

IGREJA E HUMANISMO SECULAR

O autor é licenciado pelas Faculdades de Filosofia e Teologia do Colégio Cristo Rei, de São Leopoldo; laureou-se em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. É vice-diretor da Faculdade de Teologia Cristo Rei, professor de Ecclesiology e Doutrina dos Sacramentos na mesma Faculdade e no Instituto de Ciências Religiosas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; leciona Filosofia e Cultura Religiosa na Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

O título deste trabalho (1) sugere o estudo de algumas perspectivas, que um confronto com o humanismo secular — característico da época histórica que estamos atravessando, — pode suscitar para a elaboração de uma nova visão da Igreja. A busca de uma visão mais "secularizada" da Igreja e de sua missão justifica-se dentro do relacionamento "Cristo-Igreja" — "Igreja-Mundo". Mas, ao estabelecermos nossas considerações numa linha de confronto com o humanismo secular, parece estarmos admitindo, como

ponto de partida metodológico, a existência de um humanismo essencialmente "cristão", de cunho necessariamente eclesial (pela própria dimensão social do homem, que se organiza em comunidade) (2). A partir desta hipótese dever-se-iam examinar, então, as tarefas de reestruturação, que recairiam sobre um tal humanismo cristão e eclesial, em face das reivindicações de um humanismo secular e profano.

O principal contraste ou oposição entre as duas formas de humanismo evidenciar-se-ia, neste caso, na própria concepção do homem e de sua tarefa no mundo e na história — transcendentalista e religiosa para uns, imanentista e exclusivamente antropológica para outros. É evidente que temos de situar a verdadeira concepção

(1) Corresponde este estudo a uma palestra proferida na Semana de Reflexão Teológica em outubro de 1968. Embora o texto tenha sido revisado para publicação, não foi possível aprofundar devidamente certos pontos fundamentais da problemática. Basta lembrar o grande número de publicações que continuam surgindo em torno do problema sobre as verdadeiras dimensões do Humanismo, e que não são tomadas em consideração neste trabalho.

(2) A comunidade eclesial seria resultado do humanismo cristão posto em prática.

do humanismo e de suas implicações eclesiológicas numa linha filosófico-teológica e atendendo às distinções entre secularidade, secularização e secularismo, pois é neste contexto que poderá emergir uma justa concepção do homem, do humanismo, do cristianismo e da Igreja de Cristo. O cerne da problemática — de oposição ou convergência entre cristianismo e humanismo — está intimamente relacionado com a questão da autonomia das realidades terrestres, autonomia que estaria fundamentada no próprio ato criador de Deus e que alguns autores gostam de designar como "secularidade" do mundo.

Secularização supõe, ao invés, a dimensão do sagrado e, de acordo com a definição de E. Hegel no Dicionário para Teologia e Igreja (3), significa em sentido amplo toda mundanização ou profanação de pessoas ou coisas consagradas. Também se fala — e isto nos interessa mais de perto — de secularização DO ESPÍRITO, isto é, da libertação por parte do indivíduo, por parte da história ou da cultura, da ligação e relacionamento supra-mundano ou divino.

Por secularismo se entende — segundo Karl Rahner (4) — o fenômeno multidimensional do "mundo tornado mundano e profano", da auto-compreensão do mundo SEM relação com Deus na teoria e principalmente na práxis. Mas, se tomarmos como ponto de partida a história do conceito de SECULARIZAÇÃO e a sua relação com o tema que nos propusemos estudar, será mais de acordo

com a realidade objetiva considerar o conceito de secularização, como o faz Rahner, no sentido de um crescer do "mundo" (enquanto criação do homem) e de sua progressiva autonomia e distanciamento em face da Igreja — tomada como grandeza social no mundo. É decisivo para uma reflexão teológica este distanciamento entre "mundo" e "Igreja", a crescente profanidade do mundo, comparada com épocas nas quais religião institucionalizada e vida em sociedade, Igreja e mundo constituíam unidade homogênea. É importante notar que a secularização, ou secularidade, em relação à Igreja não é idêntica com uma profanidade a-teísta do mundo. Mas não examinaremos o conteúdo explícito destas posições, ou as consequências que poderiam brotar do fato de não se atender suficientemente a estas distinções fundamentais. Supomos a admissão de uma legítima secularização do mundo, que se realiza lentamente na História a partir da própria dinâmica do cristianismo, embora a cristandade concreta e as Igrejas, levadas por uma compreensão distorcida do mundo, se tenham oposto muitas vezes a um tal processo (5).

Descariamos salientar aqui, que em vista destas interferências no processo de secularização, ainda atuantes e motivadas por uma visão demasiado sacral do cristianismo, e diante de um pluralismo doutrinário que pervade lentamente a própria teologia católica, não é fácil, para um teólogo, estabelecer os princípios ou as linhas fundamentais que nos permitam encavar a Igreja em sua verdadeira dimensão na História. A Igreja é uma realidade viva, em pleno processo de crescimento e transformação, e, se não quisermos destruir-lhe a vitalidade e inserção no humano concreto, não podemos for-

(3) Cf. *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. IX, verbete "Säkularisation" c. 248, Herder, Freiburg i. Br., 1964.

(4) K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, in "Schriften zur Theologie", VIII, Benziger Verlag Einsiedeln Zürich Köln, 1967, pp. 637-666. — Recorremos com frequência a estas reflexões na última parte de nosso trabalho.

(5) Cf. *Ibidem*, p. 639.

çá-la para dentro de estruturas pré-fabricadas nem tão pouco sujeitá-la a determinismos históricos secularistas. É evidente que há elementos permanentes, que fazem a Igreja ser Igreja e não outra coisa, mas o que agora nos preocupa não são estes elementos essenciais e sim o fato de a Igreja se constituir de homens entre os homens, estando sujeita, por isso, a condicionamentos sócio-culturais e a uma determinada posição na história.

Considerada neste prisma, uma Ecclesiology renovada ou "secularizada" deveria tentar uma tal análise do Mistério da Igreja, que, a partir de sua natureza e de sua missão, pudéssemos traçar certas linhas de conduta a serem adotadas pelos que dela fazem parte, na situação histórica concreta em que se desenrola a sua existência. Preocupa-nos sobremaneira esta problemática de inserção da Igreja no real, esta necessidade que ela seja viva, realista e atuante e não se prenda a mecanismos pastorais ultrapassados, indicadores de uma concepção deficiente do homem e de seus interesses existenciais.

