto de Jesus Cristo, tornando-se ao cristianismo um obstáculo às relações inter-religiosas.

1.3.4 O Paradigma Pluralista

Na busca de uma solução para o diálogo inter-religioso, encontrou-se no aprofundamento reflexivo uma alternativa teológica mais simples e, ao mesmo tempo, mais complexa e radical; como já dissemos, passa-se de um cristocentrismo para um teocentrismo, que, quer queiramos ou não, implica numa rejeição teológica da centralidade de Jesus Cristo, como único mediador salvífico. Ou seja, “para salvar um pluralismo salvífico era necessário romper o vínculo salvífico de Jesus Cristo com Deus como único e exclusivo, era preciso separar Cristo-logia de Teo-logia”.¹⁹⁹

Significa afirmar que todas as religiões são iguais e possuem valor soteriológico em seus pressupostos. Ou seja, são vários caminhos, Cristo é só mais um caminho, posto que Deus está acima de Cristo, Ele é o centro. As principais raízes históricas do paradigma pluralista são a influência da cultura moderna e pós-moderna e a teologia liberal do século XIX. França afirma que no desafio da proclamação de Jesus Cristo como Senhor e Salvador nos dias atuais, “só será significativa e pertinente, impactante e atraente, quando for realmente entendida pela atual sociedade”²⁰⁰, visto que no cenário de uma sociedade altamente pluralista, com suas múltiplas fontes de sentido, a relevância da tradição perdeu seu espaço nessa nova geografia religiosa.

O pluralismo pós-moderno não só traz a possibilidade do diálogo, mas impõe sua necessidade. Não há mais espaço para entrincheiramento e isolacionismo, pois o diálogo é necessidade, fruto de uma cultura caracterizada pela pluralidade.

¹⁹⁹ MIRANDA, Mário de França. **O encontro das religiões**, op. cit., p. 20.

²⁰⁰ Ibidem, p. 15.

Com este pressuposto, o pluralismo cruza uma linha até então não ultrapassada por nenhum modelo anterior aqui analisado. Deus, e não Jesus, seria, na percepção pluralista, o meio e o fim da salvação. Jesus continua sendo o caminho salvífico para os cristãos, mas não pode ser para os não cristãos que encontram, nas suas próprias tradições religiosas, a mediação salvífica. Assim, o cristão pode dizer que Jesus é o Cristo, mas não pode mais afirmar que o Cristo é só Jesus.²⁰¹

Em outras palavras, dentro do paradigma pluralista fala-se em cristologia não-normativa, ou seja, Jesus só é norma para os cristãos. O pressuposto teológico deste paradigma vai aderir a uma nova e radical visão das religiões não cristãs, ou seja, elas passam a alcançar não legitimidade salvífica, mas autonomia, tornando assim caminhos autênticos e independentes de salvação, sem necessitar de mediação ou referência cristã.²⁰²

Diz Michael Amaladoss que o pluralismo produziu uma "revolução Copérnica na teologia",²⁰³ na qual o centro em volta do qual giram todas as religiões seja deslocado de Jesus para Deus e para a salvação. Tal perspectiva desenvolve uma posição de igualdade ou equiparação, onde toda verdade deixa de ser monopólio de uma única religião, para se tornar bem comum de todas as religiões que contribuem para salvação e para a promoção do Reino de Deus.²⁰⁴ Segundo Amaladoss, tal posição não leva as religiões a sério.²⁰⁵

²⁰¹ Esta é a linha particularmente desenvolvida por R. Pannikar, que se serve da antiga cristologia do Logos, na qual se insiste na distinção do Cristo universal (Logos) e o Jesus histórico. Cf. R. PANNIKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*. Maryknoll, NY: Orbis Book, 1981.

