

# A nova cidadania do cristianismo: da tutela à imersão. Uma hermenêutica antropológico-pastoral

*Ronaldo Sathler Rosa\**

## **Resumo**

Este ensaio tem como objetivo examinar o novo lugar social da religião na contemporaneidade. Focaliza, especialmente, o cristianismo. A primeira parte revisita estudos históricos e teológico-pastorais que desvelam o relacionamento das igrejas cristãs com as culturas e com os poderes políticos ao longo da história. Em segundo lugar analisa outra aproximação teórica das articulações entre religião e modernidade. Finalmente, o texto submete à consideração do leitor e da leitora alguns elementos, observáveis nas formações sociais atuais, que conotam correspondentes pedagogias para a constante atualização da ação pastoral em meio à sociedade.

**Palavras-chave:** cristianismo; culturas; política; ação pastoral.

## **A new christian citizenship: from tutelage to immersion. An anthropological – pastoral hermeneutic**

## **Abstract**

This essay has as its objective the examination of the social location of religion in the contemporary world. The discussion pays particular attention to Christianity. The first part of the analysis revisits historical and theological – pastoral studies that reveal the relationship between Christian Churches and political power through history. The second part analyzes another theoretical approach of the articulations between religion and modernity. Finally, the text submits to the consideration of the reader some elements, observable in current social formations that connote correspondent pedagogies for the constant actualization of pastoral action in the midst of society.

**Keywords:** christianity; cultures; politics; pastoral action.

---

\* Doutor em Teorias da Personalidade e Teologia. Professor titular no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: rsathler@br2001.com.br

## **La nueva ciudadanía del cristianismo: de la tutela a la inmersión. Una hermenéutica antropológica-pastoral**

### **Resumen**

Este ensayo tiene como objetivo examinar el nuevo lugar social de la religión en la contemporaneidad. Especialmente focaliza el cristianismo. La primera parte revisa estudios históricos y teológico-pastorales que revelan la relación de las iglesias cristianas con las culturas y con los poderes políticos a lo largo de la historia. En segundo lugar analiza otra aproximación teórica de las articulaciones entre religión y modernidad. Finalmente, el texto somete a consideración del lector y de la lectora algunos elementos, observables en las formaciones sociales actuales, que connotan correspondientes pedagogías para la actualización permanente de la acción pastoral en medio de la sociedad.

**Palabras-clave:** cristianismo; culturas; política; acción pastoral

*O que traz as religiões de volta para a frente da cena, por mais singular que possa parecer, é seu próprio recuo. A anulação daquilo que constituía o centro mesmo de suas pretensões políticas transfôrma a democracia e volta a dar-lhes direito de cidadania*  
(Gauchet, M. citado em Guillebaud, J. 2003: 334).

### **Introdução**

As relações entre cristianismo e cultura e, principalmente, suas mediações políticas nunca estiveram ausentes da reflexão do cristianismo. A literatura que examina essa questão é ampla e diversamente matizada. As diversas interpretações acerca de como o cristianismo deve se situar relativamente às culturas e à política têm sido geradoras de controvérsias e de graves cisões no interior de corpos eclesíasticos. As posições diante desse tema, geralmente, situam-se entre dois extremos: uma indeterminada “celestialização” da missão das igrejas ou sua redução à dimensão histórica. As polarizações, em nosso entender, criaram condicionamentos que têm impedido uma importante contribuição político-pastoral das igrejas, e das religiões em geral, nas constantes discussões, em andamento na sociedade, sobre a superação dos obstáculos que têm impedido o desenvolvimento pessoal e social de enorme parcela da população, especialmente no Brasil e nas Américas do Sul e Central.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Reconhecemos que o termo *político* é polissêmico. Ceci Baptista Mariani (2006: 255-256), professora de teologia da PUC de Campinas, recorre a trabalho de J. B. Libanio para enunciar o entendimento do termo: refere-se às “relações sociais, à realidade global, à sociedade como um todo. Assim, tudo o que ultrapasse o âmbito estritamente pessoal, ou das relações íntimas, e incida sobre qualquer realidade social é político”. Refere-se, também, à esfera do poder que se materializa no Estado. Além disso, especialmente por causa dos últimos escândalos que têm envolvido políticos profissionais, o termo tem sido fortemente associado à “coisa suja”, corrupção e criminalidade.

Uma das intenções deste ensaio é demonstrar que se abrem novos cenários, não desvinculados totalmente do passado, mas, com feições próprias, à participação das igrejas na refundação de nossas combalidas sociedades. Pressupomos que nessas novas configurações sociais existem condições que permitem maior inteligência, por parte de cristãos, cristãs, comunidades de fé e de corpos eclesiais, da pertinência do evangelho para iluminar práticas religiosas ou não que objetivem uma vida mais condizente com as legítimas aspirações humanas. Isso requer, ao lado de vozes testemunhais, esforços conjugados pelo estabelecimento de políticas e legislações que superem a atual democracia formal, no caso do Brasil, e que sejam, de fato e de direito, medidas que ensejem oportunidades de vida, saúde, trabalho e direitos para todas as pessoas.

As estratégias das relações históricas das igrejas com os poderes estabelecidos, representados pelo Estado ou por outras instâncias, têm sido empecilhos para maior participação das igrejas nos debates atuais que visam a restaurar a dignidade e a importância da ação política para promover a saúde dos povos, das famílias, dos indivíduos e das instituições. Além disso, concordamos com Julio Zabatiero (2005: 8) ao afirmar que, em particular, “o evangelicalismo brasileiro pensou que a separação entre Igreja e Estado era, na prática, uma separação entre fé e política. Quantas vezes não se usou e abusou dessa dicotomia maniqueísta e antibíblica de que a salvação é algo ‘espiritual’ e, por isso, não pode se misturar com política?”.

Para compreensão mais acurada daquilo que, com Marcel Gauchet (*apud* Guillebaud 2003: 334), estamos chamando de “nova cidadania das religiões”, especificamente aqui o cristianismo, devemos dar uma volta pela história. Revê-la, em modo de síntese, com lentes e intenção antropológico-pastoral, deve nos permitir identificar fontes inspiradoras de práticas, de dificuldades e, igualmente, de oportunidades que se abrem às igrejas, em particular no momento atual, de exercer com maior ousadia a missão de trabalhar pela valorização da vida humana.

