
ARTIGOS

Persp. Teol. 21(1989) 151-177

A IDENTIDADE PROBLEMÁTICA (Em torno do mal-estar cristão)

Carlos Palácio S.J.

"Oratio Sapientiae". Assim designavam os nossos antepassados isso que hoje, de maneira mais prosaica, nós chamamos "aula inaugural"*: Sabedoria do discurso ou discurso da sabedoria? Sem dissipar essa dúvida quem teria a ousadia de assumir este encargo? E temeridade teria sido da minha parte aceitá-lo se antes não tivesse advertido que, neste caso, não é a sabedoria do orador a que está em jogo. Porque hoje, por meio deste "doutorado honoris causa em teologia", queremos reconhecer e homenagear o "sábio" que é nosso querido Dom João, a sabedoria desse homem de fé, teólogo também, e homem de Igreja. Sabedoria da fé, que precede o ato teológico. Homem de Igreja no sentido mais cabal da palavra. Duas experiências que deixaram de ser evidentes e pacíficas e que desafiam a nossa reflexão.

Assim, de alguma maneira, o tema desta "aula inaugural" estava sendo ditado pelas circunstâncias. Entremos, pois, nele sem mais delongas.

1. JUSTIFICAÇÃO DO TEMA

O tema desta aula é a questão da identidade cristã. E mais exatamente da identidade na medida em que ela se tornou problemática. Nessa mesma medida é também uma tentativa de interpretar a situação atual do cristianismo como um todo. Para além das características que ela possa apresentar em cada país ou continente. E, sobretudo, para além da trama pequena das intrigas humanas, dos conflitos de interesses e das estratégias políticas. Trama imediatamente evidente que atrai com mais facilidade a nossa atenção e na qual, com frequência, se detêm as nossas análises. E, contudo, insuficiente para dar razão da situação atual.

* Este texto reproduz a aula inaugural proferida no dia 06.03.89, por ocasião da abertura do Ano Acadêmico do CES, quando foi conferido a Dom João Resende Costa, arcebispo emérito de Belo Horizonte, o título de doutor honoris causa em Teologia. Foram acrescentadas apenas as notas para a publicação.

O tema em si mesmo é imenso. Problema difícil de ser equacionado em termos teóricos¹. E, além disso, polêmico. Não é uma ambição desmesurada pretender abordá-lo nos limites de uma aula inaugural? Vale a pena correr o risco. Não só porque a questão é apaixonante, como também porque a única maneira de superarmos muitas das tensões atuais é fazer um sério esforço para passar dos sintomas imediatos às causas mais profundas. De fato, o modo de interpretar o que está em jogo neste momento histórico acaba configurando formas opostas e até irreconciliáveis de entender o cristianismo. Até quando será possível suportar esse "conflito de interpretações", essa convivência (cada vez menos pacífica) de grupos e tendências que, em nome da *mesma fé*, chegam a *opções fundamentalmente opostas*? Eis o que encerra a questão da "identidade problemática". Se de "crise" se pode falar é, primeiramente, nesse sentido objetivo: a situação "crítica" e o destino do cristianismo no mundo moderno. (As inevitáveis repercussões subjetivas, em cada pessoa, não podem entrar nestas reflexões).

Deliberadamente foi excluído o caminho que partisse de uma definição prévia da identidade cristã para aplicá-la depois à nossa situação. Como pôr-se de acordo sobre ela? Além de questionável teologicamente, esta abordagem seria incapaz de dar razão do que há de inédito na presente situação. Mas era necessário enfrentar outra dificuldade. A questão da identidade seria —segundo alguns— não só estéril mas paralisante, porque nos enclausuraria numa problemática intra-ecclesial, desviando a nossa atenção dos verdadeiros desafios que nos vêm da realidade. Não se trata de responder aqui a esta objeção. É preciso reconhecer, contudo, que, reprimido, ou mesmo expulso, por outras urgências, para a periferia das nossas preocupações, o problema permanece. São muitos os indícios de um difuso mal-estar cristão que não pode mais ser ocultado.

1 O problema da "identidade cristã" é inseparável da difícil interrogação sobre a "essência" do cristianismo. É possível determinar tal "essência" fora de sua concreta "existência" histórica? Da resposta a esta pergunta surgirão duas maneiras opostas de entender a "identidade cristã". A ninguém escapa que cada uma destas opções tem consequências imediatas na maneira de entender os elementos fundamentais da existência cristã e ecclesial. Para uma aproximação histórica ver H. WAGENHAMMER, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Matthias Grünewald, Mainz, 1973. Como introdução ao problema ver os estudos reunidos em *Cambios históricos e identidad cristiana*, Sígueme Salamanca, 1979; *L'identité chrétienne*, Lum. Vie. n. 116 (1974); C. PALÁCIO, "A eucaristia como expressão da nossa identidade cristã", em: *Convergência* n. 186 (1985) 480-496 (esp. 480-483); *A identidade cristã*, em: *Concilium* n. 216 (1988).

O acesso à questão da identidade será, pois, um acesso indireto: a inegável existência de um mal-estar na Igreja. Mal-estar que, pela sua própria natureza, apresenta contornos pouco nítidos. É, antes, uma sensação difusa, indefinida, que se insinua por entre uma diversidade de sintomas cujo diagnóstico não tem a evidência das operações matemáticas. Além de inegável o mal-estar é universal e generalizado. Os mesmos sintomas podem ser detectados por toda a geografia eclesial e atingem a Igreja em todos os seus níveis (institucional, teológico, pastoral, espiritual, etc.). Fenômeno, por isso mesmo, interdependente, cujas manifestações não podem ser isoladas. O que acontece na Igreja da América Latina repercute na Igreja universal. E vice-versa. No fundo esses sintomas apontam para uma totalidade orgânica: o "fato cristão", na sua visibilidade e na sua positividade histórica.

Que significa esse fenômeno? Quais as suas verdadeiras causas? Até que ponto ele nos permite tocar a questão decisiva do ser cristão? É supérfluo acrescentar que não há nenhuma intenção de apresentar aqui uma resposta exaustiva e definitiva. Será suficiente levantar uma hipótese de leitura e oferecer alguns elementos de resposta.

2. APROXIMAÇÃO DESCRITIVA DO MAL-ESTAR

Reconhecer a existência de um mal-estar na Igreja não significa ceder à visão apocalíptica das cassandras de plantão nem fazer o jogo dos profetas de desgraças. Mas é indispensável pensá-lo. Porque a percepção do mal-estar e a sua significação não são evidentes nem pacíficas para todos. Se não quisermos projetar nele a amargura inconfessada das nossas insatisfações, medos e desequilíbrios é necessário muito cuidado na leitura dos sintomas e descrição humilde no diagnóstico. Para isso existe um pressuposto básico.

a) Um pressuposto e duas regras de leitura

O cristianismo foi e será sempre a experiência difícil de harmonizar contrários. É o paradoxo da encarnação: ousadia de reconhecer *no homem* Jesus a expressão definitiva *de Deus*. E não só em *termos lógicos*, i.é. afirmar simultaneamente unidas duas realidades que fazem explodir os limites dos conceitos humanos, a "para-doxa" no sentido etimológico. Mas sobretudo em *termos existenciais*. Ou melhor, é por essa experiência única e irrepetível, feita a partir do homem Jesus, que a fé nunca mais pôde descansar na busca de uma linguagem capaz de suportar, com vigor lógico, essa experiência. A experiência precede a razão teológica, mas a razão teológica é indispensável para proteger a originalidade da experiência. Eis o que permitiria uma leitura muito mais apaixonante dessa fascinante aventura intelectual (aparentemente

tão abstrata) que foi a elaboração da linguagem teológica (cristológica e trinitária ao mesmo tempo) dos primeiros séculos cristãos.

Esse paradoxo essencial não poderia estar ausente das *expressões históricas* do cristianismo. Por natureza, o "fato cristão", como tradução na história da experiência cristã, deverá renunciar à pretensão das sínteses definitivas, porque levará sempre em seu "corpo" as marcas do inacabado, do provisório, desse equilíbrio instável que introduz nele o fato de ter que descobrir em cada momento da história a significação e o por que dessa referência normativa ao fato Jesus.

Aqui se encontra, a meu ver, uma primeira chave para interpretar o atual mal-estar cristão. Ele parece um desses momentos de ruptura do equilíbrio instável que nunca faltaram ao cristianismo: separação traumatizante com relação à tradição judaica, primeiro encontro com a cultura helenística, laboriosa e paciente construção dos "christiana tempora" e crise dessa síntese que por muito tempo pareceu definitiva: a cristandade medieval.