²⁰² Podemos afirmar que o paradigma pluralista possui várias perspectivas teocentristas, ou seja, temos o teocentrismo chamado normativo e o teocentrismo chamado não normativo. O teocentrismo normativo está aberta para reconhecer outras mediações salvíficas, mas argumenta que Jesus Cristo é aquele que melhor revela a ação salvífica de Deus na história. No entanto, há mais uma rachadura na doutrina cristológica, pois Cristo não é mais agente constitutivo da salvação, o que significa dizer, em outras palavras, que o ser humano não ficaria sem salvação, apenas sem sua revelação mais profunda. Já o teocentrismo não normativo significa afirmar que Jesus Cristo não tem nem valor normativo e, muito menos, constitutivo para a ação salvífica. Dentro dessa linha de pensamento teológico temos John Hick, seu maior expoente. Cf. HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000; *Problems of Religions Pluralism*. London: Macmillan, 1985; *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan, 1989. Para que deseje uma reflexão crítica sobre a posição de Hick, cf. DUPUIS, op. cit. pp. 261-263; D' COSTA, G. *Taking other religions seriously: some ironies in the current debate on a christian theology of religions*. The Thomist 54 (1990), pp. 519-529. Ainda podemos citar KNITTER, P. No Other Name? A critical Survey of Christian Attitudes toward the Worlds Religions. New York, 1985.

²⁰³ AMALADOS, M. S.J., *Faith Meets Faith*, Vidajyot. 1985, p. 109.

²⁰⁴ PEDREIRA, Eduardo Rosa, op. cit., pp. 91-95.

²⁰⁵ Ibidem, p. 404.

O resultado não poderia ser outro senão um relativismo e subjetivismo próprios da cultura pós-moderna, pois as religiões buscam "integrar em si elementos do cristianismo, sem contudo se deixar propriamente evangelizar; e outras, neste mesmo confronto, vêem algumas de suas características serem assimiladas pelo próprio cristianismo."²⁰⁶ No dizer do especialista no assunto, Mário de França Miranda, vivemos uma espécie de derretimento e subjetivação da fé,²⁰⁷ com conseqüências incalculáveis para a identidade religiosa.

Amaladoss erra ao distinguir e separar Cristo de Jesus; diz que "Jesus é o Cristo, mas Cristo é mais que Jesus".²⁰⁸ Já que o pano de fundo é a universalidade da salvação na pessoa de Jesus Cristo, ele conclui que a ação cósmica de Cristo não pode ser limitada à forma encarnada chamada Jesus²⁰⁹, daí afirmar que o Cristo cósmico atinge as outras religiões.

Tais colocações de Amaladoss equivalem a dizer que Cristo atingiria outras religiões e comunicaria elementos novos. Se o que Amaladoss afirma estivesse correto, então, em Jesus Cristo, a revelação cristã não teria sido plena, como de fato o foi²¹⁰, ou seja, se todas as religiões juntas revelam mais de Deus, então Jesus não é a plenitude da revelação. Se o logos é mais do que Jesus, então o cristianismo é só parte da verdade.

Amaladoss ao separar Cristo de Jesus não está mais falando do mistério cristão, pois o mistério de Jesus Cristo é a Encarnação do Verbo, que assume a natureza humana. No dizer do Concílio de Calcedônia, uma só pessoa divina em duas naturezas, humana e divina. É a união hipostática. Quem responde melhor a esta questão é Schillebeeckx. Ele procura mostrar que após as sucessivas Alianças de Amor de Deus por seu povo, chegamos à Aliança definitiva. Essa história começa com a criação (Gn 1,1-2,4a.), enriquece-se com o chamado de Abraão (Gn 12.1,2), até culminar no acontecimento definitivo: Jesus Cristo (Lc 22.20), imagem do Pai (Jo 14.9-11). Assim, a revelação de Deus é plena em Jesus Cristo, de forma que fora desta não há outra revelação.²¹¹

²⁰⁶ MIRANDA, Mário de França, op. cit., (59): 1991. pp. 215.

²⁰⁷ Ibidem, pp. 207-210.

²⁰⁸ M. AMALADOSS, *The Pluralism of Religions and the Significance of Christi*, In: Vidyajyoti Journal of Theological Reflexion, 8 (1989), p. 409.

²⁰⁹ Cf. L. cit.

²¹⁰ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática "Lumen Gentium"*, In: Sacrossanto Ecumênico Concílio Vaticano II, Petrópolis, 1987, n. 9.

²¹¹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Universalité unique d'une figure religieuse historique*, Laval Théologique et Philosophique, 50 (1994), pp. 266-267.