O jornalista francês Jean-Claude Guillebaud (2003: 280-288) refere-se a escritos, amplamente reconhecidos por estudiosos de história e das ciências da religião, que traçam a relação da igreja das origens com os poderes estabelecidos e com as culturas adjacentes. Com a “constantinização” da igreja, após a conversão de Constantino (288-337) e a transformação do cristianismo em religião oficial, a igreja abandona a “dimensão subversiva da Revelação”, explícita nos textos das Escrituras. Alia-se ao poder do Estado, o que perdura por mais de mil anos. Esse longo período engendrou, na “mentalidade de cristandade”, determinado perfil que se substantivou em acomodação, denunciada, entre muitos outros, pelo teólogo e filósofo francês Jacques Ellul (*apud* Guillebaud 2003: 283):

Todas as igrejas respeitaram escrupulosamente, e muitas vezes apoiaram, as autoridades do Estado, fizeram do conformismo uma virtude importante, toleraram as injustiças sociais e a exploração do homem [sic!] pelo homem (explicando a uns que a vontade de Deus era que houvesse senhores e servos e a outros que o sucesso socioeconômico era o sinal exterior da bênção de Deus!), transformando, assim, uma palavra livre e libertadora em uma *moral*.

Estudos alusivos a esse *primeiro* período foram desenvolvidos, na América do Sul, pelo sacerdote católico peruano Gustavo Gutierrez (1986). Revisitamos, passados mais de 20 anos, esse estudo seminal para a compreensão e crítica das relações entre cristianismo e o mundo, em particular nas Américas do hemisfério sul. A pergunta-chave que leva ao exame desse período e dos que se seguem, é: que fatores históricos e teológico-pastorais têm modelado a *práxis* do cristianismo contemporâneo em seu inevitável encontro com o mundo? As respostas acham-se embutidas nas tipologias utilizadas por Gutierrez e, mais adiante, pelo jesuíta João Batista Libanio (2002).<sup>2</sup> A tipologia de Gutierrez não é rígida – é porosa, pois admite a migração de elementos de um tipo para outro.

## I. Uma tipologia da relação igreja/mundo

O conhecido texto de Gutierrez propõe a existência, e, até mesmo a coexistência, de quatro grandes tipos que caracterizam a relação igreja/sociedade: cristandade, neocristandade, maturidade na fé e profético.

### 1. O período da cristandade

Refere-se à situação histórica vivida pela igreja durante cerca de mil anos: da conversão de Constantino ao início da Idade Moderna (século 15). De acordo com nosso autor, “talvez por ser a maior e sua mais profunda experiência histórica é que se mantém tão enraizada na Igreja” (Gutierrez, p. 14). É, também, chamada de era constantiniana. Conforme P. Ricchard (1982, p. 9), a noção de cristandade representa “uma forma determinada de relação entre a *Igreja* e a *sociedade civil*, relação cuja mediação fundamental é o *Estado*. Em um

<sup>2</sup> Os escritos desses autores, a partir de perspectivas de uma tradição cristã, coincidem, em suas grandes linhas, com outras análises teológico-pastorais feitas em estudos com visada protestante, que criticam os modelos de práticas eclesiais e pastorais hegemônicas no continente sul-americano e defendem mudanças nas relações das igrejas com a sociedade. Por exemplo: Castro (1972), Unión Latinoamericana de Juventudes Ecumenicas (1980), Alvez (1979), Santa Ana (1985), Sathler-Rosa (1992), Jardimino (1993). Ver, também, em outras chaves de leitura e como complementação, Bittencourt (2003), Campos (2002) e Souza (2001).

regime de cristandade, a Igreja procura assegurar sua presença e expandir seu poder na sociedade civil, utilizando antes de tudo a mediação do Estado”.

A “unanimidade cristã” é sua marca essencial. Supõe-se que toda a cultura e os indivíduos sejam cristãos. Daí uma aliança tácita entre a esfera religiosa e a política, ou, entre o transtemporal e o temporal, pois “tudo é nosso”, pensava-se então. A plena humanidade do ser humano só pode ser encontrada na igreja. Os hereges eram tratados com extrema severidade; sua atitude destoava da “harmonia” do todo social.

A mentalidade de “cristandade” predominou nos séculos posteriores à Idade Média. Para Gutierrez (p. 15-16) a continuação dessa mentalidade na América Latina deve-se, principalmente, ao fato de que o

continente foi evangelizado por dois países (Espanha e Portugal) que não viveram a crise de cristandade que atingiu o resto do continente europeu. Espanha e Portugal viviam ainda na Idade Média quando conquistaram a América Latina. A evangelização do continente realizou-se dentro da mentalidade de ‘unanimidade cristã’ e da aliança entre o religioso e o político.

Quatro características eclesiais se evidenciaram sob o regime de cristandade, conforme o estudo acima mencionado (p. 16-19):

A) a identificação entre a conversão e o pertencer à igreja. As pessoas batizadas são “cristãs” mesmo que não o sejam na prática; o não-batizado não é considerado cristão. Dá-se ênfase ao “recrutamento” de novos adeptos da igreja sem a necessária adesão integral ao evangelho e sem preparo sobre o seu significado. O compromisso cristão limita-se a afirmar o credo e à observância moralista;

B) o critério de verificação da vivência cristã é a participação nos sacramentos. Ser “praticante” significa “praticar os sacramentos”. Gera dicotomia entre sacramento e vida na medida em que considera o primeiro a garantia de salvação sem a necessária correlação à prática cotidiana;

C) o Estado e o poder civil são considerados aliados da igreja para se manter a “unanimidade cristã”. Os indivíduos são enquadrados na igreja pela coerção social. Assim, os poderes econômicos, políticos, sociais e culturais estariam a serviço da manutenção da fé cristã, conforme interpretada pela hierarquia eclesial. Ao mesmo tempo utiliza-se do Estado para se impedir a expressão de idéias não-cristãs;

D) acentua a importância da paróquia como modalidade prioritária da presença da igreja no mundo. Sua relevância advém do fato de ser o local da administração dos sacramentos e de ser a “garantia” da “unanimidade cristã” em uma determinada área geográfica. Olha com desconfiança os movimentos cristãos (ou ações pastorais segmentadas ou setoriais) que se inserem em determinado ambiente sociológico que não a paróquia.