Mas há *duas regras* indispensáveis para aplicar esta chave de leitura ao mal-estar atual. Em primeiro lugar é necessário renunciar à tranquilidade do equilíbrio anterior (unidade, consenso, evidência, etc.) que por hipótese, não mais existe. Renúncia dolorosa para quem foi acostumado às certezas absolutas e à solidez inabalável das instituições cristãs. Certeza e solidez que foram transpostas — não sem um certo abuso da linguagem — para expressões que, ainda há pouco, eram moeda corrente de certo linguajar eclesial: a filosofia e a teologia *perenes*, Roma cidade *eterna*, a *intocável* sacralidade da liturgia, para não falar da cristandade como expressão *definitiva* do cristianismo (embora — no dizer do historiador Jean Délumeau — ela tenha muito de uma grande ilusão, "um grande sonho tomado por realidade")².

A segunda exigência prévia é ter bem presente que todo desequilíbrio cristão provém da acentuação única ou exclusiva de um dos aspectos — humano ou divino — do paradoxo cristão. A história não se cansa de confirmá-lo. As heresias não são heresias pelo que *querem* defender, mas pelo que acabam *esquecendo*. Mais de uma vez a verdade cristã esteve inicialmente do lado do que, depois (quando o endurecimento das posições impedisse ver a verdade do "outro"), seria a heresia.

Com estes pressupostos podemos ensaiar uma primeira descrição do atual mal-estar cristão. Serão escolhidos alguns sintomas mais importantes, sabendo muito embora que não são únicos nem pretendem oferecer uma descrição exaustiva.

2 J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris, 1977, p. 41

b) Análise de alguns sintomas

O primeiro aspecto concerne à visibilidade da Igreja, à sua *face institucional*. Existem não poucos indícios de uma crispação sobre esta dimensão. E não só — como seria de esperar — da parte daqueles que aparecem como os “guardiões da instituição”. Paradoxalmente ela se manifesta também nos antípodas, sob a forma de uma leitura senão exclusiva pelo menos prioritariamente sociológica da Igreja. Ambos os caminhos acabam privilegiando a instituição, embora por motivos e com significações diferentes.

No primeiro caso, é a preocupação com a ordem, o bom funcionamento, a administração técnica da instituição. À força de insistir no hierárquico, no jurídico, na autoridade do magistério, na centralização romana, etc., surge inevitável a pergunta: a “exterioridade” assim reforçada pode ser ainda expressão do Espírito que deve vivificar a Igreja?

No segundo caso, à força de submeter a vida e os acontecimentos eclesiais às categorias sócio-políticas de análise (contexto, conjuntura, conflito de interesses, jogo de forças, etc.) é lícito perguntar-se que lugar pode haver ainda dentro da Igreja para outro dinamismo que não o puramente humano da concupiscência pecaminosa de toda instituição (experiência, por outro lado, presente de tantas maneiras na história dessa comunidade “santa e pecadora” que é a Igreja). De que pode ser ainda mediação essa instituição eclesial? Porque é difícil ver onde situar o outro dinamismo e como articulá-lo com esse tipo de análise.

Nos dois casos o resultado é o mesmo: ao acentuar unilateralmente o institucional é difícil evitar uma ruptura no mistério da Igreja. Admitido o divórcio, a separação entre o “aparato eclesiástico” e a comunidade cristã como experiência efetiva de fé resulta inevitável. Duas formas opostas, mas convergentes, do que significa submeter a Igreja à lógica da razão técnico-administrativa.

O segundo aspecto está relacionado com este. É o que poderíamos chamar *privatização do cristianismo*. A experiência cristã se retrai para o domínio do particular, abandonando assim aquilo que Henri de Lubac denominou os “aspectos sociais do dogma”³. Nesse movimento de refluxo para a interioridade, a fé seria vivida como experiência individual (senão individualista), mesmo quando isso acontece no interior de pequenos grupos.

Situação nova que não deixa de ser inquietante. Sobretudo nas

³ H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris, 1983.

sociedades mais desenvolvidas⁴. Mas, contra o que poderiam sugerir uma linguagem e uma prática eclesiais mais comprometidas socialmente, ela é visível também nas nossas sociedades. Principalmente no âmbito moral. É conhecida entre nós a resistência a aceitar como normativa da ação dos cristãos a linguagem da hierarquia sobre as "exigências cristãs" de uma ordem política, social e constitucional.

A rejeição é ainda mais evidente no domínio da moral sexual ou dos valores e direitos considerados inalienáveis da pessoa. Nesse santuário não se admite a interferência de outra palavra a não ser a livre decisão do indivíduo. O magistério eclesial pode multiplicar as suas palavras neste domínio. Nada impede que a prática concreta dos cristãos seja cada vez mais autônoma e distante das orientações oficiais. A Igreja, na sua dimensão hierárquica, não aparece mais como "corpo de sentido", como mediação normativa capaz de inspirar um agir coerente com o evangelho. Igreja sem cristãos, ou para utilizarmos o título da conhecida obra do historiador e filósofo marxista Leszek Kolakowski, sobre os movimentos espirituais do séc. XVII, situação paradoxal de *Cristãos sem Igreja*⁵, viúvos da instituição eclesial. Que poderia ainda dizer o cristianismo para a sociedade, quando é incapaz de falar para os próprios fiéis?

Estes dois aspectos apontam para um *terceiro sintoma* muito claro do mal-estar atual: a *desintegração da linguagem comum*. Perceptível em todos os níveis. A linguagem tradicional não fala mais. Na teologia é uma evidência imediata. A multiplicação e diversificação das linguagens fez em pedaços a dogmática tradicional e só tem paralelo com o que foi a explosão das disciplinas dentro da teologia, sobretudo, a partir do séc. XVIII.

"Nova era da teologia"⁶, intitulava um dos seus livros, alguns anos atrás, o conhecido teólogo francês, Claude Geffré. De fato, entre o desabamento de um "universo" ordenado *teologicamente* e o radical *antropocentrismo* da moderna concepção do mundo se abre uma nova era. E a teologia se faz, por isso mesmo, hesitante, tateante, interrogativa. Não há mais lugar para "Sumas teológicas" porque não existe mais

4 Ver por exemplo D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme?* (Introduction à la sociologie du christianisme occidental), Cerf, Paris, 1986. E numa perspectiva diferente, P. VALADIER, *L'église en procès. Catholicisme et société moderne*, Calman-Levy, Paris, 1987

5 L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église* (La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle), Gallimard, Paris, 1969

6 C. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Cerf, Paris, 1972

uma "visão ordenada do mundo", como para a antiga teologia cristã. A fragmentação do nosso universo cultural é a expressão do domínio da razão operacional. Essa fragmentação explica a proliferação de tantas teologias em genitivo (do mundo, da secularização, da morte de Deus, etc.) que surgiram depois do Vaticano II. Teologias "para-conciliares", como as chamou H. de Lubac⁷. Porque elas são menos expressão da teologia conciliar do que a situação contraditória na qual se encontra a teologia: ter que falar de Deus num universo cultural que banuiu qualquer referência a Deus.

Desprovida de sua linguagem própria, a teologia foi tomada de assalto pelo que H. C. de Lima Vaz denominou "linguagens de empréstimo⁸." Debatendo-se entre a in-significância da antiga linguagem e o silêncio total, a teologia pareceria condenada a ser apenas o *eco* das linguagens que têm audiência no nosso universo sócio-cultural (ciências humanas, sociais, políticas, etc.).

Esta orfandade da linguagem teológica tem inevitavelmente ramificações no agir cristão, e em todas as formas através das quais se traduz e se exprime a experiência da fé. A linguagem litúrgica é um exemplo. Ela oscila entre o hieratismo intimista e anacrônico dos textos oficiais e a vontade de fazer entrar na liturgia o contexto da vida, com todas as conotações ideológicas da realidade social. No primeiro caso, a linguagem da liturgia só pode resultar estranha e distante para um homem de outro universo cultural e social. É lícito perguntar-se, no segundo caso, se a nova linguagem não expressa muito mais a consciência do cristão *como homem do seu século* (que vive depois de Marx e dos "mestres da suspeita") do que propriamente a sua experiência *como cristão*. Porque não é suficiente utilizar uma linguagem mais engajada. É preciso ainda que ela chegue a expressar a *novidade da experiência cristã*. Do contrário seria unicamente a transposição para a liturgia da linguagem da luta quotidiana pela vida.

Mas com isso estamos abordando um novo aspecto, o *quarto sintoma* do mal-estar: a *primazia da práxis* ou a inversão da "mística" tradicional (a substituição da contemplação pela ação). Esta inversão corresponde a um fato cultural: o predomínio da razão técnica, da sua ló-

7 A expressão é válida, mas ela é tomada aqui num sentido diferente do que lhe dá H. de LUBAC, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Communio-Fayard, Paris, 1980, p. 165

8 H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia I. Problemas de fronteira*, Ed. Loyola, São Paulo, 1986, p. 185-189. Ver também M. de CERTEAU, "La parole du croyant dans le langage de l'homme", em: *L'étranger ou l'union dans la différence*, DDB, Paris, 1969, pp. 149-177

gica instrumental. Mas com ela se modifica a visão que o homem tem do mundo. Este deixa de ser uma "ordem" (que pode ser contemplada) para tornar-se "objeto de experimentação", tarefa e desafio para a ação humana. De "contemplativo" o *ver* se torna cada vez mais "operacional"⁹. A conhecida tese XI de Marx sobre Feuerbach soube traduzir com felicidade essa inversão: "os filósofos, até agora, nada mais fizeram do que *interpretar* (teoria, contemplação) o mundo; o importante, porém, é *transformá-lo*".