Antes de tentar encaminhar uma resposta à questão central sobre o modo como deve orientar-se uma visão mais "secularizada" da Igreja, parece-me oportuno apontar para duas constatações, feitas pelo Concílio Vaticano II, convocado precisamente em vista de uma atualização da Igreja em face das exigências do mundo moderno. Na Constituição Pastoral sobre "a Igreja no Mundo de Hoje" procura-se sugerir o caminho mais acertado para atender a tais postulados.

Uma primeira constatação é feita a partir do próprio homem e de sua posição no mundo de hoje. Atenda-se ao seguinte texto da "Gaudium et spes":

"Cada dia se torna maior o número de homens e de mulheres de diver-

sos grupos e nações, que tomam consciência de ser os criadores e autores da cultura de sua comunidade. No mundo inteiro cresce cada vez mais O SENSO DE AUTONOMIA e ao mesmo tempo de responsabilidade, que é de máxima importância para o amadurecimento espiritual e moral do gênero humano. Isto aparece mais claramente quando colocamos diante dos olhos a unificação do universo e a tarefa que nos é imposta de edificar um mundo melhor na verdade e na justiça. Desta maneira, TESTEMUNHAMOS O NASCIMENTO DE UM NOVO HUMANISMO, no qual o homem se define, em primeiro lugar, por sua responsabilidade perante os seus irmãos e perante a história." (6)

A esta constatação devem acrescentar-se os seguintes tópicos complementares:

"Nestas condições não é de se admirar que o homem, sentindo sua responsabilidade no progresso da cultura, alimente uma esperança maior, mas ao mesmo tempo contemple de alma angustiada as INÚMERAS ANTINOMIAS existentes, QUE ÊLE PRÓPRIO DEVE RESOLVER. Como reconhecer legítima a autonomia que a cultura reclama para si, sem cair em um HUMANISMO MERAMENTE TERRESTRE e mesmo adversário da própria religião?" (7)

Uma segunda constatação encontra-se no n. 10 da mesma Constituição Pastoral, onde se encara o Humanismo e o sentido do homem a partir do binômio "Cristo-Igreja", "Cris-

(6) Constituição Pastoral "Gaudium et Spes", do Concílio Vaticano II, n. 35. — O grifo é do articulista.

(7) Ibidem, n. 56.

to-cristão" ou "Cristo total". O texto é o seguinte:

"A Igreja porém acredita que Cristo, morto e ressuscitado para todos, pode oferecer ao homem por seu Espírito, a luz e as forças que lhe permitirão corresponder à sua vocação suprema... Portanto, sob a luz de Cristo... o Concílio pretende falar a todos, para ESCLARECER O MISTÉRIO DO HOMEM e cooperar na descoberta da solução dos principais problemas do nosso tempo." Complete-se com a frase do n. 22: "Nôvo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, CRISTO MANIFESTA PLENAMENTE O HOMEM AO PRÓPRIO HOMEM."

Segundo a teologia do Vaticano II está, portanto, em Cristo a suprema humanização do homem e do humano; por esta razão e nesta perspectiva a Igreja se insere na preocupação universal sobre o homem e a sociedade, sobre os problemas do homem e do mundo. Comprova-o a maneira pela qual se questiona no n. 11 da "Gaudium et Spes": "O que pensa a Igreja a respeito do homem? O que parece deva ser recomendado para a construção da sociedade atual? Espera-se uma resposta para estas perguntas."

Como pretende a Igreja responder concretamente a tais questões? Estará tudo resolvido fundamentalmente com o recurso à tese do HUMANISMO CRISTÃO? No oitavo volume dos seus "Escritos Teológicos", Karl Rahner publica um estudo com este título preciso, mas observa logo de início, que o título deveria vir acompanhado de um sinal de interrogação. O problema lhe parece tão complexo e multidimensional, que um teólogo cristão deveria — segundo ele — começar perguntando a si mesmo, em

que consiste de fato e radicalmente a relação entre cristianismo e humanismo. Pois, mesmo pressupondo a evidência do cristianismo eclesialístico com a autoridade de seus enunciados teológicos, esta relação, aparentemente evidente, entre cristianismo e humanismo permitiu e permite uma infinidade de interpretações. Baste recordar as concepções humanistas, entre si tão divergentes, de um Agostinho, um Tomás de Aquino, um Pascal, um Teilhard de Chardin. (8)

Estas diferenças não provêm apenas do modo em que é concebida a influência dos princípios cristãos na constituição do humano concreto, mas da própria complexidade do conceito de "humanismo". Será possível descrever os seus traços fundamentais? Em seu estudo sobre "O Conflito atual dos Humanismos" Etcheverry procura descrever o humanismo a partir de certos interesses centrais do homem de hoje:

"Em seus recursos e em seu destino o homem moderno tem uma confiança absoluta. Em sua própria consciência encontra um estímulo a conquistar-se e cultivar-se, por uma exaltação perfeita de suas qualidades e uma posse serena de sua natureza. A fim de tornar exitosa sua vida não recua diante de nenhum esforço e engaja a luta contra os outros e contra si mesmo." (9)

Neste contexto existencial, o humanismo poderia ser descrito assim:

"O humanismo é uma tendência dinâmica. Quer seja um sistema

(8) Cf. K. RAHNER, *Christlicher Humanismus*, em "Schriften zur Theologie", VIII, 239.

(9) ETCHEVERRY, A. S. J., *Le conflit actuel des humanismes*, (nouvelle édition, revue et mise à jour), Presses de l'Université Gregorienne, Roma, 1964, p. 10-11.

de linhas bem demarcadas, ou uma aspiração mais ou menos vaga, o humanismo implica uma alta estima da natureza humana, unida à ambição de realizar plenamente o seu tipo ideal." (10)

Etcheverry conclui citando Maritain: O humanismo "tende essencialmente a tornar o homem mais verdadeiramente humano, e a manifestar sua grandeza original fazendo-o participar em tudo o que pode enriquecê-lo na natureza e na história". (11) Etcheverry está consciente da ambigüidade de uma tal definição, que se presta a uma série de interpretações diversas, de acordo com o contexto metafísico em que se insere. Estas divergências se acentuam quando se trata de delimitar a natureza humana, pois as concepções sobre o homem se opõem mais violentamente do que os planos de realização concreta do homem:

"É ele espírito ou matéria? Livre de construir seu futuro e o mundo, ou pelo contrário, escravo do determinismo da natureza e da história? Submisso a valores superiores e a uma autoridade divina, ou mestre absoluto de todas as coisas e de seu próprio destino? Em suma, é a definição do homem que é posta em questão no conflito atual dos humanismos." (12)