Algumas observações críticas sobre o modelo de cristandade são sublinhadas pelo estudo em questão (p. 20-21).

*Primeiro*, ignora as novas condições da sociedade, especialmente nas Américas do Sul e Central, marcadas, sobretudo, por consciência da assimetria social e do papel de preservador do *status quo* desempenhado pelo Estado. Desconsidera a emergência de novas formas de pensar que realçam a autonomia do ser humano, o crescimento da subjetividade e os processos de secularização.<sup>3</sup>

*Segundo*, desconsidera os que deixam a igreja, os que “perdem a fé”. Ganha força a idéia de que “fora da Igreja não há salvação”.<sup>4</sup>

*Terceiro*, alia-se a setores tradicionalistas da sociedade. Identifica-se com as classes sociais dos poderosos. A igreja faz concessões para obter apoio oficial do Estado ou do poder hegemônico. Alia-se a governantes e a sistemas sem compromissos políticos que visem ao bem-estar humano. O apoio desses poderes à igreja dá-se, em nível financeiro, para a construção de templos, colégios e outras finalidades.

*Quarto*, sua teologia foi elaborada na Idade Média e, portanto, “responde à experiência da Igreja nessa etapa histórica” (p. 33). Fundamenta-se, afirma Gutierrez, especialmente, em Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Serve-se de categorias da filosofia clássica para a doutrinação dos fiéis. Na Idade Moderna, essa teologia assume uma atitude defensiva frente aos principais eventos da época, tais como Reforma, Humanismo, Ciência, Descobertas entre outros.

---

<sup>3</sup> Ver Batista Mondin (1986: 45-72). Também Hugo Assmann (1991).

<sup>4</sup> “Para a cristandade, antigamente, a igreja era a tábua de salvação no naufrágio do mundo, o pequeno barco somente no qual os homens (*sic!*) são salvos...” Porém, “a graça pode estar presente e operando numa extensão imensurável no mundo e em sua história, sem encontrar expressão social tangível na Igreja em todo o curso da história”. Karl Rahner, *O cristão do futuro*, p. 82-83.

A elaboração teológica desse período parte de conceito central: a salvação. Expressa-se na conhecida posição de que “fora da igreja não há salvação”, em consonância com a noção de “unanimidade cristã”. Tudo girava em torno da igreja. A fórmula de pertença à Igreja é estritamente definida: “a única e verdadeira Igreja é formada pela comunidade dos homens [*sic*] que professam a mesma fé, participam dos mesmos sacramentos e vivem sob o governo de seus legítimos pastores” (Belarmino, Jesuíta, 1542-1621; *apud* Gutierrez: 34). A prática do amor ao próximo não é exigida como condição de pertença à igreja.

A teologia postula diversas distinções: temporal e espiritual; sagrado e profano; natural e sobrenatural. Há um “totalitarismo” religioso frente ao “temporal”:

o temporal não tem autonomia frente à Igreja; em conseqüência a Igreja usa, para seus fins, o temporal, dando-lhe um valor quase sacramental, esquecendo-se de que tem finalidade própria. A Igreja intervém, pois, diretamente, no temporal (...) o mundo não tem consistência própria” (p. 35-36).

O laicato é considerado a “espada temporal” cuja função política é estar a serviço da igreja; o clero é a “espada espiritual”. Sua escatologia é horizontal, isto é-, sua “realização” é posterior, cronologicamente, à história.

A individualidade é pouco destacada em virtude da primazia do coletivo sobre o individual na sociedade da Idade Média. O gentio (“pagão”) e o judeu eram tratados com tolerância; já o herege era considerado traidor. A espiritualidade fundamentava-se no conteúdo dogmático da fé. Começa-se, na Idade Média, a valorizar a vida ativa no mundo, em oposição aos primeiros séculos que valorizava a vida contemplativa. Gutierrez (p. 38) lembra Santo Tomás: “a vida mais perfeita é a vida mista que transmite o contemplado (*contemplata tradere*)” para a vida ativa (p. 37, 38).

A natureza é vista como “caminho até Deus”; vê-se nela o Criador. Não interessa o avanço da ciência. Há claro conflito entre ciência e fé. A fé *responde* ao inexplicável dizendo que “ali está Deus”; as ciências, então, *elucidam* o “inexplicável”. Daí o conflito entre a fé que tenta *compreender* e a ciência que tenta *explicar*.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> W. Dilthey (1833-1911), filósofo, discípulo de F. Schleiermacher (1768-1834), considerado o “pai” da hermenêutica moderna e da Teologia Prática, afirmava que as ciências “naturais” *explicam*; já as ciências humanas buscam a *compreensão*, distinção anacrônica face às novas concepções e modalidades de ciências (Guedes, 2006).

## 2) *A neocristandade*

Segundo Gutierrez, esse período estrutura-se a partir de 1930, mas há antecedentes, no catolicismo francês, em inícios do século 19. Tem como características principais, em nível operacional, “a criação de instituições temporais cristãs” tais como partidos políticos denominados cristãos; institutos para formação de trabalhadores e camponeses, pois as “massas” precisam de instituições que “lhes ajudem a viver e sejam ao mesmo tempo fatores de personalização” (p. 26). Esse período adota estratégia de fortalecimento de colégios e universidades nascidos sob o regime de cristandade. O cristianismo deve, então, encarnar-se na cultura e mostrar que o evangelho se interessa pela vida diária das pessoas. É reação à mentalidade anterior que é considerada muito religiosa, sem preocupação com a existência e com o combate às injustiças.

Propiciou a combinação da vida cristã com o exercício da cidadania, embora restrita a uma elite; foi influenciada pelo pensamento “humanista integral” de Jacques Maritain. Embora o que tem sido chamado de “pastoral da neo-cristandade” tenha fins humanos próprios, articula-se com critérios peculiares à mentalidade de cristandade. Há, portanto, uma sobreposição de conceitos ambivalentes.