Schillebeeckx valoriza o Mistério da Encarnação, que é a entrada do Eterno no temporal. O Verbo assumiu realmente a condição humana, é Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem. Ora, “os atos históricos do homem Jesus são pessoalmente os atos do Filho Eterno de Deus, um ato de Deus eterno em forma de manifestação humana”.²¹² Chamamos atenção porque em Jesus, o fato da Encarnação de Deus assume, na manifestação humana, um fato histórico.²¹³

Portanto, Schillebeeckx não abre mão da universalidade e unicidade salvífica de Jesus. Jesus Cristo é a plenitude da revelação de Deus. Fora de Jesus Cristo não há como perceber quem de fato é Deus e em que situação se encontra a raça humana. Só em Jesus Cristo o homem percebe sua condição de pecador e a necessidade de salvação, e se torna apto a entender a oferta salvífica de Deus. A revelação geral tornou-se limitada. Jesus Cristo é a causa normativa e constitutiva da salvação.²¹⁴

Como bem disse o teólogo França Miranda, a questão central da fé cristã proclama que em Jesus Cristo temos a revelação definitiva de Deus e a salvação para toda a humanidade. Relativizar isso significa fragmentar o cristianismo, para não dizer destruí-lo, tirando-lhe toda identidade.²¹⁵ O grande desafio é integrar sem perder a identidade cristã.

Por isso perguntamos: Quais as implicações teológicas diante do fenômeno do pluralismo religioso? Como responder eclesial e cristologicamente a toda essa efervescência religiosa, com variantes que vão do misticismo esotérico até as crendices populares? Como anunciar o evangelho libertador de Jesus Cristo numa cultura graçada pelo neopaganismo? Que atitudes éticas impõem-se nesse tempo himbricado de relativização e dissolução dos valores fundantes do vital humano? Eis o que tentaremos mostrar nas próximas páginas e, certamente, em maior profundidade, no último capítulo.

²¹² SCHILLEBEECKX, Edward. **Cristo Sacramento do encontro com Deus**. Petrópolis, 1968, p. 59.

²¹³ Id., **História Humana: Revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994, p. 213.

²¹⁴ Cf. RATZINGER, J. Kommentar zu den “Bekanntmachungen” en Lexikon für Theologie und Kirche – Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg 1966, tomo I, p. 355-356. Ver também: RATZINGER, J. **A colegialidade dos bispos. Desenvolvimento teológico**, In: G. BARAÚNA (ed), **A Igreja do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965. pp. 763-788.

²¹⁵ MIRANDA, Mário de França. op. cit. p. 128.

1.4 Implicações Teológicas e Exigências Éticas

A teologia plural é obrigada a ver-se como ecumênica, dialógica, diacrônica, a serviço não só da autoridade, mas também de todo o povo de Deus. Isso é positivo e libertador, mas também desafiador.

Diante desse fenômeno da pluralidade religiosa, estando a Igreja inserida na realidade temporal ela não pode esquivar-se do diálogo com o “diferente”.²¹⁶ Ou seja, a Igreja precisa manter com as outras tradições religiosas o diálogo inter-religioso. O diálogo é preciso e necessário; pois sendo o homem aberto ao transcendente, encontrará na sua própria estrutura a razão de ser desse diálogo e, mais ainda, além do aspecto antropológico a razão fundamental do diálogo é teológica²¹⁷, que parte da unidade da própria Santíssima Trindade²¹⁸. Mas também, além do diálogo, a Igreja, para realizar seu papel recebido do Mestre (Mc 16.15), deve empenhar-se em anunciar o Mistério da salvação realizado por Deus em Jesus Cristo, com a força do Espírito Santo²¹⁹.

No cristianismo, todos que dele fazem parte, precisam ter consciência de que a obra salvadora é iniciativa de Deus e que Jesus é a definitiva salvação trazida para todos; e que nele se encerra toda a verdade da revelação última de Deus.

A grande pergunta que fica é, como o cristianismo deverá portar-se frente a tantas religiões, uma vez que se vê rodeado de uma variedade de opções oferecidas? E ainda, por que Deus teria permitido a existência de outras religiões? Qual o sentido e lugar das outras religiões na única economia da salvação?²²⁰.

²¹⁶ CONGAR, Yves. *Église et Papauté*. Paris: Ed. du Cerf, 1994. pp. 21-22.

²¹⁷ MIRANDA, Mário França, op. cit., pp.106-107.

²¹⁸ Cf. Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso – CNBB, Diálogo e Anúncio, Petrópolis, 1991, n. 38.

²¹⁹ Cf. Diálogo e Anúncio, n° 10.