Traduzida em termos de luta e de compromisso com as grandes "causas" do homem e da sociedade, esta sensibilidade moderna encontraria profundas ressonâncias no cristianismo. Como negar que, pela porta da luta pela justiça e do compromisso com os pobres, uma radicalidade evangélica invadiu a comunidade eclesial, infundindo-lhe um dinamismo e uma vitalidade surpreendentes? Mas isso não nos exime de olhar com realismo para os problemas e desafios que levanta essa nova situação espiritual.

Por um lado, as antigas expressões da "vida espiritual" explodiram em pedaços. Delas só nos restam blocos erráticos. São movimentos, grupos, espiritualidades das mais diversas inspirações que vagam pelo céu da vida eclesial, disputando-se palmo a palmo, novos adeptos que possam ser atraídos para a própria órbita. Sem entrar no mérito dessas propostas, deve-se reconhecer, no mínimo, que são parciais, i.é. que de fato são incapazes de manter a tensa e difícil unidade da experiência cristã. No fundo são excessivamente "espirituais" e pouco "mundanas", enquanto a vida cristã será sempre *vida* (com Espírito) *no mundo*.

Na ascensão da práxis transparece a outra face dessa situação espiritual: o confronto com um mundo que não é mais religioso e menos ainda cristão. Face à desagregação da espiritualidade tradicional, como interpretar essa atração irresistível que exerce a práxis sobre os cristãos? Seria ela a única linguagem capaz de fazer "passar", de forma digna de fé, a experiência cristã? A ação, a luta, o compromisso seriam a única maneira de polarizar as energias do dinamismo cristão?

É toda a antropologia cristã que está em jogo nesta experiência. A primazia da práxis, para ser cristã, tem que medir-se com as antinomias que constituem intrinsecamente a antropologia cristã. Ou de uma maneira mais direta: a experiência concreta e contraditória do homem em todas as suas dimensões. Essa contradição que a tradição teológica

9 Sobre a passagem do "cosmos" como grandeza teológica ao "mundo" (universo científico moderno) como grandeza antropológica e as repercussões que o modelo mecanicista tem na maneira de "olhar" (ver) o mundo, ver H.C. de LIMA VAZ, o.c., pp. 223-240 (especialmente pp. 233-240).

plasmou na fórmula clássica do "simul iustus et peccator" (pecador e santificado ao mesmo tempo) e com a qual nos debatemos dia-a-dia, no nível pessoal e comunitário. Contradição que tem as suas raízes no próprio ser humano (a dualidade sexual, as divisões sociais e raciais, a manipulação religiosa, já conhecidas por Paulo)¹⁰ e marca tão dolorosamente a história.

Que significa para a militância cristã aceitar, com todas as consequências, o modo de ser homem que nos é revelado no homem por antonomásia — primeiro e último — que é Jesus Cristo? Em primeiro lugar é a experiência da graça e do pecado que tem que ser assumida. Esta é a pedra de toque de todas as lutas pela libertação (pessoais e coletivas), de todos os pelagianismos históricos, mesmo dos que se apoiam numa visão "científica" (dialética!) da realidade. Porque a dialética tende, sem dúvida, a superar as contradições, mas gerando, com a mesma necessidade, outras contradições. Eis o trágico realismo da experiência humana: necessidade de lutar contra todas as formas de mal e impossibilidade de extirpá-lo por nós mesmos ("ser cruel naturalmente, e descobrir onde o mal nasce e destruir sua semente", como diz com desespero a canção).

Mas a fé cristã nos diz, em segundo lugar, que o homem não é uma contradição fatal, impossível de ser superada; que ela foi definitivamente resolvida num sentido; que a sua ambígua ambivalência foi levantada. Sem esta experiência da graça como *dom* e como *tarefa* (pessoal e histórica), sem esta experiência do homem como vocação, como tensão entre o que é e o que está chamado a ser, a primazia da práxis não passaria de uma forma moderna de "pelagianismo" que acaba eclipsando a experiência da graça. O que nos salvaria seria a "luta pela justiça", a "opção" pelos pobres, o "compromisso" com a libertação. Pelagianismo das "obras" e das "opções" (quando não das "intenções de opção").

Esta tensão, no nível da espiritualidade, se faz visível em duas maneiras de entender a presença do cristianismo na sociedade. Duas configurações que é possível detectar sem grande esforço na Igreja atual: a *transposição religiosa* e a *transposição sócio-política* do cristianismo. E este seria o *quinto sintoma*.

Trata-se, mais uma vez, da ruptura de um equilíbrio instável. Porque, desde muito cedo, o cristianismo teve que lutar contra o perigo de ser assimilado às outras religiões, sem que talvez o tenha conseguido sempre de maneira convincente. A crise atual — e talvez a grande oportunidade para o cristianismo — é o questionamento dessa "evi-

dência", através das metamorfoses do sagrado e da religião na sociedade moderna. O cristianismo não é uma religião. Pelo menos como as outras. O que nos obriga a perguntar em que se distingue e como se especifica. E desta interrogação teológica não escapa também a nossa religiosidade popular (mesmo depois de ter passado por tão diversas valorações).

Quanto ao aspecto político, não foi só tentação; ele representou um perigo real e constante a partir do momento em que a Igreja foi "reconhecida" pelo Império. A "teologia política" não é uma invenção recente. Sejam quais forem as formas que tenha revestido ao longo da história, ela começou muito cedo, como resultado desse encontro traumatizante entre "mística" e "poder". Em aparência, pois, nada de novo nessas duas transposições, a não ser que elas se apresentam cada vez mais como excludentes. Essa é talvez a raiz profunda do mal-estar e da difícil convivência dessas duas visões do cristianismo.

A *primeira* se afirma como *visibilidade social do religioso*: protege os símbolos e expressões, luta por espaços reconhecidos publicamente, busca e incentiva o "religioso espetacular" (aparições de Nossa Senhora, lugares miraculosos, etc.) e tende a impregnar com essa visão todos os níveis da vida eclesial: teológico, espiritual, pastoral, etc.

A *segunda* transposição, mais própria da América Latina, busca a *encarnação eficaz da experiência cristã no contexto social e político* do continente. As suas raízes estão na aguda percepção da incompatibilidade entre o ser cristão e a injustiça social das nossas sociedades. A origem desta consciência tem que ser buscada muito antes do Concílio. As vicissitudes da Ação Católica universitária (JUC), nos anos 60, são apenas o reflexo da ingente e delicada tarefa que era a transposição da fé em termos de eficácia sócio-política, e a conseqüente busca de mediações (para a análise e para a ação) que permitissem integrar essa "consciência histórica" na consciência cristã¹¹. O Vaticano II, Medellín e Puebla foram outros tantos marcos na evolução dessa consciência que, a partir da década de 70, e por força das duras circunstâncias sócio-políticas do Continente, foi retomada em outras bases com o desenvolvimento das CEBs.

A atual situação eclesial é indissociável da emergência dessa consciência (cuja análise, por outro lado, é muito delicada) e seria incompreensível sem ela. É ainda cedo para afirmar que esse caminho seja im-

11 Ver L. A. GÓMEZ de SOUZA, *A JUC: os estudantes católicos e a política*, Vozes, Petrópolis, 1984; L.G. de Souza LIMA, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil* (Hipótese para uma interpretação), Vozes, Petrópolis, 1979; C. PALÁCIO, "Uma consciência histórica irreversível" (1960-1979: duas décadas de história da Igreja no Brasil), em: *Síntese* nº 17 (1979) 19-40

praticável. Mesmo que seja polêmico e, para muitos, difícil de ser assimilado. Por isso mesmo exige constantes discernimentos.

Outros aspectos do mal-estar poderiam ser ainda lembrados. Mas os sintomas apresentados são suficientes para o que se pretendia: uma primeira aproximação descritiva do fenômeno.

c) Conclusão provisória

Ao observador, estes e outros sintomas aparecem, em primeiro lugar, como "membra disiecta" — verdades arrancadas — de uma totalidade. São acentuações, quase sempre unilaterais, de algum aspecto do paradoxo cristão. Não se trata de optar por um ou outro desses aspectos, conforme os gostos pessoais. Para compreender os desafios que cada um a seu modo coloca, é necessário descobrir o que provocou o desequilíbrio e acolher a verdade defendida pelo "outro", como parte integrante — e em geral ausente — da própria verdade.