Maritain a chamou de neo-cristandade para distingui-la da antiga, da qual se diferencia por seu sentido do mundo profano e pela busca da justiça; assim, esta pastoral apresenta uma face mais puramente evangélica da Igreja do que a pastoral da cristandade, na qual a preocupação com a justiça está ausente (p. 23).

Não beneficia, totalmente, a “massa” proletária, pois “crê na necessidade de enquadrar social ou temporalmente o homem [*sic*] para que este viva plenamente seu cristianismo...” O setor que mais se identifica com esse tipo de mentalidade é a “elite intelectual, técnica e política comprometida com a transformação social e política da AL”. Mostra uma face mais atraente da igreja para os não-cristãos. A oligarquia conservadora reage com desconfiança. “Esta pastoral responde a uma das aspirações do homem moderno: a eficácia. A Igreja aparece como interessante pois faz algo tangível, útil” (p. 24, 25).

Acompanhamos, novamente, Gutierrez em suas considerações críticas sobre essa construção teórico-teológica do cristianismo, seus encontros e desencontros com as culturas.

Segundo o teólogo peruano deparamos-nos, nesse período, com a “primeira reação sadia face aos valores do mundo moderno”. Embora a cristandade seja, também, uma reação, ela o é em forma de réplica, de defesa, de contra-ataque “que não chega a compreender o significado do processo histórico vivido na Idade Moderna” (p. 40). Nesse tipo de relacionamento, a

igreja assimila alguns valores do mundo moderno e reconhece a subjetividade criadora do ser humano. Reconhece que a missão da igreja deve se desenvolver em meio às contingências da historicidade do ser humano.

A pergunta soteriológica é recolocada: questiona-se o postulado de que “fora da Igreja não há salvação” principalmente pelo impacto da Reforma e das grandes descobertas. Surge um novo ímpeto missionário com a intenção de batizar as “massas” não cristianizadas. Provoca uma crise na soteriologia tradicional ao questionar-se o “destino” dos povos que viveram antes de Cristo. Elaborar-se, então, a noção do *votum ecclesiae*, a doutrina do desejo da igreja: um homem (e uma mulher), mesmo não-batizado, pode se salvar pelo desejo de incorporar-se à igreja. O problema da salvação dos não batizados torna-se angustiante, pois a pedagogia da Igreja denota grande otimismo advindo da crença de que o mundo se transformará por meio de um cristianismo aberto e engajado. A partir da soteriologia elabora-se uma nova eclesiologia. Embora a igreja permaneça como centro irradiador da salvação, chega-se, pela volta às fontes, a uma nova concepção: a igreja, em imagem bíblica, como “Corpo Místico de Cristo” (1 Co 12.12-31). Supera-se o juridicismo de Belarmino, graças, principalmente, à encíclica *Mystici Corporis*, de Pio XII. Diferentemente da opção anterior realça-se, agora, a importância da caridade (p. 43).

A influência do tomismo é visível, especialmente no uso de categorias como “natural” e “sobrenatural”. Reconhece-se o valor do natural frente ao sobrenatural: “este supõe e aperfeiçoa o natural; quer dizer, a graça supõe a existência do ser autônomo e consistente, o homem [*sic!*] livre; mas, ao mesmo tempo, confere ao homem a sua plenitude, torna-o mais profundamente humano porque o coloca em relação com Deus”. Em decorrência da valorização do mundo natural, “o temporal aparece com uma certa autonomia; esta idéia, afirmada em Maritain, deve-se também à assimilação de um dos valores do mundo moderno, a autonomia do Estado que surge nos séculos 15 e 16. Fala-se, portanto, claramente, da autonomia e da consistência do temporal frente ao espiritual” (p. 44).

A ação dos cristãos na chamada ordem temporal opera-se de forma diferente do primeiro modelo aqui discutido: não-intervenção direta, mas ação acima dos poderes temporais. O objetivo é que a ordem social favoreça a vida religiosa. O sacerdote opera, agora, na igreja e no mundo. Sua intervenção nas condições históricas pode, em alguns casos, ser legítima. Justifica-se, teologicamente, pelo “princípio de suplência”: “nesta pastoral afirma-se que a Igreja não tem uma missão direta sobre o temporal, que é autônomo, mas os homens [*sic!*] da Igreja e a Igreja mesma podem intervir no temporal em caráter de suplência quando não há possibilidade de que determinado problema seja assumido pelo poder civil” (p. 47).

A escatologia é semelhante ao primeiro tipo: o otimismo da igreja e a esperança de converter o mundo, em breve espaço de tempo, leva à ausência de uma escatologia mais aprofundada; “a tarefa atual é a instauração de uma ordem social cristã”; a plenitude do reino de Deus só acontecerá “depois da história”. A espiritualidade deve refletir maior coerência entre fé e obras, entre oração e a busca de uma sociedade justa. As ciências são valorizadas; buscase, sob esse modelo de neocristandade, superar os conflitos entre ciência e fé. A natureza não é apenas um caminho para Deus: como quadro da vida humana é digna de respeito (p. 48, 49).

### 3. *O tempo de maturidade na fé*

É reação à tipologia anterior. Há, então, o receio de que a pastoral da neocristandade contribua para a divisão dos cristãos e para seu comprometimento com certas forças políticas. Propõe a formação de minorias de elite, militantes maduros na fé. Salienta o valor da fé pessoal e adulta que pressupõe uma liberdade de decisão que, provavelmente, a maioria na América do Sul e Central não possui. Não se trata de individualismo, mas fundamenta-se no valor da liberdade pessoal. Conforme Gutierrez, “esta opção pastoral sacrifica a extensão, a quantidade, pela profundidade na formação cristã” (p. 28). Os cristãos devem atuar não como grupo cristão, mas em meio a outros grupos e pessoas. Devem, no entanto, reunir-se em suas próprias comunidades. A atuação dos cristãos na sociedade é decorrência de suas opções pessoais e não de decisões da hierarquia eclesiástica.

Gutierrez (p. 29) anota as seguintes observações críticas relativamente ao tempo da maturidade na fé: (A) ocupa-se das minorias (elites) e descuida-se das massas; (B) a ênfase ao caráter pessoal e livre da fé destoa da despersonalização de enorme contingente da população abandonada das Américas, de sua falta de liberdade para opções por melhores condições políticas que lhes permitam desfrutar, com dignidade, de suas vidas e capacidades. Essa condição de “não pessoa” instalou-se em virtude dos processos de colonização, de estruturas econômicas concentradoras, das oligarquias que controlam o campo político, das políticas de educação entre outros fatores.