²²⁰ Vários autores procuram respostas a essas perguntas e conseqüentemente encontramos variadas posições acerca do tema. Há autores que situam a problemática na impossibilidade de se falar de Deus, pois Deus é transcendente e impossível ao homem; há autores que dizem que só o cristianismo pode falar algo; há autores que afirmam que todas as religiões são caminhos legítimos para chegar a Deus, todas salvam; há autores que acham que as outras religiões são caminhos até chegar ao cristianismo, logo que tenham chegado ali não servem para mais nada; e há autores que afirmam que a presença do Espírito Santo nessas religiões possibilita a essas pessoas a captarem a ação de Deus. Por isso essas religiões não devem ser desprezadas. Com isso não querem dizer que tais religiões sejam “novas” revelações de Deus, mas que podem ter alcançado percepções que o cristianismo não alcançou.

Para possibilitar o diálogo, devemos logo nos distanciar do pensamento de que os outros não têm nada a nos dizer. O documento DA é categórico ao mostrar que para realizar o diálogo, de um lado, não se deve abrir mão da verdade de Cristo e, de outro, “os cristãos não se devem esquecer que Deus também se manifestou aos seguidores de outras tradições religiosas”²²¹. Por isso, o documento indaga que tipo de garantia possuímos de termos captado toda verdade de Cristo? “Devemos estar dispostos a aprender e a receber dos outros”²²².

O diálogo religioso não significa abrir mão do que cremos, mas anunciar, dar algo e estar aberto a receber algo, pois cada religião, dentro de sua cultura, poderá ter captado algo que nosso horizonte cultural não nos permitiu alcançar. Por isso devemos afirmar que elas podem nos dar novas perspectivas; com isso a verdade cristã se explicita e se torna mais rica.²²³

Há que ver em que ponto a teologia tem a ver com ética. Parece-me que a relação é indissolúvel. O papel da ética à luz da teologia, esta como fruto da exegese bíblica e da teologia bíblica, portanto, não é mimetizada e tão pouco fechada em si mesma, é questionar profética e escatologicamente a cultura pós-moderna. A ética cristã, fruto da Revelação, carrega o desafio da interpelação à conversão, às mudanças nas estruturas sociais e culturais bem como em todo processo histórico desarmonizado com a Fé Cristã. Por que a cultura moderna e pós-moderna, com todo o seu alto desenvolvimento tecnocientífico, necessita da ética para manter-se no seu correto caminho de produzir benefícios a toda a humanidade? Para os pós-modernos, o argumento é que cada vez que uma pessoa ou um grupo qualquer diz possuir a “verdade” (especialmente a verdade religiosa), o resultado é uma repressão.

²²¹ DA, n. 48.

²²² Ibidem. 49.

²²³ HUIZING, Peter e WALF, Knut. **Estruturas Centrais da Igreja em Concilium / 147 – 1979/7**, pp. 3-5.

A pós-modernidade, conseqüentemente, desafia toda a ética judaico-cristã que dominou o ocidente durante séculos.²²⁴ Isso acontece porque o pluralismo de idéias desemboca no pluralismo de éticas. Alguns autores cristãos, críticos da pós-modernidade, asseveram que esse pluralismo de idéias conduz a uma rejeição da diferenciação entre “o bom” e “o mau”. No entanto, a pós-modernidade, como crítica à cultura moderna, tem sido apenas o veículo atual de transmissão dessa tendência, pois no passado, outros sistemas, como o existencialismo e o secularismo, também propagaram éticas semelhantes.

Esse pluralismo de éticas tem dado lugar, por exemplo, à defesa da reivindicação de qualquer opção ou prática sexual. Propõe-se a aceitar qualquer opção sexual, já que a aceitação exclusiva da heterossexualidade pertence à ética judaico-cristã que hoje estaria superada. De acordo com Velasco, autores como Rorty, Lyotard e Vattimo optam pela tolerância, justiça e a vida “fruitiva”, respectivamente, como aspirações supremas na vida humana.²²⁵

Vattimo, por exemplo, faz severas críticas à posição que a Igreja Católica mantém a respeito do casamento e da heterossexualidade, quando discorre sobre a questão moral.²²⁶ E, dessa forma, alguns teólogos pós-modernos têm permitido o desenvolvimento da moral específica de cada grupo. Essa mudança tem sido encarada como necessária em áreas como a sexualidade, que por terem sido reprimidas ou oprimidas pela moral moderna, hoje tendem a rejeitar até mesmo aquilo que poderia ser considerado uma moral básica.²²⁷