Embora estejamos numa época, em que a visão sobre o homem pervade os domínios da própria teologia (= visão sobre Deus); em que Karl Rahner explica o sentido de suas reflexões so-

bre "Teologia e Antropologia" (13), dizendo pretender mostrar que a teologia dogmática deve ser hoje uma antropologia teológica, pois a perspectiva antropocêntrica é necessária e frutuosa; isto é, em que a pergunta e a resposta sobre o homem pervadem o todo da teologia dogmática; sabemos realmente o que seja o mistério do homem? O teólogo cristão parece possuir a chave deste mistério: sabe da origem do homem, sabe de Deus e de Deus feito homem e professa desta forma um humanismo absoluto (14). Quem, além do cristão, — que pela fé procura manter-se numa aceitação do sentido do homem plenamente revelado em Cristo, — leva realmente a sério cada homem concreto? O teólogo poderá acrescentar, que "o cristianismo não visa apenas a salvação no setor explícito do religioso, mas em todas as dimensões da existência humana, nas quais o homem ama e se dedica aos outros com absoluta responsabilidade, aceitando a incompreensibilidade e desilusão de sua existência numa última esperança no sentido que não compreende." "Neste sentido o teólogo afirma — segundo Rahner — que a totalidade do humano é religiosa e a totalidade do religioso é humana". (15) Neste sentido provisório o teólogo poderia admitir a existência de um "humanismo" cristão. Mas, embora a visão do teólogo sobre o sentido da vida humana seja iluminada pela manifestação radical e última da revelação de Deus sobre o homem; em-

(10) Ibidem, p. 11.

(11) Cf. MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1942, p. 10.

(12) Cf. ETCHEVERRY, loc. cit., p. 12.

(13) *Theologie und Anthropologie*, em "Schriften zur Theologie", VIII, p. 43. Concebendo a essência do homem em sua transcendência absoluta para Deus, supera-se a oposição entre "antropocentrismo" e "teocentrismo", que se tornam — na explicação de Rahner — dois aspectos de uma só realidade.

(14) Cf. K. RAHNER, *Christlicher Humanismus*, loc. cit., p. 240.

(15) Ibidem, p. 241 s.

bora ele esteja seguro do sentido cristão de sua antropologia, saberá ele de fato quem e o que é o homem?

O teólogo cristão deve admitir, que nesta era de antropologia científica o homem adquiriu indescritivelmente muitas experiências sobre si mesmo, que não lhe foram dadas pela revelação cristã. A partir destas experiências plasmou-se um humanismo, que não pode ser interpretado como auto-consciência do homem, de que ele sempre foi possuidor ou que lhe foi manifestada pelo cristianismo. (16) Diante de um tal humanismo, oriundo de uma antropologia secular e científica, a antropologia teológica do humanismo cristão encontra-se ameaçada pelos perigos de uma situação que não existia, quando a essência do homem e do humano era definida, na ordem concreta, unicamente pela filosofia religioso-social do cristianismo. Numa civilização tecnológica e pluralista defrontamo-nos com um bom número de filosofias e ideologias influentes, que procuram atribuir ao homem sua verdadeira posição na história e seu verdadeiro sentido na ordem da natureza ou no âmbito da sociedade. É verdade que o teólogo sempre poderá dizer, — como mostra Rahner, — que as antropologias de cunho empírico-científico só poderão dimensionar o homem em sua unidade e totalidade, na medida em que o relembram com a mensagem cristã; caso contrário, não estariam em condições de explicar ao homem, qual o sentido global dos muitos conhecimentos que adquiriu sobre si mesmo e por que razão este todo conhecido possui aquele pêso absoluto, que transforma num "humanismo" os conhecimentos que o homem tem de si. (17)

(16) Ibidem, p. 244 s.

(17) K. RAHNER, *Christlicher Humanismus*, loc. cit., p. 245

Esta certeza do teólogo, que, de modo geral, é a certeza do humanista cristão, ainda não responde até que ponto o teólogo e o cristão sabem realmente, o que é o homem. O que eles sabem da essência do homem, é que esta se perde nas profundezas de Deus e de Cristo. Mas, sendo Deus um mistério indevassável, mesmo depois de se ter revelado ao homem, donde vai o homem tirar os elementos concretos para o conhecimento de si na teoria e na prática? Citando Rahner, não deveríamos dizer: "O que sabemos do homem, sabemos-lo a partir dele mesmo e não a partir de Deus, a quem só conhecemos a partir do homem? Isto também vale de uma teologia revelada, que trabalha com conceitos humanos." (18) Será que poderíamos concluir deste fato que os homens, enquanto não fazem mais do que simplesmente "viver", vivem "sem Deus", isto é: vivem SECULARMENTE e morrem EM DEUS, seja este Deus explicitado ou não? (19) Cada homem executa concretamente o seu próprio humanismo, isto é, a concreta auto-compreensão de sua existência e sua concreta realização. Teríamos desta forma um ponto de contato entre o humanismo cristão e o humanismo secular? A saber, a vivência concreta do homem no mundo, na compreensão do que entende ser sua tarefa existencial? Ora, é justamente esta realização concreta de sua existência humana que o cristão e o deísta relativizam, orientando-a para dentro do mistério insondável de Deus.

"O cristianismo não é a colocação de um determinado humanismo CONCRETO, mas sua superação como UM ABSOLUTO, a aceitação da EXPERIÊNCIA do próprio huma-

(18) Ibidem, p. 246

(19) Ibidem, p. 247

nismo como algo que permanece sempre problemático.” (20)

Segundo esta concepção de Rabner, o cristianismo permanece numa constante abertura para qualquer humanismo do futuro, que, por este fato, ainda não é necessariamente “cristão”; apenas condena os humanismos, que se apresentam como realidade absoluta, pois uma tal absolutização cerra as portas para um futuro concreto e, desta forma, para o futuro absoluto de Deus.

Esclarecem-nos estas considerações sobre o sentido do humanismo? Ou nos apresentam o humanismo como impossível de ser delimitado concretamente, em vista de sua transcendência — admitida ou não — para o Absoluto, para Deus? Ou essa incapacidade de situar o humanismo em suas verdadeiras dimensões provém da multiplicidade de interpretações que recebe? Em sua carta “sobre o Humanismo” adverte Heidegger, que o fato de perguntarmos sobre o sentido do humanismo é prova de que esta palavra sofreu uma perda do seu sentido. Somente uma reflexão mais originária e inicial sobre a essência do homem, sobre a “humanitas” do “homo humanus” nos possibilitaria restituir à palavra humanismo seu sentido histórico. (21) Para Heidegger, o ser do homem é um “estar-no-mundo”, o que não significa um rebaixamento do homem a um imanentismo positivista; pois, quem afirma a mundanidade do ser humano, não valoriza, por isto, o que é imanente a ponto de excluir qualquer transcendência.