A análise teológico-pastoral de Gutierrez destaca que, sob esse modelo, há maior assimilação da ênfase antropológica moderna. Verifica-se, também, maior “aprofundamento e purificação da mensagem evangélica”. Quanto ao tema da *salvação* a questão coloca-se em termos de ter ou não ter fé: “salvam-se os homens [*sic!*] que crêem no Deus providente”. A antropologia faz um corte fundamental: afirma a “consistência do humano”, isto é, “o homem [*sic!*], com sua inteligência natural, é capaz de chegar a descobrir um Deus que se preocupa com ele” (p. 51, 52).

#### 4. O retorno ao profético

É enfoque que procura reorientar a ação e a presença da igreja em benefício dos que estão fora dela. A função profética de proclamação da Palavra visa a trazer para a história humana “as conseqüências da salvação”. Para isso, é necessário conhecer a condição humana e suas circunstâncias históricas. Procura-se “viver de forma radical e coerente as exigências sociais do Evangelho”. Além de aprofundar o compromisso político-social dos cristãos e das cristãs posiciona-se, igualmente, por uma igreja que não seja legitimadora do *status quo* hegemônico, considerado como gerador de injustiças. Ressalta Gutierrez que “a denúncia profética das injustiças sociais surge como uma das grandes tarefas da Igreja” (p. 30, 31).

Essa posição de radicalidade cristã tem provocado atritos e divisões. A busca de formas alternativas de presença pastoral da igreja nas sociedades tidas como periféricas é vista, nesse tipo de relação igreja/mundo, como tarefa urgente e prioritária. Sua prática é processual: faz-se e altera-se nos avanços e recuos. Já sua teologia é mais definida. Gutierrez identifica alguns riscos a que esse tipo de empenho missionário está sujeito: ambigüidades, tendo em vista as dinâmicas mesmas de processos humanos e sociais; pode minimizar aspectos importantes da fé cristã; o diálogo com as pessoas não-cristãs pode “fazer perder de vista a originalidade da mensagem cristã” (p. 30, 31).

Merecem destaque os seguintes elementos que se evidenciam nessa aproximação profética de igreja em relação à sociedade e suas instituições: há aprofundamento e correções em relação ao período anterior, o tempo, chamado aqui, de maturidade na fé; preocupa-se com o “estatuto religioso” da pessoa não-cristã em uma perspectiva existencial, antropocêntrica. Essa preocupação “motiva a reelaboração da noção de salvação” em termos essencialmente cristológicos, isto é, em Cristo todas as pessoas são chamadas à salvação; o amor, ou solidariedade, é pré-requisito para a salvação; “a missão da Igreja é revelar e levar à sua plenitude, pela Palavra de Deus, essa presença salvífica da graça na humanidade”; “a missão profética é, também, a formulação de um juízo. A Palavra de Deus permite à igreja revelar o mistério da história e julgá-la”; o juízo “realiza a união Palavra de Deus/realidade humana... permite que a Palavra de Deus se encarne, se faça história e, ao mesmo tempo, que a história se divinize”; retoma perspectiva fortemente religiosa da pastoral da cristandade: não há ser humano “que não esteja tocado pela graça”; valorização da história como palco da ação de Deus em termos de personalização e socialização; há deslocamento do eclesiocentrismo para o cristocentrismo; fala-se do “humanismo aberto à transcendência”; a escatologia situa-se no coração da história; acentua a dimensão histórica, existencial e social da tarefa missão cristã (p. 70-73).

## II. O lugar social do cristianismo na modernidade

Como o cristianismo se articula com as sociedades em tempos contemporâneos? De uma ou outra forma, os tipos acima identificados na análise de Gutierrez se fazem presentes, com maior ou menor intensidade, na contemporaneidade.

O jesuíta brasileiro João Batista Libanio (2002) brinda-nos com outro estudo sobre o lugar sociocultural do cristianismo. Libanio (2002: 115, 116) refere-se, primeiro, ao que denomina de “momento do tradicional sincrético”. As religiões teriam uma “função de totalidade” – assemelha-se à concepção de cristandade. Há certo entrelaçamento de elementos *extra ecclesia* com diversos valores religiosos.

Nosso autor menciona, em segundo lugar, o “momento da modernidade eclesial”. Tenta-se, então, corrigir práticas populares com base na tridentinização da igreja.<sup>6</sup> A “modernidade” exige o ajuizamento racional dos postulados da religião e questiona seus elementos mágicos (p. 119).

O tempo da “modernidade pós-cristã” surge como terceiro momento. caracteriza-se pela “privatização da religião”. Destitui-se a religião de qualquer domínio e influência sobre a sociedade. A religião retira-se para a intimidade dos lares ou para os refúgios dos templos e locais de adoração; são bastante conhecidas suas marcas principais: valorização da subjetividade – a moral, notadamente a sexual, torna-se questão de opção pessoal e não determinada pela instituição eclesial. O cristianismo transmuda-se: de presença ativa no mundo obscurece-se na redução as necessidades meramente individuais. Faltam, portanto, a atenção e o cuidado com sistemas, instituições, campo da política e das políticas públicas que determinam, de maneira ponderável, a saúde, a felicidade, a paz, a alegria e, normalmente, seus opostos, na existência dos indivíduos, suas relações consigo mesmos e seus relacionamentos interpessoais (p. 122-125).

Quarto, a desprivatização da religião ou a religião como instância pública.<sup>7</sup> Vários agentes pastorais, acadêmicos, serviços de diaconia e corpos

<sup>6</sup> O termo tridentinização alude ao Concílio de Trento (1545-1562), considerado o concílio da reforma católico-romana. Cf. William J. Bausch, *Pilgrim Church*, p. 270-286.