Em segundo lugar, a diversidade contraditória dos sintomas explica melhor a existência do mal-estar, mas coloca um delicado problema: por quanto tempo poderá ser mantida essa tensão explosiva sem detrimento do ser cristão? Como "administrar" essa diversidade? Pode ela ser ordenada de alguma forma? Ou a única maneira de sair do impasse seria a supressão pura e simples do "outro"? Não se pode negar que esta seja uma tentação cada vez mais freqüente na Igreja. Mas além de não ser cristã, é impraticável. Outra coisa é saber se já é chegado o tempo das sínteses ou se é necessário continuar pacientemente ainda na espera das sínteses da própria história. As grandes mutações históricas do cristianismo exigiram séculos para concretizar-se. Eis a desconfortável situação à qual somos devolvidos como cristãos. É nesse nível que se coloca o problema da identidade.

3. À PROCURA DE UM DIAGNÓSTICO

Os diagnósticos sobre o mal-estar são divergentes mas todos passam, de alguma maneira, pelo Vaticano II. O *primeiro diagnóstico* se detém na tensão manifesta entre grupos ou tendências dentro da Igreja. É difícil dizer se esta leitura representa um diagnóstico ou se é ainda um sintoma do mal-estar. Em todo caso permanece no nível das percepções imediatas. Porque a existência de tensões é evidente. Descrivê-las como luta entre "conservadores" e "progressistas", ou, na sua versão mais política, como disputa entre "direita" e "esquerda", se revela insuficiente e sem grande utilidade para compreender o que se oculta por trás dessa tensão. Que exista o jogo político, também na Igreja (e não dos melhores), é um fato incontestável. Que essa "política" seja suficiente para explicar a situação atual do cristianismo é outra coisa.

É verdade que essa polarização de posições esteve presente ao longo do Concílio na difícil convivência entre a chamada "minoría conciliar" (que finalmente decidiria os rumos do Concílio) e a "maioría" (conservadora) que o tinha preparado. Mas elas representavam duas atitudes de fundo, duas concepções globais do cristianismo e da sua relação com o "mundo moderno". Essas categorias podem ser cómodas para descrever o "funcionamento" dos grupos, mas elas nos deixam desarmados no limiar da verdadeira questão.

O *segundo diagnóstico* vai direto ao problema. E é implacável. O cristianismo atual estaria em descontinuidade com o verdadeiro cristianismo. Uma ruptura, mais ainda, uma verdadeira *mudação genética* ter-se-ia operado na passagem da cristandade para o "mundo moderno". Não se trata mais de um cristianismo outro mas de outro cristianismo. Evolução, adaptações, "aggiornamento", seriam apenas eufemismos para ocultar essa realidade cruel.

Esta interpretação encontra a sua versão extrema no "caso Lefèbvre". Mas é evidente que ela tem ramificações e desperta simpatias por toda parte. O raciocínio deste diagnóstico é simples. A descontinuidade, inscrita nos genes do "cristianismo moderno", tinha que se traduzir inevitavelmente no seu patrimônio hereditário: o Concílio Vaticano II. Eis por que a "recepção" do Concílio é simplesmente impossível. A partir destas premissas, o desenlace — trágico, mas previsível — só podia ser o cisma. Se estamos diante de *outra* Igreja, se a fé é *outra* e *outra* a tradição, a única maneira de salvar-se nesse naufrágio universal do cristianismo era "pular fora" da barca (que não mais seria a de Pedro). Antes, porém, Lefèbvre tinha pulado fora do "mundo moderno", numa fuga alucinada para atrás, para um passado irre recuperável porque inexistente¹².

Mais sutil, embora não menos radical, é a interpretação da situação do cristianismo na América Latina, feita pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. Segundo a *Instrução sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação"* (VI, 9) estaria se gestando entre nós uma nova interpretação do cristianismo que atinge simultaneamente o conteúdo da fé e a concepção da existência cristã. Interpretação que se afastaria gravemente da fé da Igreja. Ou seja, uma clara *situação de ruptura com a tradição*.

Esse juízo tão severo foi analisado e discutido com detalhe em outro lugar¹³. Ele nos introduz a um terceiro diagnóstico. Com efeito,

12 É o que parece confirmar a penetrante radiografia do integrismo estabelecida com grande lucidez pelo historiador R. RÉMOND, "L'intégrisme catholique. Portrait intellectuel", em: *Études* (janvier 1989) 95-105.

13 C. PALÁCIO, "A Igreja da América Latina, a Teologia da Libertação e a Instrução do Vaticano: um discernimento", em: *Persp. Teol.* 17 (1985) 293-323

a experiência da Igreja na América Latina quer ser uma resposta positiva ao mal-estar cristão. Resposta ousada e radical. Mas em continuidade com a tradição. De fato, Medellín e Puebla foram um exemplo do que podia ser uma "recepção" fiel e criativa do Vaticano II. Mas resposta "contestada" — e a Instrução é apenas um dos indícios — porque ela mesma "contesta".

De fato, o cristianismo latino-americano aceitou decididamente o desafio de traduzir a experiência da fé na linguagem de uma razão secularizada — no caso a razão sócio-política — e de vivê-la não só dentro de uma sociedade estruturada em classes, mas a partir de um lugar social (a opção pelos pobres) atravessado por todos os conflitos ideológicos inerentes a essa razão sócio-política. Ao mesmo tempo, na medida em que se trata de uma *opção evangélica*, a experiência de fé deve introduzir no tecido social uma crítica radical da lógica da razão política. A radicalidade da conversão ao evangelho se torna o critério definitivo que julga as divisões sociais, desmascara as ideologias e desidolatra a política.

Este é o desafio enfrentado pela Igreja na América Latina e a fonte profunda das tensões. É inegável a vitalidade que despertou em todo o corpo eclesial a radicalidade evangélica desta opção. Mais difícil é saber se o que há de novo e de original nessa experiência encontrou já uma expressão *teórica* adequada, i. é. propriamente *teo-lógica*, vale dizer, que corresponda à lógica da fé cristã. Talvez seja essa a razão mais profunda do desconcerto que produzem ainda esta experiência e a teologia que a interpreta. É preciso que a *práxis* sócio-política dos cristãos se alimente de uma *teoria* capaz de dar razão do paradoxo cristão. Do contrário estará vivendo de teorias "emprestadas". Só quando o que há de novo e original nessa maneira de *viver a fé* se tornar *matriz conceitual* de uma *nova linguagem* é que irão sendo reabsorvidas as tensões que se manifestam ainda no campo teológico, litúrgico, espiritual e pastoral. Porque todas elas são dimensões da *linguagem*, i. é. expressões nas quais se traduz e se celebra essa maneira original de *existir na fé*.

Um *quarto diagnóstico* do mal-estar foi-se manifestando nos últimos anos a propósito da interpretação do Concílio e tomou corpo, finalmente, no Sínodo extraordinário de 1985. A sua convocação despertou — não sem razão — temores e apreensões. Depois de 25 anos ressurgiam, com agressividade, as velhas questões da interpretação. Essa luta pela "verdadeira" interpretação, pelo "espírito" do Concílio, não se explica só pelas dificuldades inerentes à assimilação do "novo" que — como mostra a história da Igreja — sucederam sempre à realização dos grandes Concílios. Por trás dessa luta mal podia ocultar-se um certo desencanto. As dificuldades do tempo pós-conciliar começavam a ser atribuídas ao próprio Concílio. O que estava sendo posto em questão não era só a *interpretação* mas a *significação* mesma do Concílio como acon-

tecimento histórico e eclesial.

Por um lado não se podia rejeitar o Concílio. Por outro lado, admitido o diagnóstico de que o mal-estar devia ser atribuído ao Concílio, só restava uma solução: de-limitar o mais possível as interpretações para reduzir ao máximo a margem de ambigüidade. A tentação da "letra" aparecia como a barreira indispensável para as interpretações consideradas arbitrárias. Abertura ao mundo sim, "ma non troppo". Por um desses paradoxos que a vida nos reserva, o "espírito" do Concílio estaria definitivamente encerrado na sua "letra". Só que a letra mesma do Concílio é plural e contraditória. Para sair deste impasse é preciso re-situar o Concílio dentro do movimento que o precedeu e na evolução posterior do mundo e da sociedade. Qual é o lugar e o destino do cristianismo nessa sociedade?

A partir de uma sociedade muito particular como a francesa, é esse destino que nos oferece, com lucidez e sem complacência, M. de Certeau, num livro cujo título só fala por si mesmo: "o cristianismo feito em pedaços"¹⁴. Este será o *quinto e último diagnóstico* a ser considerado. De que se trata? Resumindo temerariamente a tese do autor, que passa por análises sinuosas, difíceis e radicais, poderíamos dizer: uma "figura histórica" do cristianismo está desaparecendo. Os indícios não faltam: os valores cristãos, perdida a referência à fé do grupo que lhes dava sentido, se tornam fragmentos da cultura comum; o discurso cristão, desvinculado das referências institucionais explode e se esvazia; as práticas dos cristãos se distanciam cada vez mais do sentido normativo mediatizado pela Igreja.