O próprio relacionamento interpessoal já encerra em si elementos de transcendência. É na direção comuni-

tária do inter-relacionamento que caminham muitas formas de humanismo moderno. Como escrevia Teilhard de Chardin: “... a humanidade parece aproximar-se de seu ponto crítico de socialização.” (22) No debatido texto da “Mater et Magistra” (n. 59) sublinhava João XXIII que “um dos aspectos característicos da nossa época é a socialização” (23). As novas formas de humanismo, que ultrapassam ou transcendem a dimensão pessoal dos individualismos, são evidentemente tão antropocêntricas e ligadas à vida terrestre do homem, como as antigas. Propugnam, no entanto, — como demonstram J. Laloup e J. Nélis em “A Comunidade dos Homens”, — por uma concepção humanista que se define como “comunhão e sociedade” ou “humanismo da comunidade” (24). Estas formas de humanismo social encontram sua expressão no ensino da história, da psicologia, da filosofia e da teologia. Fundamentam-se na convicção de que os homens são unidos entre si, sendo cada homem plasmado pela humanidade e concorrendo cada um a formar a humanidade (25). Toda a “Gaudium et spes” se baseia neste princípio: “A índole social do homem evidencia que o aperfeiçoamento da pessoa humana e o desenvolvimento da própria sociedade dependem um do outro.” (n. 25)

(22) TEILHARD DE CHARDIN. La grande Ontion. em *Cahiers du monde nouveau*, vol. I, 3, 1945, p. 249 (citado em “A comunidade dos homens”, de LALOUP-NELIS, p. 69)

(23) Cf. As Encíclicas Sociais de João XXIII, vol. I. Livraria José Olímpio Editora, Rio de Janeiro, 1963, p. 170 s.

(24) J. LALOUP-J. NELIS. A Comunidade dos Homens. Dimensões do Humanismo Contemporâneo. Iniciação ao humanismo social. Herder, S. Paulo, 1965, p. 69 ss.

(25) Cf. MERSCH, E., S. J. Le Christ, L'Homme et L'Univers. Prolegomènes à la Théologie du Corps Mystique (Museum Lessianum, sec. théol. n. 57), Desclée de Brouwer, 1962, p. 40.

(20) Loc. cit., p. 248-250.

(21) HEIDEGGER, M. Über den Humanismus, Klostermann, Frankfurt a. M., 1949, p. 31 s.

Sómente neste contexto pode a Igreja promover um humanismo cristão, e não deixa de ser esta a preocupação subjacente a uma "Mater et Magistra" e a uma "Pacem in terris", ou às encíclicas de Paulo VI "Ecclesiam suam" e "Populorum progressio". No capítulo IV da "Gaudium et spes" o Vaticano II analisa o auxílio que a Igreja pode prestar ao homem, à sociedade e à atividade humana, bem como o auxílio que ela recebe e pode receber do mundo de hoje. A pergunta que se levanta, é se esta interdependência ou influência recíproca é indispensável para um autêntico humanismo, de tal forma que só pela Igreja pudesse o humanismo ser levado às suas verdadeiras dimensões transcendentes, ou seja, àquela forma de transcendência, que dá sentido pleno à realização humana imanente a este mundo. Poderíamos admitir certas áreas seculares e terrestres não diretamente sujeitas à influência "humanizadora" ou transformadora da Igreja? Em outras palavras: Qual o grau de interpenetração entre Ecclesiologia e Humanismo? É possível um humanismo realmente secular? Uma resposta a tais perguntas deveria ser procurada no dinamismo mais profundo e radical que rege a relação Igreja-mundo. Se a Igreja encerra elementos de oposição ao mundo, se mundo e Igreja não se constituem numa única realidade, mesmo depois que Cristo restaurou o mundo e a humanidade por sua Encarnação, não podemos dizer que a razão única desta oposição é o pecado, que continua sendo uma realidade na vida dos homens, pecado que impede o mundo de ser impreterivelmente o lugar de encontro entre o homem e Deus, entre o homem e seus irmãos. Por "mundo" entendemos aqui, com Gérard Philips (26), "o conjunto dos

homens que habitam a terra", "os valores terrestres e as missões que os homens têm a desempenhar no domínio do temporal". Estes valores humanos do mundo e este trabalho do homem na sua elaboração não se encontram viciados em sua essência pela presença do pecado. Constituem uma ordem de natureza temporal, subsistente por si mesma, embora restaurada pela Redenção, numa "verdadeira autonomia do temporal", não absoluta, evidentemente, mas nem por isso menos real. Esta ordem terrestre, imbuída de uma autêntica secularidade, rege-se por princípios internos que lhe são próprios e que não podem ser usurpados, sob pretextos piedosos de superação da mundanidade, como simples meios de promoção religiosa. Embora o mundo secular esteja inserido na vontade salvífica universal de Deus e penetrado de sua graça, de modo que não pode ser "a-teísta" de modo absoluto, por mais que queira interpretar-se desta forma (27); embora se fale em "cristianismo anônimo" e se procurem sinais de eclesialidade ou de relação com a Igreja entre os não-crentes que levam uma vida reta (28), não podemos iludir-nos com uma possível identificação entre Igreja e sociedade secular. Uma justa secularidade instituída por Deus é o princípio fundamental de distinção entre as duas "cidades" ou sociedades, a eclesial e a humana encaradas em si mesmas, distinção que não implica num hostil separatismo (29). Se a sociedade humana se organiza em poder absoluto e total, vicia pecaminosamente o seu sentido

(26) PHILIPS, G., A Igreja no Mundo de hoje, em Concilium, junho de 1965, n. 6, p. 9.

(27) RAHNER, K., Theologische Reflexionen zur Säkularisation, em Schriften zur Theol. VIII, p. 638.

(28) A "Lumen Gentium" do Vaticano II fala de "preparação evangélica" (n. 16).

(29) PHILIPS, loc. cit.

primordial, tornando-se totalitária e escrava de uma idolatria do poder. O mesmo, mudados os termos, deve-se dizer de um totalitarismo pseudo-eclésiástico.