<sup>7</sup> Em 1981, Martin Marty escreveu o livro intitulado *The public Church* (A igreja pública) que se tornou marco importante para as discussões sobre o caráter público da igreja e da teologia (Fowler, 1991, p. 14). Segundo Larry K. Graham (1999), “o termo ‘teologia pública’ designa um movimento entre um variado grupo de teólogos e eticistas na América do Norte nos últimos vinte anos (...) Parecem ter em comum a tarefa de desconstrução de várias afirmações levantadas no período moderno no Ocidente sobre a natureza da relação pessoa-mundo e a divisão da realidade entre dois mundos relativamente distintos, caracterizados como o ‘privado’ e o ‘público’”.

eclesiásticos chamam a atenção, na senda dos profetas do Primeiro Testamento, para o estado de pauperismo e de desolação de enorme parte das populações do mundo, em especial, nos países do hemisfério sul. Ênfases teológicas dos continentes sul-americano e central evocam a exigência de que o cristianismo reflita sobre suas origens bíblicas, a fim de que sua mensagem se dirija, também, ao campo público da política e da organização da sociedade.

À desprivatização segue-se a época da reprivatização da fé como quinta inclinação da religiosidade contemporânea: o sagrado retorna aos espaços da intimidade humana e social. A concorrência, à semelhança da doutrina neoliberal, manifesta-se entre as religiões; dilui-se o potencial de agregação da religião; perde seu carisma crítico; enfraquece sua vocação de mobilização das legítimas aspirações humanas por relações sociais mais fraternas e igualitárias; a exacerbação da atenção ao indivíduo para a superação de suas próprias decepções e ceticismos torna-o auto-centrado e, portanto, alienado do exercício do amor ao próximo, na forma da ação político-cidadã e outras. Nesses tempos da “modernidade tardia” os indivíduos escolhem seus próprios valores religiosos independentemente de suas instituições. “O indivíduo torna-se o parâmetro de si mesmo”. Valem, agora, seus “desejos, gostos e aspirações”. A subjetividade prevalece sobre a “objetividade” das instituições eclesiásticas (p. 139-142).

### **III. Pautas para novas pedagogias da ação pastoral**

Nos termos do teólogo indiano Michael Amalados (1998: 10), “com a modernidade as culturas se tornam cada vez mais autônomas em relação à religião”. De fato, a religião, como força dinâmica, existe em estado de “reorganização permanente” (D. Hervieu-Léger, *apud* Libanio 2002: 147). As experiências do passado distante e dos tempos mais recentes, cujos efeitos aparecem, ou se misturam, às novas configurações da religião deixaram suas marcas no cristianismo. Mas, as lições que ensinaram são fatores importantes no processo contemporâneo de pensar a relação com o “mundo da vida” e de falar a linguagem de seu tempo. Essas atualizações devem responder, também, não acriticamente, aos novos arranjos culturais e políticos e suas conseqüências na vida individual, familiar e social. O cristianismo, não é mais, no dizer de Flávio Pierucci (*apud* Souza 2001: 159), a “matriz cultural totalizante”. Impõe-se ao cristianismo criar novas pedagogias teológico-pastorais, com o auxílio de outras ciências do social e da religião, que representem formas de presença que o torne relevante dos pontos de vista sociocultural e político. Além do mais “como cristãos [e cristãs] podemos ter uma idéia do que é o Evangelho; em troca, nossas idéias sobre a cultura talvez sejam um pouco confusas” (Amalados 1998: 11).

As mudanças requeridas para que o cristianismo tenha pertinência sóciohistórica se devem, entre outros condicionantes, às transformações psicossociais propiciadas pela modernidade, das quais ressaltamos apenas duas, mencionadas anteriormente, que nos parecem ter relação direta com a fé religiosa: os sujeitos contemporâneos buscam identidades não tuteladas; redescoberta da liberdade como valor de referência, inclusive em relação às construções simbólicas e às doutrinas oficiais de corpos eclesiais.<sup>8</sup> A hermenêutica da fé cristã exige constante reencontro das condições da contemporaneidade com as mesmas raízes da fé na Revelação. Como salienta Frederick Bauerschmid (1998: 137), professor da Universidade Loyola, em Baltimore, baseando-se em “investigações historiográficas” do filósofo, teólogo e historiador Michel de Certeau (1925-1986), o “cristianismo é uma relação com um evento do passado – o evento de Jesus Cristo – ao qual ele procura ser *fiel*, enquanto, ao mesmo tempo é irreduzível e inevitavelmente *diferente*”. Portanto, as atualizações são irrecorríveis. O que nos parece sensato é descobrir os elementos essenciais da fé e os selos antropológicos matriciais que preservem a integridade dos humanos em meio às instabilidades e os modismos de nossos tempos.

Submetemos nas linhas que se seguem algumas indicações que, a nosso ver, podem realimentar a *práxis* cristã e pavimentar caminhos significativos para a ação movida pela fé cristã no contexto atual. Pensamos, também, que esses elementos brotam do atual solo político-cultural, enraízam-se nas dinâmicas tradições cristãs, refletem atitude de diálogo com o contexto cultural e intentam ser respostas a relevantes questões e/ou situações contemporâneas. O objetivo dessas indicações é buscar legitimidade para a presença, participação e contribuição do cristianismo, de preferência com outras religiões, no quadro das atuais condições socioculturais. Trata-se, então, de uma forma contemporânea de encarnação do cristianismo: uma atitude aberta, sem excluir a crítica a partir de raízes fundamentais da fé, frente às idéias que germinam no século; um novo padrão de serviços; um *modus operandi* reorganizado de frente para a vida. Enunciamos a seguir sete considerações, que, em nosso entender, representam pautas de ação correspondentes para viabilizar o encontro testemunhal com o mundo contemporâneo.

---

<sup>8</sup> “A segurança existencial se estilhaçou; as velhas histórias reiteradas para restaurar a confiança na filiação perdem muito de sua credibilidade (...) quando as velhas histórias de filiação (comunitária) já não soam verdadeiras ao grupo, cresce a demanda por ‘histórias de identidade’ em que ‘dizemos a nós mesmos de onde viemos, quem somos e para onde vamos?’...” (Bauman 2003: 90).