Por isso que, do ponto de vista antropológico-soteriológico, a liberdade humana é finita e a pessoa precisa reconhecer toda a ação salvífica de Deus em Jesus Cristo, percebendo que a salvação não é mera realização dos próprios intentos pessoais e comunitários, ou a projeção de seus sonhos, desejos, muito menos a concretização dos mesmos, mas sim uma ação permanente de Deus, que busca salvar a integralidade do ser humano, situando-o no horizonte mesmo da redenção.²²⁸

²²⁴ IANNI, Octávio, op. cit., p. 125.

²²⁵ VELASCO, Juan Martín. *Ser Cristiano en Una Cultura Posmoderna*, p. 53.

²²⁶ VATTIMO, Gianni. Creer que se Cree, pp. 86-92.

²²⁷ SIEPIERSKI, P., **Protestantismo e Pós-Modernidade**. (In: MARASCHIN, Jaci. Teologia Sob Limite), p.145.

Na cultura pós-moderna o religioso se expressa com um forte predomínio da experiência sobre a razão e sobre a própria explicação da fé. Cada vez mais se enfatiza a experiência e cada vez menos a teologia como discurso ou como explicação racional da fé. Como assevera Mardones: “A fé se mede mais pela ortopraxis do que pela ortodoxia, pela prática correta e vivência de fé do que por sua expressão adequada”.²²⁹ Lamentavelmente, a teologia, especialmente a protestante, minimiza a experiência do indivíduo, considerando-a de um valor quase nulo, para privilegiar o discurso da Palavra de Deus.

A teologia católica, por outro lado, também minimiza a experiência do indivíduo ao supervalorizar os dogmas da Igreja. Ora, não podemos supervalorizar os dogmas, como se bastasse aceitá-los como tal, em detrimentos da experiência da fé, que vivência exatamente tais verdades. Por outro lado, não podemos supervalorizar a experiência, que tem sido o caso da cultura pós-moderna, em detrimento das verdades fundantes não apenas da fé, mas de toda a existência humana. Quando absolutizamos a experiência, tudo o mais se torna relativo, pois o que vale como verdade é o que sinto.²³⁰

Um caminho viável sugere partir das experiências significativas das pessoas, explicitando-as para elas mesmas. E, de dentro delas, mostrar como a revelação vem responder concretamente a elas. A racionalidade se faz por meio da credibilidade e da inteligibilidade dos sinais da revelação. Volta-se a um caminho antigo em sua formalidade e atual na escolha e explicitação dos sinais. Se a apologética antiga se baseava grandemente nos milagres de Jesus, narrados nos evangelhos, para mostrar a credibilidade de sua pessoa e mensagem, hoje esses sinais devem ser encontrados no cotidiano das pessoas.²³¹ E a partir disso se faz uma dupla pergunta hermenêutica: como tais sinais permitem entender a revelação bíblico-cristã? Em que esta revelação ilumina tais sinais?

²²⁸ MIRANDA, Mário de França, op. cit., p. 63.

²²⁹ MARDONES, José Maria, op. cit., p. 70.

²³⁰ ROUTHIER, G. “*Église locale*” ou “*Église Particulière*”: querelle sémantique ou option théologique, in *Studia Canonica* 25 (1991), pp. 287-334.

É preciso, também, pensar na “reconstrução” de uma teologia interdisciplinar e contextual. Na atualidade, todo estudo no campo social deve ser visto de forma interdisciplinar. Já não é mais possível e suficiente uma visão unívoca do fenômeno humano. Ao se falar de teologia, precisamos encarar a tarefa a partir de óticas múltiplas, dando valor aos pontos de vista de outras ciências sociais. Falar de reconstrução, de contextualidade e de óticas múltiplas, implica fazer perguntas ao cristianismo que cremos, professamos e defendemos.