Por outro lado, — prossegue Philips em suas reflexões, — o relacionamento da Igreja com o mundo não significa que o cristão tenha de fazer tentativas de equilibrar ou harmonizar sua fé com as exigências da vida profana, como se se tratasse de dois domínios distintos e impenetráveis. Não podemos cair num dualismo intransponível e dilacerador. A vida cristã faz parte da vida humana e é no mundo que ela deve dar provas de sua autenticidade e de sua eficácia sacramental ou profética. A Igreja vive no mundo e com o mundo, constituindo-se essencialmente numa sociedade humana de homens que crêem. Imaginar o cristão (numa concepção dualista do sobrenatural) como uma espécie de "super-homem", que, aderindo a Cristo na Igreja conquistou definitivamente um novo mundo (o "Reino de Deus") e apenas se serve da realidade terrestre como campo em que prega, sobranceira e gloriosamente, suas verdades sobrenaturais, seria tão falso como imaginar, numa atitude oposta, que a solução para libertar-se da alienação religiosa estaria em assumir, corajosa e cegamente, o "super-homem" sem Deus de Nietzsche. A Igreja não pode apresentar-se ao mundo "como simples portadora de curiosidades exóticas" (30) ou de esperanças exclusivamente ultra-terrestres. Está conscientemente comprometida com o mundo, não o do pecado, mas o mundo criado e resgatado por Deus, no qual se realiza a expansão terrestre da vida humana, e isto evidentemente não sem um destino e uma força escatológica, que confere o

verdadeiro e último sentido ao devir histórico do homem. Compete à Igreja anunciar a todos os povos o Reino de Deus (31) e fazer chegar o universo à sua definitiva restauração em Cristo. Compete-lhe, pela santidade dos que dela fazem parte, "promover também na sociedade terrestre um modo mais humano de viver" (32).

O MUNDO DE HOJE, NÃO SACRAL

"Em qualquer período de sua história, a Igreja viveu num mundo que lhe é contemporâneo". (33). Com o mudar do mundo, muda também de aspecto o problema do relacionamento mútuo. É esta uma consequência da própria historicidade da Revelação e da Igreja. A Igreja se constitui, em sua forma histórica, em torno de uma compreensão crescente da mensagem revelada, compreensão que descobre aspectos novos na fé, de acordo e em resposta às novas exigências de um mundo que desafia os homens que crêem.

Philips analisa algumas características que, sobretudo a partir da segunda guerra mundial, indicam o aparecimento, num mundo que nos é familiar, de "UM HOMEM NOVO, profundamente marcado pelas recentes aquisições científicas e técnicas." (34) Com a descoberta da energia nuclear e a conquista do espaço, o homem de hoje não só adquiriu novas maneiras de sentir, de pensar e de vi-

(31) Cf. "Lumen Gentium", n. 5

(32) Ibidem, n. 40.

(33) PHILIPS, G., loc. cit.

(34) Cf. G. PHILIPS, A Igreja no mundo de hoje, loc. cit., p. 10.

(30) Ibidem, p. 10.

Ver: tornou-se realmente diverso e experimenta dificuldades em reconhecer sua nova identidade. No conjunto de sua existência e em relação a certos valores supremos, caracteriza-se por uma crescente autonomia e imersão na profundidade do mundo, atitude que tem como consequência paralela, uma crescente e justa "secularização" por parte da Igreja, numa tentativa de manter-se acessível ao homem de hoje. Mas, inserindo-se ativamente na sociedade atual, a Igreja — enquanto constituída pelos homens do tempo presente — corre constantemente o perigo de tão bem instalar-se no mundo, que já não apareça tão claramente como sinal de salvação.

O fato mais relevante da atualidade é o fato de a Igreja ser considerada por muitos como uma dimensão cultural entre outras, uma sociedade ou instituição entre outras, ressentindo-se da concorrência universal de interesses múltiplos. Perdeu o monopólio das normas de valor e tem apenas, entre os demais agrupamentos sociais, o privilégio de possuir uma tradição mais longa, o que, conforme o caso, até lhe pode ser prejudicial (enquanto suas normas são consideradas "arcaicas", desencarnadas, "alienadas" ...).

Não podemos examinar aqui as causas ou os motivos de uma tal situação. Mas, não deixa de ser verdade que a Igreja, obrigada pelo processo de secularização a renunciar a várias de suas posições na sociedade, se sentiu impelida, num primeiro momento, a uma posição de defensiva, fechando-se sobre si mesma como se fosse um gueto. Em parte foi ela mesma que emigrou da sociedade profana, acelerando o processo pluralista de diversificação e distanciamento. No conjunto da sociedade contemporânea, a Igreja tende a tornar-se progressivamente uma minoria, intensificando-se

sua "situação de diáspora" (35), pois os católicos que realmente vivem com a Igreja, de um lado constituem uma minoria social, e, de outro lado, estes católicos efetivamente "eclesiais" já não estão em condições de influenciar decisivamente as normas de conduta que regem a sociedade atual. É claro que isso não se verifica de igual modo em todas as partes do mundo, mas não podemos iludir-nos demasiadamente sobre a posição de influência e privilégio de que a Igreja ainda desfruta em certas nações cristãs e católicas, como, por exemplo, o Brasil e outros países sul-americanos.

A nova situação cultural e ideológica, que pervade a sociedade humana, impele forçosamente a Igreja a questionar-se com seriedade sobre sua verdadeira natureza e função na cidade do homem, sobre as verdadeiras dimensões de sua missão no mundo, sobre sua exata estrutura eclesiológica. Numa sociedade sacral, em que de certa forma se identificavam Igreja e mundo, não experimentava ela a necessidade de desenvolver especificamente um tratado teológico sobre sua natureza e dimensão na história dos homens. A premência de uma reflexão mais sistemática sobre sua estrutura surgiu tão somente quando a Igreja sofreu o impacto das grandes crises, que tendiam a esvaziar o significado de sua presença no mundo: a crise que culminou na reforma protestante, rompendo a unidade do cris-

(35) K. RAHNER, *Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens*, em *Schriften zur Theologie*, VI, Benziger Verlag, 1965, p. 479-520. P. 480 s: "Em toda a parte vai haver diáspora, porque a unidade do espaço histórico da humanidade ter-se-á tornado maior do que já é... E porque os cristãos formarão dentro dele uma minoria relativamente pequena e não possuirão uma dimensão histórico-existencial só para si, viverão todos, em grau intensivo diverso, na "Diáspora dos pagãos".

tianismo ocidental, e aquela que encontrou no predomínio do racionalismo iluminista o golpe mais sutil, dirigido à própria vitalidade interna do espírito cristão. A vontade de reagir a estas grandes crises deu origem a diversas "definições" da Igreja, permeadas de reivindicações "ideológicas", em si legítimas, que não foram capazes de freiar e talvez até acentuaram um processo histórico mais nocivo do que útil à causa defendida.