1. Indivíduos e famílias parecem viver em uma “sociedade sem pais”: há sinais de destruição de vínculos humanos; há descrença generalizada nos políticos e na política partidária; há desencanto por causa da corrupção; as próprias condições atuais de desenraizamento psicossocial, as migrações em busca de melhores oportunidades de trabalho e de educação geram desequilíbrios, ansiedades, angústias e temor; muitas pessoas e famílias sentem-se impotentes para conviver com as próprias turbulências da existência e contingências humanas. Por isso, o exercício do cuidado pastoral em suas modalidades mais abrangentes, como a pregação, a educação na fé, a convivência solidária e, em suas formas mais especializadas, como o aconselhamento pastoral, a diaconia, entre outras, junto a indivíduos e famílias continua a ocupar lugar central. Exige, é claro, constante revisão e preparo de seus portadores e portadoras. Finalidade essencial desse serviço de apoio pastoral deve ser o empoderamento das pessoas para que, lembrando a crítica de Michel de Foucault, o “poder pastoral” não seja obstáculo para que as pessoas desenvolvam a altruística capacidade de “cuidar de si” como condição de cuidar de outros e do quadro social e ambiental em que se situam.<sup>9</sup> Particularmente no cristianismo de corte protestante, a atenção a essa dimensão tem se dado em prejuízo de programas educativos visando ao encorajamento de eclesianos e seus familiares a se engajarem, politicamente, na vida pública a fim de se empenharem na solução de problemas do bairro, da vila ou da cidade onde residem. A ausência de atenção a essa dimensão sistêmica dos problemas humanos tem sido a grande lacuna da prática do cuidado pastoral, fortemente focalizada no indivíduo e em suas relações interpessoais.

2. As doutrinas cedem espaço para as preocupações com o cotidiano. Não se trata, é claro, de ignorar a importância do pensar correto e claro; desloca-se a ênfase. O acento preferencial às doutrinas deve ceder lugar às questões do cotidiano e da existência. Além disso, o campo doutrinário de grande parte dos fiéis da atualidade é dotado de grande elasticidade. As graves questões do dia-a-dia, tais como a violência, o desemprego, a assimetria social, a desesperança e outras, fizeram com que novos temas fossem incorporados à preocupação religiosa. Ademais, o campo simbólico das doutrinas inclui crenças primeiramente assimiladas por pertença religiosa, mais aquelas que foram incorporadas ao longo da vida e, especialmente hoje, aquelas assumidas, quase que imperceptivelmente, via televisão e rádio. As “doutrinas” são escolhidas ao sabor de necessidades e perspectivas que as pessoas vão adqui-

---

<sup>9</sup> Ver Hermann Steinkamp (2003).

rindo com o evolover dos anos. A supervalorização da experiência pessoal é tendência em detrimento da doutrina religiosa (Cf. Cimino e Lattin 1998).<sup>10</sup>

3. A “nova” liberdade moral do indivíduo, não apenas no que tange à área da sexualidade, merece atenção e exame de sua racionalidade. Parte da nova moralidade que surge, por exemplo, em amplos segmentos da população brasileira representa reação ao “cinismo”,<sup>11</sup> fruto da impunidade, da falta de confiança nos políticos e na condição inercial da corrupção. Essas “doenças da alma brasileira”,<sup>12</sup> abalam as convicções pessoais. Relativizam, se não extinguem, preocupações com a prática do bem e com o auto-respeito que se evidencia na conduta pessoal, financeira e profissional.

4. A atenção à tendência à pertença e participação em comunidades menores, sem longa trajetória institucional, embora ligadas às tradições do cristianismo, deve ser considerada. A solidariedade encontrada nas pequenas comunidades, ou em suas reuniões em recintos domésticos, contrasta com a indiferença encontrada, muitas vezes, nas grandes igrejas. Mas, ao mesmo tempo, provavelmente por busca de autenticação social (*status*) ou por força da mídia, muitos freqüentam as megaigrejas; talvez em virtude da atual onda de “espetaculização” da religião, que em muito se assemelha a “programas de auditório”. Pesquisa conduzida por Cimino e Lattin (1998), embora em outro contexto, indica que tanto as megaigrejas quanto os pequenos grupos são “novos lares” para as pessoas que buscam a religião na atualidade.

5. A questão da solidariedade. O termo precisa ser “deflacionado” e devidamente tematizado, o que não será feito nos limites deste ensaio. A

---

<sup>10</sup> Em 1965, Karl Rahner (1904-1984), teólogo alemão, nacionalizado austríaco escrevia: “...os homens (*sic!*) não serão cristãos por costume e tradição, por causa das instituições e da história, ou por causa da homogeneidade de um ambiente social e opinião pública, mas – desconsiderando o zelo sagrado do exemplo paterno e a esfera íntima dos clãs, famílias e pequenos grupos – eles serão cristãos apenas por causa de seu próprio ato de fé...” (Rahner, 2004: 79).

<sup>11</sup> O psicanalista Jurandir F. Costa escreveu em 1994, o que considerava os quatro atributos da cultura brasileira: *cinismo* (“desprezo das convenções sociais e até da moral comumente aceita”); *delinqüência* (inclinação ou prática de delito ou crime); *violência* e *narcisismo*. Sua leitura do Brasil ancora-se na relação dos humanos com a cultura. Quando os humanos vêem se destruírem os “artifícios culturais” e os elementos que compõem a vida civilizada, caem na “mais absoluta desproteção”, afirma Costa (2000).

<sup>12</sup> A expressão inspira-se em discurso do presidente do Tribunal Regional Eleitoral do Brasil, Marco Aurélio Mello, publicado em *Informes de Conjuntura*, Ano IX, n. 201, San José da Costa Rica, 12 julho 2006.

solidariedade é prática e conceito que nos coloca a nós humanos como parte de uma teia de relações: inclui o planeta, o cosmos, a natureza e todas suas ramificações. Pela solidariedade irmanamos-nos ao entorno que circunda nossa existência e que continuará a nos cercar após nossa morte. Essa consciência mostra a importância da compreensão da vida, das relações, de nosso semelhante como “parte” de nós mesmos. A solidariedade permite que igrejas e outras religiões concentrem seus esforços e práticas, primeiramente, nas agudas questões ligadas à vida, à busca de sentido, ao autoconhecimento, à possibilidade de se abrirem melhores caminhos para a existência. As ações de solidariedade, entretanto, se fragilizam se desenvolvidas meramente em níveis interpessoais. A prática da solidariedade deve se abrir à participação na vida pública, não necessariamente em partidos políticos convencionais, na denúncia de situações abusivas do poder, assim como a colaboração com iniciativas que pleiteiam uma vida mais humana. Há uma outra possibilidade específica, aparentemente inócua e simplista, a ser ativada pela participação conjunta de igrejas e grupos religiosos: ações orgânicas contra o consumo de bens e produtos de empresas que usam crianças como empregadas, que mantêm trabalhadores e trabalhadoras em regime de escravidão ou que contribuem para a contaminação do meio ambiente.