Nessas condições, o cristianismo seria ainda reconhecível, identificável historicamente? Onde falar e agir como crente, quando as referências ao "corpo eclesial" como lugar de sentido parecem estar desaparecendo irremediavelmente? M. de Certeau aponta para uma nova relação com a tradição evangélica que, por hipótese, não passaria mais pela mediação eclesial. Ao cristão só restaria, para superar esse vazio, uma relação *formal* com a tradição evangélica. Continuar ainda dentro da "história eficaz do evangelho" significaria buscar nele a inspiração para as decisões *pessoais* que iriam suscitando "sentidos parciais" na história. É o que M. de Certeau chama a criação de "práticas significantes", que seriam a inscrição na linguagem secular (social, política, científica, etc.), do sentido encontrado no evangelho. O cristianismo teria emergi-

¹⁴ Trata-se do debate entre M. de Certeau e J. M. Domenach, nos estudos da rádio difusão francesa, em 1973, posteriormente publicado como livro, com uma conclusão escrita por cada um dos autores: *Le christianisme éclaté*, Seuil, Paris, 1974

do na história para nela mergulhar de novo e diluir-se no oceano das outras práticas e linguagens humanas. "Como uma gota d'água no mar", conclui o texto.

Não é este o momento de discutir esta interpretação. Ela foi lembrada porque, pela sua radicalidade e honestidade, explícita, de maneira brutal, o que se insinuava timidamente nos outros diagnósticos. A verdadeira causa do mal-estar cristão não é o Concílio mas essa difícil relação com um "mundo" e uma "cultura" que, marcados embora pelo cristianismo, não se consideram mais cristãos. O Concílio é apenas um "episódio" dessa surpreendente evolução. Perder-se em questões de *interpretação* é fugir ao verdadeiro problema. O que está em jogo é a *significação* do Vaticano II como momento privilegiado, mas transitório, dessa agitada história das relações entre cristianismo e mundo moderno.

4. O CONCÍLIO VATICANO II: NEM PRINCÍPIO NEM FIM

a) Uma hipótese de leitura

A hipótese a ser verificada poderia ser formulada assim: o Concílio não foi — apesar do otimismo dos primeiros tempos — a reconciliação da Igreja com o "mundo moderno". Mais ainda, não podia sê-lo. Porque o "mundo moderno" não era mais aquele com o qual a Igreja conciliar pensava dialogar. O Concílio, pois, seria um "lugar de passagem", testemunha admirada do deslocamento profundo de uma problemática que continuava sem solução: como viver e dizer a fé no mundo de hoje?

A discussão para saber se ele é ou não responsável pelo mal-estar atual é insolúvel porque está mal colocada. E sobretudo porque confunde sintomas com causas. Não parece que disso se tenham apercebido os que se debateram desesperadamente — e o símbolo é o Sínodo de 85 — para resgatar "a" interpretação do Concílio. Se essa hipótese for verdadeira, as marcas dessa situação deverão ter ficado inscritas nos próprios textos conciliares. É o que se trata de verificar aqui.

O Concílio foi o estuário no qual desembocaram as mais desencontradas tendências teológicas. Tornou-se quase um lugar comum falar das "duas ecclesiologias" do Vaticano II como de duas perspectivas que não chegaram a encontrar uma síntese nos textos conciliares¹⁵. E essa justaposição não se limita à ecclesiologia. Não seria impróprio falar, igualmente, de "duas teologias da revelação" ou de "duas concepções da missão da Igreja no mundo". Todos os textos conciliares

15 A. ACERBI, *Due ecclesiologie* (Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"), EDB, Bologna, 1975.

estão atravessados por essa tensão. Ela manifesta apenas a pugna entre duas maneiras opostas de conceber a presença da Igreja no mundo.

b) O cristianismo entre dois mundos

Os sobressaltos periódicos que escandiram esse lento despertar da Igreja face ao "mundo moderno" far-nos-iam remontar, pelo menos, à chamada "crise modernista" (ela mesma reflexo de perturbações cujas raízes eram mais antigas). O nome mesmo revela onde se situava o mal-estar. "Moderno" era tudo o que começava a ameaçar a tranquilidade da civilização cristã tradicional, cuja expressão exemplar era a mítica cristandade medieval.

Desde o grito de E. Mounier com o seu *Feu la chrétienté*¹⁶ até *Le christianisme éclaté* de M. de Certeau e J. M. Domenach¹⁷ (não por acaso herdeiro do pensamento de E. Mounier), passando pelo clássico de W. H. Van de Pol *O fim do cristianismo convencional*¹⁸, o diagnóstico era cada vez mais claro: o cristianismo começava a navegar desamparado "entre dois mundos": um que caminhava para o ocaso (o chamado "mundo cristão") e outro que lhe resultava radicalmente estranho (e que passou a ser denominado "mundo moderno").

As relações da Igreja com esse "novo" mundo foram muito tumultuadas. De ambos os lados existem sinais do velho conflito freudiano, nunca resolvido, das dependências: chame-se ele reconhecimento do filho, revolta contra o pai, ou assassinio do pai. De fato, o "mundo moderno" seria incompreensível sem uma certa relação de dependência (mais do que a simples procedência histórica) com relação ao cristianismo. A cultura cristã foi a matriz de muitos dos seus valores. Mas hoje essas raízes se diluem cada vez mais no substrato cultural do ocidente. Terá sido o mundo moderno a grande parábola dessa morte do pai (o cristianismo) para que o filho (o mundo moderno) se afirme plenamente na sua humanidade?

Hoje é cada vez mais evidente a descontinuidade. Os traços dessa ruptura podem ser encontrados já a partir do séc. XVII e irão acentuando-se à medida que a sociedade se *autolegitime* em todas as suas dimensões, sem qualquer referência a um sagrado fundante. Processo de "secularização", cuja lógica profunda se revela hoje como radicalmente contrária aos pressupostos de um "mundo cristão". Neste "mundo mundano" (valha a tautologia!) não parece haver mais lugar para uma

16 E. MOUNIER, *Feu la chrétienté*, Seuil, Paris, 1950.

17 Cf. supra, nota 14.

18 W. H. VAN DE POL, *O fim do cristianismo convencional*, Herder, São Paulo, 1969.

configuração das expressões sócio-culturais do homem a partir de uma referência constitutiva à religião. Mesmo na forma mitigada de uma "neocristandade". A lógica do "mundo moderno" é rigorosamente profana, i.é. vontade decidida de realizar-se e de interpretar-se *antes* do sagrado, *dentro* dos limites do tempo histórico (saeculum)¹⁹.

Não parece que essa lógica tenha sido compreendida nem pelo otimismo prematuro das chamadas "teologias da secularização" nem pela teimosia com que vários dos "movimentos" atualmente em voga na Igreja insistem em restabelecer de maneira sutil uma visibilidade sócio-cultural da fé, mediatizada pela instituição eclesial. Embora assumindo a forma da racionalidade e da linguagem "modernas", esses movimentos continuam trabalhando com os mesmos pressupostos da antiga "visão cristã" do mundo.

c) A situação do Concílio

O Vaticano II representa, sem lugar a dúvidas, um marco decisivo na tomada de consciência dessa problemática por parte da Igreja. Momento de aproximação (que supunha um distanciamento prévio) do "mundo moderno". E também de abertura, porque durante mais de um século, na esteira da *Quanta cura* e do *Syllabus* de Pio IX, a condenação fora a atitude dominante na Igreja face ao mundo moderno. O Concílio representou a inversão dessa tendência, iniciando um movimento (provisório?) de aproximação.

Essa vontade de reconciliação resultou, por sua vez, numa fantástica renovação teológica da qual são testemunho as três grandes constituições dogmáticas: sobre a liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), a Igreja (*Lumen Gentium*) e a revelação divina (*Dei Verbum*). A renovação da perspectiva teológica tornou possível a eclosão de uma nova auto-compreensão da Igreja no seu *mistério* e na sua *missão*. Ao formidável trabalho de "aggiornamento" *interno* respondia a abertura ao *mundo* como missão: duas faces da mesma e indivisível consciência da Igreja conciliar.

Como explicar que, vinte anos depois, essa excepcional concentração da consciência eclesial que foi o Concílio, seja contestada no seu *espírito*, em nome de uma *letra* que tem todos os visos de uma restauração²⁰? Seria muito fácil apelar para os desmandos na interpretação e

19 H. C. de LIMA VAZ, "Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)", em: *Síntese* nº 42 (1988) 27-47 (espec. 28-43).