Uma definição que predominou por muito tempo foi a de Roberto Bellarmino, de cunho exageradamente controversista, a qual deixava na sombra certos aspectos de vitalidade interna da Igreja:

"A verdadeira Igreja é a comunidade dos que estão reunidos mediante a profissão da verdadeira fé e a comunhão dos mesmos sacramentos, sob o governo dos legítimos pastores e especialmente do único vigário de Cristo na terra, o Romano Pontífice. Para que alguém possa ser declarado membro desta verdadeira Igreja, de que falam as Escrituras, NÃO NOS PARECE QUE SE EXIJA DÊLE ALGUMA VIRTUDE INTERIOR. A Igreja é uma comunidade de homens tão visível e palpável como a comunidade do povo romano ou o reino de França..." (36)

Esta definição foi redimensionada no século XIX, de acordo com o espírito da época, num sentido eminentemente societista, que apresentava a Igreja como SOCIEDADE PERFEITA, provida de todos os meios necessários para atingir o seu fim específico. Defraudar a Igreja de seu direito conatural de governar-se por si mesma era considerado uma oposição

aberta contra a vontade precisa e permanente do próprio Cristo.

Como contra-reação surgiram as definições de cunho mais acentuadamente sobrenatural, que culminaram na Encíclica "Mystici corporis" de Pio XII. Mas, a identificação do Corpo Místico de Cristo com a Igreja católica romana pareceu, a muitos teólogos, difícil de ser coadunada com as verdadeiras dimensões da graça salvífica que age na humanidade toda. Esta encíclica não deixou, no entanto, de revitalizar a Ecclesiologia, promovendo uma visão mais teológica da Igreja, mais profundamente enraizada nas Escrituras Sagradas.

PERSPECTIVAS DO VATICANO II

As estruturas eclesiológicas do Vaticano II são por demais conhecidas e será suficiente ressaltar alguns aspectos. Já nos tempos de Pio XII ensaiava seus primeiros passos a restauração teológica da idéia de "Povo de Deus", tão vivamente presente na linguagem da Escritura e da Liturgia da Igreja. É uma visão de Igreja histórico-evolutiva e socialmente dimensionada, não já em perspectivas jurídicas de sociedade organizada, mas em perspectivas proféticas de povo sacerdotal. A Igreja é o Povo de Deus, porque nela se ilumina redentoramente o mistério existencial do homem.

Uma primeira conquista pastoral da teologia do Vaticano II foi o abandono de um sistematismo estéril e de um fixismo imobilista. O Concílio deu-se conta que, para a mentalidade contemporânea, a Igreja era o oposto do que representava na Idade Média, quando a vida dos homens e da sociedade estavam totalmente imersas numa atmosfera de eclesiasticidade. Hoje, ao contrário, a Igreja já não é o

(36) Cf. S. ROBERTI BELLARMINO, "De Controversiis", t. II, lib. III, c. 2.

mais importante, é uma realidade junto a outras, e, mesmo naquilo que é, é questionada e criticada. Do Tridentino ao Vaticano I, alimentou-se a ilusão de que a Igreja poderia impor-se ao mundo, se realizasse uma definição que salientava em termos humano-sociais a sua superioridade e perfeição de estrutura. Hoje se compreende que nenhuma concepção altissonante ou triunfalista poderá superar o estado de minoria que ela está ocupando no mundo. Numa sociedade pluralista o seu direito à existência é um fato existencial que deve impor-se por si mesmo, em proporção direta com sua capacidade de viver em Cristo e por Cristo e ser fermento de unificação.

Tema fundamental na Ecclesologia da Vaticano II é a incidência sobre a idéia da Igreja como "MISSÃO". A Igreja nunca deixou de ter consciência da missão que recebeu de Cristo. No entanto, — como aponta Le Guillou num artigo sobre "A Missão como tema ecclesiológico" (37), — a consciência desta missão e de suas incidências numa definição da Igreja já não tinha, no início deste século, todo o seu poder de irradiação. A missão se tornou fato determinante na vida da Igreja, quando foi confrontada com a totalidade do mundo no seu devir histórico-social. A presença da Igreja a este mundo, só possível pela partilha da VIDA, impôs-se como EXIGÊNCIA DE ENCARNACÃO. Ora, a Igreja deu-se conta de que não estava realmente encarnada em muitos meios; sentiu a necessidade de um "crescimento de dentro" e viu nascer a idéia de uma "libertação" em relação a certas formas de estrutura e institucionalização. A Missão tornou-se, assim, um fato de "Igreja carismá-

tica", tornou-se "acontecimento". Reencontrou-se em profundidade o sentido de proclamação do Evangelho e de relação dos católicos com os demais homens. Asflorou à consciência da Igreja toda a gigantesca mutação do mundo e sua influência na vida eclesial. Surge uma simpatia pelo mundo e por seu crescimento. Sem menosprezar a missão salvífica da Igreja de Cristo, considera-se a Igreja como movimento e o mundo também como movimento; dois movimentos que não se opõem, mas se reconhecem um ao outro, devendo a Igreja purificar-se de certas aderências históricas para poder atuar eficazmente.

MISSÃO PROFÉTICA E SECULARIZAÇÃO

A Igreja tem uma tarefa específica em face de um mundo, que se desenvolve sempre mais a partir de uma ação criadora do homem, ampliando progressivamente as dimensões de sua secularidade. A criação ativa de um mundo secular é também, de acordo com o Vaticano II, uma tarefa positivamente cristã, a ser exercida sobretudo pelos leigos. "Esta tarefa não é simplesmente neutral do ponto de vista ético e religioso, mas — segundo Rahner — significa um apelo à consciência dos cristãos, que (junto com todos os demais homens) devem executar esta tarefa" (38). A realização desta tarefa não depende só de competências científicas, técnicas e sociológicas, mas envolve a livre decisão, que sempre tem relevância ético-cristão. Restringimo-nos a con-

(37) LE GUILLOU, J., A Missão como Tema Ecclesiológico, em Concilium (1966), n. 3, 68-111.