É bem verdade que a pós-modernidade apresenta alguns perigos à teologia, mas acima de tudo, grandes desafios. Seria irônico e trágico se a teologia se tornasse uma dos últimos defensores da modernidade já quase moribunda. Para sobreviver num tempo como esse, é assaz fundamental que a teologia se lance à tarefa de decifrar as implicações da pós-modernidade para ela e para a Igreja Cristã.²³² Possivelmente, a saída para o teólogo seria não lutar apenas pela sobrevivência de uma teologia argumentativa, apologética, mas também buscar espaço para uma teologia narrativa. Ao que tudo indica, parece que não sobrarão importante espaço para uma teologia argumentativa na pós-modernidade, constituindo, então, num grande desafio à fé cristã.

A fé cristã tem diante de si a tarefa hercúlea de promover a verdadeira liberdade através de uma vivência que desfaça as categorias da ideologia pós-moderna, carregada pelo individualismo, que é a ideologia da anti-solidariedade e antialteridade. João Batista Libânio afirma, portanto, que,

[...] esse surto religioso carece de tónus crítico-social. Por isso, não questiona nem afeta o sistema vigente. Antes, favorece-o, ao desempenhar papel terapêutico, tranquilizando e harmonizando as pessoas por dentro. As angústias, que o modelo vigente produz por seu corte materialista, consumista, sem valores transcendentais, sem ética, competitivo, são aliviadas pelas formas religiosas oferecidas. Elas devolvem ânimo às pessoas para que superem a decepção e ceticismo, tão presentes na pós-modernidade. Além disso, a efervescência do sagrado alimenta-se dos recursos da mídia. Ela potencializa o impacto das expressões religiosas além de estender-lhes a influência.²³³

²³¹ MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: University Press, 1990.

²³² Para listagem destes desafios, ver: DONATO VALENTINI. *La Cattolicità della Chiesa Locale*, In: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'Ecclesiologia Contemporanea*, Padova, Ed. Messaggero, 1994. pp. 69- 89.

²³³ LIBÂNIO, João Batista, op. cit., In: CALIMAN Cleto (org.). *A Sedução do Sagrado. O Fenômeno Religioso na Virada do Milênio*. p. 63.

Outra questão séria, e que traz implicações éticas profundas, é a violência associada a religião. Guerras e ataques terroristas são promovidos por motivações religiosas, aliadas aos interesses econômico, político e sociocultural. Portanto, os principais desafios da relação entre as religiões têm seu foco na convivência, no diálogo, superação de todo tipo de violência, superação de todo tipo de injustiça e na construção de uma sociedade marcada pela paz e pela alteridade.²³⁴

²³⁴ KUNG, Hans. Projeto de ética mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo. Ed. Paulinas, 1992, p. 108. Ele afirma: “Não haverá paz no mundo sem uma paz entre as religiões”.

Conclusão

Nossa intenção nesse primeiro capítulo foi promover uma leitura descritiva da modernidade e da pós-modernidade em suas dimensões sociocultural, econômica, antropológica e religiosa, onde buscamos certa definição para cada um dos dois paradigmas. Percorrer esses caminhos tornou-se imprescindível para uma melhor compreensão de nosso tempo, visto que abriu-nos o horizonte da percepção, mesmo limitadamente, do caldo religioso pluralista que permeia a nossa cultura e, certamente, possibilitou-nos verificar aonde e como a proposta do Evangelho tem chegado aos corações dos homens e mulheres, marcados pela desesperança e por uma sociedade repleta de sinais de morte e, ainda mais, configurada por um niilismo existencial que assola diversas áreas da existencialidade humana.

Falar sobre a liberdade cristã na modernidade e na pós-modernidade sem perceber a cosmovisão atual bem como desse novo *ethos* promotor dessa cultura e do próprio vital humano, seria absolutamente inconcebível e sem relevância para a contemporaneidade. Levantar tais questões é de suma importância para aferir a presença do Evangelho, através do anúncio da salvação em Jesus Cristo, no desafio de apresentá-lo no contexto da diversidade crística, bem como a presença da Igreja como agente de transformação histórica, sinal do Reino de Deus e promotora de libertação, no serviço de resgate do vital humano pela ação libertadora e libertária do Evangelho.

Por isso, como protestante escolhemos a senda do labor teológico em Calvino, que trata tão bem da temática escolhida. Assim, cumprem-nos lançar um olhar sobre o contexto do século XVI, verificar as condições e as causas que produziram o movimento conhecido como a Reforma do Século XVI, tendo João Calvino como um de seus principais protagonistas.