20 Vale a pena lembrar o severo juízo que alguém tão pouco suspeito como H. U. von Balthasar faz sobre o recurso literal à Tradição, que acaba matando o Espírito e tornando impossível o diálogo na Igreja: *L'Heure de l'Église*, Communio-Fayard, Paris, 1986, pp. 114-116.

na aplicação do Concílio. As razões são muito mais sérias e profundas do que as apontadas no diagnóstico que foi o Sínodo extraordinário de 85. Elas são, por um lado, teológicas. E giram, ao mesmo tempo, em torno da interpretação do mundo, da sua evolução e da sua relação com a Igreja. Nada de estranho, pois, que o campo no qual se decidirá a batalha pelo "espírito" do Concílio seja, também agora, a maneira de entender a "Igreja" e o "mundo". São as duas falhas de que se ressentia a consciência eclesial tal como chegou a ser formulada no Vaticano II.

Teologicamente essa falha se manifesta no *caráter extrínseco da relação Igreja-mundo*. Ela ficou inscrita na distância que separa cronologicamente a *Lumen Gentium* (21.11.1964) e a *Gaudium et Spes* (07.12.1965). Como foi possível definir o mistério da Igreja *em si*, sem que entrasse nessa autocompreensão a relação com o mundo como missão? Grave falha teológica que em nada diminui a importância da "virada eclesiológica" que é o Vaticano II. Mas falha teológica que nem mesmo o otimismo e a abertura inéditos da *Gaudium et Spes* seriam capazes de corrigir. Esse "extrinsecismo" se fará sentir numa concepção de Igreja tentada pelo gueto e pelo fechamento sobre si mesma. Mas esse problema exigiria repensar de maneira articulada a teologia da Igreja e a teologia do mundo a partir de uma teologia da *revelação* coerente com a encarnação. Não é em vão que estas foram as constituições que mais resistência suscitaram (e ainda suscitam) em muitos setores da Igreja.

A segunda razão da atual perplexidade eclesial com relação à significação do Vaticano II reside no que poderíamos chamar a sua *percepção do mundo*. É como se, de repente, a Igreja caísse na conta que o mundo com o qual *de fato* ela está às voltas é outro, e muito diferente, do "mundo moderno" com o qual ela *imaginou* entrar em diálogo. Também aqui houve um profundo deslocamento. É o abismo que separa o mundo atual, tal como ele se apresenta de fato ("pós-moderno", dizem alguns), do não tão distante mais já envelhecido "mundo moderno". Tal foi a vertiginosa aceleração das mudanças.

Para o Concílio o "mundo moderno" era ainda o mundo saído da *cristandade* e passível, por isso mesmo, de ser *cristianizado*, i.é., reconduzido às suas raízes cristãs, à visão cristã do mundo. A distância que visivelmente se criara com relação à Igreja podia ser superada. Uma palavra resume o novo espírito da Igreja: diálogo. A Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje (*Gaudium et Spes*) é a sua mais lídima expressão. Ela não pecou por excesso de otimismo, como alguns gostariam de dizer hoje para dar razão da inexplicável crise pós-conciliar. Simplesmente foi vítima da "consciência possível" que era a sua naquele momento. Os pressupostos implícitos do diálogo — que a *Gau-*

dium et Spes situa no terreno comum do "humano" — revelam precisamente o estranhamento da Igreja com relação ao mundo real. Ela continuava pensando-se como uma grandeza equiparável ao "mundo", colaborando para que ele fosse configurado pelos valores cristãos²¹.

Os pressupostos da sociedade, porém, eram outros. O homem moderno, depois de ter expulso da sua visão do mundo a referência a qualquer sagrado fundante, ocupou a totalidade do espaço disponível (social e culturalmente) para organizá-lo segundo critérios e valores "seculares", i.e., cujo sentido se encerra dentro do "saeculum". A rigor não há um espaço comum que possa ser disputado nem sequer partilhado. Nem mesmo o espaço humano. Porque depois das teologias da "morte de Deus", o homem moderno já começava a anunciar a "morte do homem²²." Eis o deslocamento que não podia ser percebido ainda na época do Concílio e que, no entanto, é suficiente para explicar a crise pós-conciliar.

d) Uma vítima expiatória: o pós-Concílio

A Igreja não teve tempo de saborear os resultados daquele efêmero diálogo com o "mundo" e já se viu submergida pela incomensurável problemática de *outro* mundo que lhe resultava ainda mais estranho. É um erro de perspectiva atribuir a culpa desta situação ao Vaticano II ou às dificuldades da sua assimilação e implantação. O que veio à tona no tempo pós-conciliar, o que se revelou com uma força surpreendente, mesmo para os artífices do Concílio, foi a *lógica* que preside à evolução do mundo moderno: lógica pro-fana, a-téia, secular. A religião, o sagrado, constituem o último bastião a ser tomado de assalto por essa avalanche da modernidade, depois de ter arrastado na sua passagem as raízes mesmas do comportamento tradicional (valores, mentalidades, costumes, etc.). Como poderia a consciência cristã escapar à comoção provocada por esta expulsão do religioso para a periferia dos centros decisórios e organizadores da sociedade? Este fenômeno só se teria tornado visível e avassalador, segundo a cronologia estabelecida por Arno Mayer, precisamente nos últimos 25 anos²³.

Diante desta situação aparece toda a precariedade de não poucas tentativas feitas para interpretar e enfrentar o mal-estar cristão. Inclu-

21 H. C. de LIMA VAZ, o.c., pp. 141-150

22 M. FOUCAULT, *Les mots et les choses* (Une archéologie des sciences humaines), Gallimard, Paris, 1966, pp. 393-398.

23 A. MAYER, *La persistance de l'Ancien Régime* (L'Europe de 1948 à la Grande Guerre), Flammarion, Paris, 1983, pp. 11-22 onde o A. apresenta a tese.

sive a que transparece no Sínodo extraordinário de 1985. Ela se revela insuficiente no diagnóstico das causas e na proposta de soluções. Chama a atenção, em primeiro lugar, a naturalidade com que são misturadas causas de natureza tão diferente e de valor tão desigual como a falta de meios e pessoas (para pôr em prática o Concílio?); o consumismo, a insensibilidade espiritual e a hostilidade do mundo moderno; e a leitura incompleta e seletiva do Vaticano II, sem que em nenhum momento se levante a suspeita de que possam existir outras explicações mais radicais²⁴.

Por isso não podiam satisfazer as soluções propostas. Reafirmar o valor do Concílio, promover o seu conhecimento integral e uma assimilação mais profunda do mesmo é um propósito louvável que nos deixa, porém, no limiar do verdadeiro problema: a busca de uma unanimidade na interpretação do Vaticano II e do mal-estar eclesial. Tal unanimidade não poderá ser atingida a partir dos textos (da letra) do Concílio. Pela simples razão de que a "letra" do Concílio é plural: resultado da coexistência de teologias irreconciliáveis entre si e que não foram articuladas numa síntese superior. Em certo sentido o Concílio permanecerá marcado para sempre pela ambigüidade de toda fórmula de compromisso. Ambigüidade que aumenta quando se quer recorrer à letra para dirimi-la.

Essa é a fraqueza do "recentramento conciliar" proposto pelo Sínodo e a razão pela qual está condenado a ficar inoperante. Mesmo e sobretudo na fórmula sonhada do "catecismo (conciliar) universal". Tal tentativa pressuporia uma "visão do mundo" homogênea e a sua tradução numa síntese filosófico-teológica única e universal. Foi o caso do Concílio de Trento e da renovação eclesial a partir do modelo imposto pelo Tridentino. E em certo sentido ainda a situação do Vaticano I. Mas não é a nossa. Eis por que qualquer tentativa de buscar a unanimidade a partir do *texto* do Vaticano II só seria possível reduzindo-o ao *já conhecido*, i.é., uma re-leitura do Vaticano II *a partir de Trento e do Vaticano I*. Por essa razão, a tentativa do "recentramento" despertou logo a suspeita de "restauração"²⁵. Sutil e refinada, mas, afinal, "restauração".

Se tal é a nossa situação, é possível e útil referir-se ainda ao Concílio? Sim, desde que busquemos não a "letra" mas o "espírito", não só a sua interpretação mas sobretudo a sua *significação*. Tarefa delicada

24 Ver a "Relatio finalis" do Sínodo em: *SEDOC* (março 1986) col. 828-846.

25 Cf. G. ZIZOLA, *La restaurazione di Papa Wojtyla*, Laterza, Roma-Bari, 1985. E também V. MESSORI, *A fé em crise? O Cardeal Ratzinger se interroga*, EPU, São Paulo, 1985

senão pretenciosa. Quem ousaria possuir o "espírito" do Concílio quando a sua "letra" resulta tão atormentada? Mas, se o Vaticano II é significativo sobretudo como momento histórico da consciência eclesial, a tentativa não deveria ser impossível.