(38) Cf. K. RAHNER, Das Verhältnis der Kirche zur Gegenwartssituation im allgemeinen (A relação da Igreja com a situação atual), em "Handbuch der Pastoraltheologie", Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Bd. II/2, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1966, p. 40 s.

siderar alguns aspectos da missão profética da Igreja em relação a esta tarefa humana e secular, baseando-nos nas três primeiras teses de Karl Rahner apresentadas em "Reflexões teológicas sobre o problema da secularização" (39). Rahner parte do pressuposto, de que "secularização" significa essencialmente uma relação imediata com a Igreja em sua dimensão social, e não primariamente uma relação com Deus, com sua graça salvífica e a história desta graça no mundo.

PRIMEIRA TESE: "Existe um falso integrismo, muitas vezes presente na história da Igreja, em face do qual a secularização tem um direito autenticamente cristão."

Rahner adverte que é preciso encarar com precisão a essência deste integrismo, porque, como mentalidade irreflexa, ele ainda não morreu na Igreja, e, pela crítica da realidade que este conceito representa, é possível entender melhor a essência de uma legítima secularização e de suas conseqüências.

Por "integrismo" não se visa o fenômeno histórico que, na qualidade de grupo antimodernístico, teve papel relevante nos últimos anos de Pio X; também não se tem em vista tendências semelhantes surgidas após a segunda guerra mundial ("integrismo" em oposição a "progressismo", católicos "de direita" em oposição aos "de esquerda", etc.). Para Rahner, só vem ao caso a essência de uma posição que pode ser chamada de INTEGRISMO ou INTEGRALISMO, — e que também poderia receber outro nome, — na qual se encerra uma determinada interpretação do relacionamento Igreja-mundo (na cultura, na ciência, na

sociedade e no Estado), que rejeita toda e qualquer forma de secularização. Isto é, entende-se por integrismo uma atitude teórica ou prática (irreflexa), pela qual a vida do homem é concebida como univocamente manipulável por princípios gerais, anunciados pela Igreja e vigiados em sua execução. Um tal integrismo ainda não é superado, quando se acentua que a Igreja reconhece uma AUTONOMIA RELATIVA do mundo, do estado e dos domínios culturais, atribuindo-se sobre estas dimensões do existir humano apenas uma competência indireta "ratione peccati", em vista do pecado presente no mundo. Para superar realmente esta forma de integrismo é preciso responder a duas perguntas, relativas a este poder ou autoridade "orientadora" da Igreja:

PRIMEIRA PERGUNTA: pela delimitação do lícito em oposição ao ilícito, — ou seja, pela "ratio peccati", — caberia à Igreja aqui e agora determinar concretamente o que o mundo deve fazer? Ou uma tal delimitação deixaria, ao menos fundamentalmente, um campo aberto a diversas possibilidades, no âmbito das quais o mundo decide de forma autônoma e com responsabilidade própria, sem que o conteúdo de sua decisão seja eticamente irrelevante? Para superar um falso integrismo eclesiástico, a pergunta — segundo Rahner — deve ser respondida neste segundo sentido.

SEGUNDA PERGUNTA: estaria certa a afirmação, que podemos saber positivamente o que devemos fazer, se — pela explicação da Igreja "ratione peccati" — soubermos O QUE NÃO DEVEMOS fazer? Embora isso possa ser verdade em muitos casos simples e previsíveis da vida cotidiana, poderá sê-lo fundamentalmente e so-

(39) Cf. *Schriften zur Theologie*, VIII, p. 640-655.

bretudo em face dos grandes acontecimentos sociais e históricos da humanidade?

A Igreja não é nem quer ser, segundo Rahner, a "manipulação" integral do humano no mundo, e seus princípios, em relação ao mundo, são sempre demarcações de limites. De fato, a Igreja procura entregar o mundo à sua própria "mundanidade" e responsabilidade, embora esta mundanidade não deixe de ter relevância salvífica. A mundanidade não é, desta forma, O MATERIAL profano e indiferente, NO QUAL apenas se realiza um agir cristão, ela mesma é um agir "cristão", que não pode e não quer ser administrado integralmente pela Igreja. Por esta secularização ou promoção da SECULARIDADE, a Igreja dá ao mundo a graça divina, junto com os seus princípios e horizontes supremos, mas este HUMANO e esta "CRISTIANIDADE" são realizados pelo próprio mundo, em seu próprio chão e com responsabilidade própria. É que existe uma certa dialética ou "distância entre a Humanidade", que foi em princípio e de um modo historicamente real remida por Cristo, e a comunidade de Jesus, que está edificada sobre a rocha, ou seja a instituição eclesial" (40). E contudo, a fidelidade, embora anônima, ao Cristo inclui uma certa ligação com a Igreja, que "é a possibilidade de salvação também para aquele mundo de homens que ela, na sua forma especial visível e histórica, ainda não distinguiu e conheceu" (41). Modera-se, desta forma, a distância entre Igreja e humanidade e a Igreja está presente de certa maneira, pelo seu agir implícito, também onde não aparece a sua eclesialidade especí-

fica. Mas, as fronteiras entre Igreja e humanidade não se deslocam apenas em direção à Igreja, deslocam-se também em direção ao mundo, pelo processo de "dessacralização" e secularização, que atribui ao mundo e à humanidade em geral certas tarefas antes assumidas pela Igreja.

SEGUNDA TESE: "A justa secularização do mundo significa para a Igreja uma nova tarefa: a de criar nela mesma, tomada como um todo, e em cada uma das comunidades locais uma nova integração eclesial entre os fiéis." (42)

A Igreja como conjunto dos fiéis e os grupos humanos em particular devem SER COMUNIDADE em torno de cada altar, pois a Igreja se concretiza na celebração da Eucaristia. Ora, isso não se efetua unicamente através da estrutura jurídica da Igreja, unida à confissão da mesma fé e à celebração comum da Liturgia (43). Outrossim, a Igreja universal e a comunidade local podiam ser, sem maior esforço, uma comunidade integrada também sob o ponto de vista sociológico, porque a sociedade era estatualmente homogênea e cristã, situação que atuava sobre os aspectos especificamente eclesiais. A profissão comum da fé era uma evidência social; o culto representava a elevação sacral da unidade de existência na comunidade profana.

(42) RAHNER, K., Theologische Reflexionen zur Säkularisation, loc. cit., p. 644 ss.

(43) Rahner faz referência aqui aos seguintes artigos por ele publicados no vol. VIII de "Schriften zur Theologie": A nova imagem da Igreja ("Das neue Bild der Kirche"), p. 329-354; Sobre a presença de Cristo na comunidade de diáspora segundo a doutrina do Vaticano II (Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde...), p. 409-425.