6. A nova aproximação entre religião e ciências deve ser considerada no diálogo do cristianismo com a sociedade. O reconhecimento de suas competências e campos específicos de suas contribuições para o bem-estar humano permite, hoje, ressaltadas exceções, em novo patamar de relacionamento. Ou seja, é possível estabelecer relação correta entre o que *cremos* e o que *sabemos*. Por outro lado, recorrendo a Karl Rahner (1971, p. 10-13) o mundo não se constitui apenas de  *fatos*, matéria-prima das ciências.<sup>13</sup> O mundo é constituído, também, de conhecimento, opiniões, convicções e padrões de comportamento. Igualmente, nossa percepção do mundo, nossa cosmovisão e a busca por dar sentido à existência e à história baseiam-se em legados das gerações que nos precederam. Por sua vez, essas heranças fundamentam-se nas ciências, na religião, na cultura, nos costumes e em outras instâncias sociais. A verdade da religião é um “*a priori* em relação a uma visão científica do mundo”; a fé “nasce num ponto da existência humana que é anterior ao ponto de partida da reflexão científica”. A “imagem de mundo” construída pelas ciências não pode avocar a si o julgamento da religião; as ciências, devidamente enquadradas em seus cortes epistemológicos, não se contrapõem à fé. No caso de conflito, é necessária a autocrítica. Além de tudo, “*prozac* e drogas semelhan-

<sup>13</sup> Conferir Gottfried Brakemeier (2006).

tes” não são capazes de acalmar a “noite tenebrosa da alma” (Cimino e Lattin, 1998, p. 47).

Finalmente, a atual supremacia da competição e da comercialização disseminada na cultura globalizada se instalou, igualmente, no interior de igrejas alinhadas com o cristianismo. É fator ponderável, em termos de credibilidade, na recepção pelo mundo contemporâneo das mensagens religiosas. Além do mais, a competição aninha sentimentos de superioridade, de arrogância e conseqüente rigidez fundamentalista, acobertada por “argumentos” de “pureza da fé”, de “defesa dos autênticos valores cristãos”. Acompanham-na atitudes de despreço e até mesmo de exclusão de outras igrejas e grupos de pessoas que não partilham as mesmas posições doutrinárias ou teológicas.

### **Consideração final**

O exame das interações do cristianismo com o mundo, a partir dos escritores mencionados, visa à compreensão de uma relação marcada sempre por tensões e até mesmo por conflitos. A expectativa é que essa recapitulação ilumine nossa permanente busca pela ressignificação do cristianismo na atualidade. Observações, ainda em estado embrionário, foram oferecidas à consideração do leitor e da leitora como possibilidades abertas ao futuro e sujeitas, elas mesmas, à constante reconsideração.

### **Referências bibliográficas**

- ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- AMALADOSS, Michael. *El evangelio al encuentro de las culturas*. Pluralidad y comunión de las iglesias. Paris/Bilbao: Ediciones Mensajero, 1998.
- ASSMANN, H. *Desafios e falácias – ensaios sobre a conjuntura atual*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- BAUERSCHMIDT, Frederick Christian. Michel de Certeau (1925-1986): introduction. In: WARD, Graham (Org). *The postmodern God. A theological reader*. Malden/Oxford: Blackwell, 1998.
- BITTENCOURT, José Filho. *Matriz religiosa brasileira*. Religiosidade e mudança social. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 2003.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *Ciência ou religião: quem vai conduzir a história?* São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As mutações do campo religioso. Os novos movimentos religiosos e seus desafios à religião instituída no Brasil. *Caminhando*, VII, 9: 97-109, 2. sem. 2002.
- CASTRO, Emilio. *Hacia una pastoral latinoamericana*. San José, Costa Rica: Celep, 1972.
- CIMINO, Richard; LATTIN, Don. *Shopping for faith*. San Francisco: Jossey-Bass, 1998.
- FOWLER, James. *Weaving the new creation*. Stages of faith and the public church. San Francisco: HarperCollins, 1991.
- GRAHAM, Larry Kent. Pastoral theology as public theology in relation the clinic. Trabalho não publicado. 1999.

- GUEDES, Glênio Sabbad. Da hermenêutica como desvelamento do oculto. Breves considerações. [www.bcp.gov.br/crsfn/doutrina](http://www.bcp.gov.br/crsfn/doutrina). Acesso em 17 ago 2006
- GUILLEBAUD, Jean-Claude. *A reinvenção do mundo*. Um adeus ao século XX. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- GUTIERREZ, G. *Líneas pastorales de la iglesia en América Latina. Análisis Teológico*. 8. ed. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1986.
- JARDILINO, José Rubens. Pastoral: perspectiva histórica e desafios atuais. *Simpósio*, XXIII, 8: 21-39, 1993.
- LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MARIANI, Ceci Baptista. Ética, fé/espiritualidade e política. In: PINHEIRO, José Ernanne (Org.). *Resgatar a dignidade da política*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MONDIN, B. *Antropología teológica - historia, problemas, perspectivas*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.
- RAHNER, Karl. *O cristão do futuro*. São Paulo: Novo Século, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Teología e ciência*. São Paulo: Paulinas, 1971.
- RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- SANTA ANA, Julio de. *Pelas trilhas do mundo a caminho do reino*. São Bernardo do Campo: Editeo, 1985.
- SATHLER-ROSA, R. Pastoral: patologia e novos direcionamentos. *Caminhando*, III, 5, 1992.
- SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias. Uma bricolagem contínua. *Estudos de religião*, XV, 20: 157-167, jun 2001.
- UNION LATINOAMERICANA DE JUVENTUDES ECUMENICAS. *Teología y pastoral juvenil em América Latina*. Lima: Ulaje, 1980.