É inegável que o Concílio quis abrir caminhos *novos* à consciência eclesial na *totalidade* dos seus aspectos, tornando-a sensível aos desafios do mundo moderno, ao mesmo tempo que a fazia retornar às suas fontes mais genuínas. Este movimento simultâneo de abertura ao novo e de volta às fontes é um dos traços indelévels do "espírito" do Concílio. Qualquer recuo nesse difícil equilíbrio só poderá ter um efeito paralisante e destrutor.

Por outro lado, como "lugar de passagem", o Concílio foi uma etapa na evolução de uma consciência eclesial que *continua desenvolvendo-se*. É lícito, portanto, falar de um *dinamismo* do Concílio. O critério da fidelidade deverá consistir na *prolongação* da obra conciliar. Só será "ortodoxa" a interpretação do Concílio que levar ao *aprofundamento doutrinal* dos problemas que ele não pôde nem poderia ter resolvido, por não ser nem princípio nem fim. A fidelidade ao Concílio nos devolve, pois, à responsabilidade da reflexão teológica em cada momento histórico. Diante de um mal-estar que não pode ser minimizado, a referência ao Vaticano II se nos apresenta antes como um desafio do que como um refúgio seguro. Onde encontrar elementos para a reconstituição da identidade cristã?

5. A MODO DE CONCLUSÃO: QUE IDENTIDADE?

Caracterizar o "momento crítico" do cristianismo atual como momento de *ruptura* é insinuar por onde deve começar a reconstituição da identidade. O paradoxo cristão oferecer-nos-á ainda alguns critérios dessa busca. É o que nos resta a fazer a modo de conclusão.

a) "Momento crítico" do cristianismo atual

Uma "figura histórica" do cristianismo parece estar chegando ao fim. Ela se caracterizou, entre outras coisas, pela profunda coerência entre a) a fundamentação filosófico-teológica da sua "visão do mundo", b) a sua expressão em práticas significativas (espirituais, litúrgicas, éticas, sociais, etc.) e c) as traduções sócio-culturais e institucionais dessa experiência. É esse conjunto harmônico que dava ao cristianismo a sua fisionomia particular e a sua presença eficaz na história e na sociedade. O "fato cristão" podia ser reconhecido e identificado; a experiência cristã de Deus tinha um "corpo" constituído, se "encarnava" em todas as dimensões do "corpo social" como lugar referencial de sentido. Ora, é essa coerência que se desfaz, essa síntese que se desagre-

ga diante dos nossos olhos, essa visibilidade que se eclipsa.

Como negar que nos encontramos diante de uma ruptura *histórica*? Ruptura cujas conseqüências *teológicas* ainda não foram suficientemente assimiladas: inculturação, pluralismo de fato, unidade da fé, comunhão, papel do Bispo de Roma, etc. Problemática mais *interna* da vida da Igreja. Só ela justificaria falar em "momento crítico". Mas a esse panorama intra-ecclesial vem juntar-se a incômoda situação de um cristianismo literalmente des-locado na sociedade moderna. De uma dupla maneira. No mundo ocidental, em primeiro lugar. Mas na medida em que — por origem e por destino — o cristianismo se identificou com a cultura ocidental, essa crise repercute no diálogo do cristianismo com as culturas não-ocidentais. É a delicada questão da "essência" do cristianismo ou do específico cristão. Questão prévia a toda e qualquer in-culturação.

Assim, ao desafio de como *falar* (anúncio da Palavra) e *viver a fé* nas estruturas de um mundo secularizado, responde o mesmo desafio da proclamação da Palavra e da sua aceitação nas estruturas de outras culturas. Por ambos os lados o cristianismo estaria sendo obrigado a passar por uma "kénosis histórica" da palavra (o silêncio de não saber falar) e da visibilidade (o reconhecimento sociológico). Situação suficiente para explicar o caráter problemático da identidade.

A crise não se resolverá pela crispação unilateral e obsessiva sobre uma "ortodoxia" intransigente (identidade puramente teórica). Nem pela afirmação do cristianismo como estrutura "quantificável" (ou, para usarmos a linguagem da "razão técnica", de um cristianismo burocratizado). Tendência perceptível na crescente exaltação da autoridade na Igreja, na centralização burocrática e no predomínio do administrativo, etc. Tendência desconcertante, por outro lado, porque se sobrepõe e contradiz o movimento de "universalidade *efetiva*" (com a emergência das Igrejas particulares e a encarnação da fé em outras culturas) desencadeado pelo Vaticano II. Momento crítico que exige a coragem de novas sínteses. Com que critérios?

b) O paradoxo cristão como paradigma

A referência primeira — e à qual deveremos voltar sempre — é o paradoxo cristão. A fé cristã não recua diante da identificação pessoal de Deus (Logos e sentido absoluto) com a fragilidade ameaçada de uma vida de homem ("O Logos se fez carne": Jo 1,14). Essa união de contrários introduz uma *tensão* que é *constitutiva* de toda existência — comunitária e pessoal — em Cristo. As conseqüências são enormes para a maneira de entender a identidade.

Em primeiro lugar, a identidade não pode ser de-finida a priori, de maneira abstrata e dedutiva, de uma vez para sempre. Pela simples razão que não há uma "essência" do cristianismo fora da sua concreta

"existência histórica". O cristianismo só existe encarnado; é um "acontecimento" antes de ser "conceito". E, por isso, incompatível com qualquer forma de *idealismo*, chame-se ela "ortodoxia" ou "gnose" (sob todas as suas formas possíveis).

Este aspecto inicial da identidade coloca dois problemas difíceis. O primeiro é o das relações teoria-práxis no cristianismo. Uma de cujas manifestações é o conhecido divórcio entre fé e vida. A experiência mostra à saciedade a contradição entre o *confessar-se* cristão (confissão formal e abstrata) e uma *prática* (individual e social) que nega a verdade do *ser* cristão. Mas há outra manifestação da mesma ruptura. No momento em que se eclipsa o *sentido* da presença eficaz do cristianismo na história é compreensível que se busquem outras justificações para a participação dos cristãos nas grandes lutas atuais. Mas esse divórcio é insustentável. Ou a *práxis* cristã encontra a sua justificação específica na elaboração *teórica* do paradoxo cristão ou ela deixará de ser significativa como cristã.

O segundo problema é também de grande atualidade e concerne a encarnação do cristianismo em outras culturas (não ocidentais). Problema decisivo, no momento em que a Igreja tem a possibilidade real de deixar de ser européia-ocidental para se tornar efetivamente universal e por isso particular, i.é., encarnada de fato nas grandes culturas. Mas problema delicado que exigiria esclarecer a fundo o que significa *teologicamente* essa longa identificação do cristianismo com a cultura ocidental. Identificação histórica fora da qual não se pode encontrar a "essência" do cristianismo. Porque essa é a forma através da qual ele foi anunciado e chegou até nós.

É verdade que a "essência" do cristianismo não se esgotou nessa forma de "existência histórica", mas, se não quisermos cair no docetismo, se a encarnação da fé é mais do que o revestimento superficial de formas perecíveis e descartáveis, a passagem do cristianismo para outras culturas exige o confronto com o chamado *cristianismo ocidental*. O que é "cultural" e o que é "essência" cristã no modo como o cristianismo articulou a sua "palavra" na história? Aqui aparece mais uma vez o paradoxo cristão: o cristianismo tomou corpo numa cultura *particular* sem renunciar a tornar-se *universal*. A questão permanece, mesmo relativizando e sendo conscientes da particularidade dessa cultura. A distinção entre "essência" e "existência" — a velha escolástica que o diga — é uma operação melindrosa. Em todo caso é lícito perguntar-se se muitas formas de pensar e de realizar a in-culturação não acabam caindo na armadilha de um "idealismo gnóstico", ao fazerem da "essência" cristã algo que pode ser tão facilmente transplantado. Sem as suas raízes originais, a fé poderá ainda enraizar-se em outras culturas?

O segundo aspecto da identidade é a sua *intrínseca e radical refe-*

rência à história. Pela necessidade imperiosa de confrontar-se uma e outra vez com o "fato" Jesus e pela impossibilidade de compreender-se fora do "fato cristão". Vale dizer: o *presente* no qual a fé cristã deve encarnar-se seria incompreensível sem o seu *passado* e sem a sua responsabilidade pelo *futuro*. A identidade cristã pode e deve ser buscada, construída, conquistada na história. Por isso ela se faz essencialmente interrogativa, i.é., se gesta a partir das perguntas e dos questionamentos que lhe vêm do *contexto* dentro do qual está *situada*.