(40) Cf. SCHILLEBEECKX, E., Igreja e humanidade, em Concilium (1965) n. 1, p. 57

(41) Ibidem, p. 59.61.65

Hoje tudo é diverso. A sociedade que hoje ingressa na Igreja e apenas então vai constituir-se em comunidade, é um mundo pluralista em seus quadros profanos, composto de homens que não dominam a totalidade do saber, nem a totalidade dos impulsos que os orientam em direção ao futuro. A sociedade atual é, por isso, muito menos integrada, com tôdas as consequências que isso comporta. Daí nasce para a Igreja e para o cumprimento de sua missão uma tarefa inteiramente nova: ela mesma deve criar o que outrora podia supor como substrato sociológico e natural do seu devir comunitário. Mesmo quando se constitui "intra muros" (em sua própria estrutura interna) a Igreja deve permanecer "sociedade aberta": não deveria promover uma seleção negativa dos seus adeptos, procurando (talvez irreflexamente), num mundo secular e pluralista, alcançar ou conquistar apenas as pessoas de uma determinada estrutura sócio-cultural. Exige-se que ela tenha lugar para pessoas das mais diversas procedências ou tendências político-sociais e das mais variadas concepções filosófico-culturais.

Com isso não se quer dizer que não haja uma tarefa de integração em nível superior, para que a Igreja não se transforme em seita, destinada a satisfazer apenas certas necessidades religiosas individuais ou de determinados grupos, que seriam meros "receptores" passivos do agir da Igreja em ordem à salvação.

Como realizar essa integração da Igreja numa verdadeira COMUNIDADE, se não se trata de homogeneizar o mundo pluralista pela receita de um integrismo intra-eclésiástico, nem rotular a vida dos fiéis com superestruturas de piedosa ideologia?

Como possível pista de solução acerca Rahner para a perspectiva — que deve ser bem entendida — de uma

legítima "democratização" da Igreja, palavra que não significa primordialmente "libertação" de quaisquer pressões, mas indica o procedimento (a "regra de jogo") a ser adotado pelos membros de uma sociedade pluralista, para que possam ser realmente SOCIEDADE e não multidão de homens artificialmente agrupados. Aplicada à Igreja, a "democratização" não deveria significar uma palavra de luta contra o poder do ministério jerárquico, mas um lema para a integração de uma sociedade pluralista, que é hoje substrato permanente na formação de Igreja como comunidade. Trata-se de pôr em prática um verdadeiro conceito de catolicidade, na linha em que é apresentado nos n.ºs 13, 36 e 37 da *Lumen Gentium*.

TERCEIRA TESE: "Em face da sociedade, que pela Igreja é respeitada em sua situação secular e pluralista, cabe à Igreja uma tarefa inteiramente nova, que talvez se pudesse qualificar de "profética".
(44)

A Igreja como Igreja pode muito mais do que simplesmente "aconselhar" o mundo e exortá-lo à conversão. Uma sociedade pluralisticamente ABERTA não pode opor-se a uma comunidade de fé que constantemente se renova, se esta comunidade respeita "as regras de jogo" da grande sociedade. A Igreja é uma grandeza histórica de dimensões sociais concretas, que repercutem necessariamente sobre o todo da sociedade. Ora, uma tal influência a Igreja deve exercê-la por razões teológicas, pois tem uma tarefa, uma missão no mundo, como sacramento primordial da salvação e fermento de unificação. De que forma vai realizar esta missão no mundo?

(44) Cf. *Schriften zur Theologie*, VIII, 648-655.

Rabner insiste que é preciso refletirmos nesta altura sobre as características das últimas encíclicas sociais e sobretudo da Constituição Pastoral "Sobre a Igreja no mundo de hoje". Qual o ELEMENTO PROFÉTICO em relação ao mundo, específico destes documentos? Este elemento é sua própria intenção ou perspectiva, chamada PASTORAL pela linguagem do Vaticano II. Esta perspectiva pastoral não se esgota em orientações práticas ao homem de hoje, deduzidas de princípios gerais. O específico está nos IMPERATIVOS culturais, nos acentos e na programática histórica, que impele o mundo a certas decisões. A própria análise da situação atual é encarada como "sinal dos tempos".

Ora, a descoberta de certos imperativos para a sociedade contemporânea só pode, de acordo com a essência da Igreja, ser qualificada de "profética". Como Povo de Deus, os fiéis procurarão apoiar estas diretrizes proféticas da Igreja, auxiliando-a a descobri-los e a difundir-los, se quiserem eficácia num mundo secularizado. Nesta linha seria preciso desenvolver uma teologia política fundamental e desenvolver a Ecclesiológia especialmente no seu significado social e na sua dimensão histórico-evolutiva (participa na formação da história). Seria preciso desenvolver UMA MENTALIDADE entre os fiéis, pela qual já não se pudesse a Igreja hierárquica ante o dilema, de ou fazer definições e declarações, ou sujeitar-se a não despertar interesse pelo que ensina; mentalidade que estivesse disposta levar a

sério os impulsos proféticos e carismáticos da situação atual. Seria preciso fomentar aquela integração de que se falava na segunda tese e que é a única capaz de auxiliar a Igreja para uma eficiente atuação no campo político-social e cultural do mundo de hoje.

Voltando à ideia de Igreja como MISSÃO, temos de atender ao contexto cultural em que se insere esta missão. Segundo Le Guillou, a cultura, conteúdo real da vida social, representa em determinado universo social aquilo que os homens SÃO, aquilo que FAZEM, os VALORES sociais a que aderem. A problemática da Igreja e de sua missão impõe-se perante a bipolaridade fundamental da acristianização: encontramos-nos perante um mundo novo, diverso do mundo cristão de ontem, mundo que ainda não foi evangelizado naquilo que constitui a sua novidade sócio-cultural (45). Somente uma visão dinâmica do Mistério de Cristo nos permitirá marcar um mundo que está elaborando a sua própria cultura e o seu próprio futuro. A Igreja se defronta com um mundo secular e pluralista, que é história e não sistema. Este mundo é amado por Deus e a responsabilidade da comunidade de fé perante o mundo é uma resposta a este amor, que ela realiza existindo para este mundo, dentro da dinâmica de que ele se reveste. Só então poderá redimi-lo.

(45) LE GUILLOU, M. - J., A missão como tema ecclesiológico, em Concilium (1966), n. 3, p. 108-111.