E, no entanto, a reconstituição da identidade nunca poderá ser um começo absoluto. Existe o que M. de Certeau denominou a "identidade *anterior*²⁶", i.é., o "corpo histórico" no qual se encarnou a experiência cristã (textos, modos de pensar, estilos de vida, expressões sócio-culturais, etc.). É a alteridade do passado que nos precede, marca o nosso presente e condiciona as nossas opções atuais. A *tradição*, numa palavra. Por que envergonhar-se desta dimensão da identidade cristã quando, sem nenhum constrangimento, estamos recorrendo a tantas ciências que — da sociologia à psicanálise — estão aí para desenterrar o passado e nos lembrar o quanto ele estrutura o presente?

Por isso o confronto com a tradição não é simples repetição do passado. A distância que torna possível o confronto é o lugar onde surge o diferente, o novo, as exigências e os riscos da nossa atualidade. Porque nem tudo é igualmente possível em nome do evangelho. Critério negativo, é verdade, mas que permite descobrir o que hoje seria *incompatível* com uma autêntica fidelidade ao evangelho, mesmo dentro de uma fidelidade material à tradição. Afinal, a tradição não é um "depósito" neutro do qual é possível tirar tudo (coisas "novas e velhas", como diz o evangelho; sobretudo "velhas", diríamos nós). Existem nela — e isso só pode ser visto no confronto — possibilidades que ficaram sem explorar. E que a nossa atualidade deve resgatar na sua leitura do passado. São essas possibilidades inéditas que abrem o passado ao futuro, através das interrogações do presente. Só assim a tradição cristã é viva e faz viver.

Mas, por isso, a "identidade anterior" leva em si mesma um momento de *ruptura*, de *descontinuidade*. É a condição para abrir-se aos desafios do presente. Descontinuidade *teórica* na maneira de interpretar a realidade. E ruptura *prática* no modo de viver e encarnar a fé. Velha dimensão da existência cristã que se chama *con-versão* (pessoal e social), i.é., capacidade de deixar-se surpreender pelo novo e de enveredar por caminhos imprevistos. Novo, imprevisto. O Espírito se encarrega de sinalizar esse "excesso", esse "mais" aos quais nos abre o futuro. São as

26 M. de CERTEAU, *Le christianisme éclaté*, p. 45

irrupções periódicas de radicalidade evangélica na história da Igreja (também hoje) ou o esgotamento de certas "formas históricas". Ambos são aspectos de mortes e ressurreições históricas. Ou do nomadismo da identidade cristã, marcada para sempre pelo "saí da tua terra" inicial.

O *terceiro aspecto* da identidade é o seu *caráter dialético* ou a impossibilidade de escapar à *tensão permanente* que lhe vem do seu paradigma, sem poder refugiar-se num dos aspectos do paradoxo. A encarnação planta o cristianismo na história, mas a fé nasceu relativizando todo e qualquer exclusivismo. Mais uma vez a gramática cristológica do Calcedonense é iluminadora: humano e divino, sem confundir nem separar. A absoluta unidade pessoal de Jesus se apoia na irredutibilidade entre Deus e o homem. As "fugas do mundo" (escatologismo impaciente) são tão redutoras da paradoxal identidade cristã quanto as diluições da fé na "imanência" do tempo humano (divinização do histórico).

Tensão originária do cristianismo e até hoje nunca totalmente assimilada. Não só na cristologia, como também na existência cristã e na vida da Igreja. Os sintomas do mal-estar cristão acima apontados são a confirmação atual. A face institucional da Igreja parece que só poderia ser protegida ao preço do Espírito que a vivifica e sem o qual se torna opaca; a interioridade da "vida espiritual" só sobreviveria sacrificando a busca de uma presença eficaz no mundo; a "mística" clássica, transmitindo para a "mística da ação"; a exaltação do religioso, opondo-se à encarnação eficaz da fé. E, assim, à medida em que cede à tentação do exclusivismo, cada aspecto acaba perdendo o fragmento de verdade que lhe cabia na tensa unidade originária. Prova de que a lógica da razão humana não se deixa facilmente cristianizar pelo paradoxo que a faz explodir. Humano e divino continuam parecendo-nos — na teoria e na prática — duas grandezas concorrentes e inversamente proporcionais.

A razão última, talvez, resida na dificuldade em suportar que o "homem novo" — essa utopia cristã que explode no Ressuscitado — tenha que encontrar o seu "topos", abrir-se espaço nos odres velhos de um mundo inacabado. É difícil aceitar que a "novidade" cristã — esse fogo trazido à terra — não tenha inflamado até agora toda a história humana. Precipitar o fim. Esta é talvez a tentação mais difícil para o equilíbrio da identidade cristã quando deve ser vivida no meio de situações de um desequilíbrio tão injusto e gritante que já não admite a miniatura dos matizes. Tentação que oscila entre os pessimismos da "fuga" e o desespero dos "militantismos".

Porque há muitas formas de "escapismo" ou de fuga para "outro mundo". A utopia da "terra sem males" pode ser uma delas porque se choca constantemente contra essa face obscura, exasperante na sua lentidão, do caminhar histórico com todas as suas formas de contingência: naturais, estruturais, pessoais, etc. O difícil não é interpretar o mundo,

mas transformá-lo, dizia Marx. Mas há certos tipos de oposição, rejeição ou revolta contra o real, na sua opacidade, que não passam de "interpretações" paralisantes. A oposição construtiva e fecunda é a que introduz uma distância crítica entre o que o mundo é e o que pode ou está chamado a ser. Essa distância é, para o cristão, o lugar da "vocação" pessoal e da interpelação da sua liberdade responsável. Distância que é sinal de outra distância: a que separa e une indivisivelmente humano e divino. E, por isso, desdramatiza a angústia de uma história entregue só nas nossas mãos.

A reflexão sobre a identidade cristã teria que espalhar-se, enfim, por todos os meandros de uma *teologia da história*, rigorosa e coerente, que nos ajudasse a compreender o que acontece com a estrutura mesma do tempo histórico quando Deus se faz homem, quando o Absoluto e eterno pode ser situado e datado. Paradoxo da encarnação pelo qual Deus, em Jesus Cristo, entra no tempo, é afetado por ele (assumindo-o sem destruí-lo) e, no entanto, pelo Espírito do Ressuscitado se torna presente e coextensivo a todos os momentos da história. A encarnação faz a história girar nos seus gonzos, dissera Hegel. De maneira mais existencial, na meditação do inferno (EE. 71) — experiência precisamente do desespero da existência, término irreparável dessa perversão da história que é o pecado — Santo Inácio nos apresenta o "advento" de Jesus Cristo como divisor da história, referência de uma nova temporalidade e princípio de "discernimento" da história humana.

Esse *hoje*, sempre atual, de Jesus Cristo *qualifica* o tempo cronológico dando-lhe uma *densidade* que não possui em si mesmo quando se esgota na sua imanência histórica. Quando podemos dizer que o "chrónos" humano (acontecimentos, pessoas, estruturas) está atravessado já pelo "kairós" de Jesus Cristo? Eis por que a atitude crítica — o "discernimento" da história — é indispensável.

Tudo isso nos obrigaria a repensar oposições fáceis mas enganadoras como o famoso "já-ainda não" que tanto sucesso fez, ou a utopia do Reino de Deus; a reelaborar categorias difíceis como "história da salvação" ou "sinais dos tempos" se elas querem dizer ainda algo de significativo e compreensível; a enfrentar a difícil tarefa de fazer uma história *teológica* do cristianismo (e da Igreja) sem cair na tentação de reduzi-la às "intrigas sublunares" da sua fatualidade sócio-política. Pressupostos apenas de uma autêntica leitura *cristã* do tempo e da história.



Esse longo percurso através dos sintomas do mal-estar do cristianismo e dos diagnósticos da sua identidade problemática pode ter produzido em nós a impressão de um enorme desvio que nos afasta das

verdadeiras urgências da nossa Igreja. É possível. A culpa, então, terá sido nossa, não da pertinência da questão em si mesma. O que há de original na nossa experiência eclesial passa pelo confronto com as outras Igrejas e antes de tudo com a de Roma. Os conflitos do dia a dia estão aí para confirmá-lo. Proteger essa experiência, pensá-la no que tem de próprio e de específico, é impossível fora do que acontece com o cristianismo "tout-court", o chamado cristianismo ocidental. Por origem histórica somos filhos desse cristianismo. E além do mais, a novidade da Igreja na América Latina consiste precisamente em ter aceito o desafio de traduzir e viver a fé numa das dimensões mais características desse ocidente, a saber, a da "razão sócio-política". Queiramos ou não, a inteligência da nossa atualidade passa pelo confronto com o destino do cristianismo ocidental.

Carlos Palácio S.J. é licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, Nova Friburgo, RJ. Licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia Saint Albert, Lovaina (Bélgica). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Professor de Teologia Sistemática na Faculdade de Teologia do CES, Belo Horizonte, MG. Publicou: *Jesus Cristo: história e interpretação*, São Paulo: Loyola, 1979. Editou *Cristianismo e história*, São Paulo: Loyola, 1982.

Endereço: Caixa postal 5047 - 31611 Belo Horizonte - MG