

O CRISTIANISMO NA AMÉRICA LATINA
DISCERNIR O PRESENTE PARA PREPARAR O FUTURO*

Carlos Palácio SJ

RESUMO: As duas grandes transformações que caracterizam o momento presente da sociedade ocidental – a mutação cultural e a mutação religiosa – repercutem profundamente no cristianismo. Sua análise permite tomar consciência dos verdadeiros desafios que o cristianismo terá que enfrentar do futuro. O cerne da crise atual é, pois, o fim de uma figura histórica de cristianismo. Para construir uma nova figura é preciso voltar ao que constitui a originalidade do fato cristão. O futuro do cristianismo na América Latina, como parte integrante dessa história, só poderá ser pensado na sua especificidade, levando-se em consideração essa problemática.

PALAVRAS-CHAVE: cultura ocidental, religiosidade moderna, cristianismo histórico, identidade cristã, perspectiva latino-americana.

ABSTRACT: The two great transformations that characterize the present moment of western society – the cultural mutation and the religious mutation – are profoundly repercussive in Christianity. The analysis of both permits acknowledging the true challenges that the Christianity of the future must face. The core of the actual crisis is, therefore, the end of an historical figure of Christianity. To construct a new figure, it is necessary to return

* Este texto retoma – completando-a, mas sem modificar-lhe o estilo – a conferência feita no Congresso sobre "O Cristianismo na América Latina e no Caribe", em julho de 2003 em São Paulo.

to what constitutes the originality of Christian fact. The future of Christianity in Latin America, as an integral part of that history, could only be thought upon in its specificity by taking that issue into consideration.

KEY WORDS: western culture, modern religiosity, historical Christianity, Christian identity, Latin-American perspective.

Como abordar o problema do futuro do cristianismo quando se é consciente da complexidade do atual momento histórico? É possível falar desse futuro sem ser visionário? Ou trata-se apenas de um exercício de imaginação? Da minha parte devo confessar que não sou visionário nem filho de visionário. E que a minha imaginação não é das mais fecundas para criar cenários de futuro. Apesar de tudo, pensar o futuro do cristianismo é um ato de responsabilidade teológica. Para todo cristão. E de modo especial para esse cristão reflexivo que é o teólogo. Mas como pensá-lo?

Seria impossível abordar a questão do futuro do cristianismo na América Latina sem passar por uma análise da situação atual do cristianismo como um todo. Afinal, querendo ou não, são muitas as formas em que essa situação nos condiciona, como nos condicionou a herança do cristianismo colonial que aqui foi implantado. Eis, pois, quais serão os passos desta apresentação: a) uma rápida análise da situação atual do cristianismo, em primeiro lugar, para recolher as interpelações que nos vêm da realidade; b) a seguir, uma reflexão sobre o cerne da crise atual: o ocaso de uma figura histórica do cristianismo e a necessidade de uma nova re-configuração; para terminar c) com algumas rápidas considerações sobre o futuro do cristianismo na América Latina.

I - O cristianismo e a situação cultural e religiosa do mundo atual

Há muito tempo que o pensamento contemporâneo, mesmo não cristão, preocupa-se com a situação atual do cristianismo. Pouco importa saber se a crise atual é mais ou menos grave do que outras pelas quais já passou o cristianismo ao longo da história. Nem se trata de tomarmos posição aqui diante das diversas interpretações possíveis dessa situação¹. Para o nosso intuito é suficiente tratar de compreender com a maior lucidez possível o

¹ A título de amostra, eis algumas indicações bibliográficas que são também exemplo dessa diversidade de interpretações: M. de CERTEAU / J. M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*. Paris: Seuil, 1974; J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*

que nela está em jogo para a fé cristã e para o futuro do cristianismo². De maneira muito breve e sintética, poderíamos resumir a situação atual a partir de duas grandes transformações que caracterizam o momento presente da sociedade ocidental e repercutem profundamente no cristianismo: uma *mutação cultural* de dimensões mundiais e uma *mutação religiosa* de proporções nunca dantes conhecidas.

1 - A *mutação cultural* em primeiro lugar. Ela não diz respeito só às transformações internas pelas quais passou a cultura ocidental ao longo dos séculos, sobretudo a partir do início da modernidade³; nem ao que, de maneira um tanto eufemística, se deu em chamar a 'mundialização da cultura' (ocidental!). O que se revela na atual crise da cultura ocidental é uma *mudança radical na sua 'cosmovisão'* (i.é. na sua autocompreensão da existência, na sua concepção da vida e da história humanas) que está inseparavelmente relacionada com uma *maneira nova de relacionar-se com a transcendência*, como veremos mais adiante a propósito da 'mutação religiosa'. Duas transformações profundas cujas repercussões fizeram-se sentir aos poucos em todos os âmbitos da existência, tanto pessoal como social. A rapidez vertiginosa com a qual em pouco mais de três décadas modificaram-se instituições, hábitos, costumes, valores, etc. na sociedade ocidental são o indício mais claro de que essas transformações atingem não só os fenótipos da 'visão cultural do mundo' mas modificam os seus genótipos e colocam-nos, portanto, diante de uma verdadeira *mutação da cultura*.

Algumas características dessa situação cultural nos permitem vislumbrar o alcance dessas transformações, sem que seja possível ainda caracterizar de forma nítida o perfil da nova cultura em gestação. A mais evidente, talvez, seja a crise generalizada de valores com o vazio de sentido por ela gerado,

Paris: Hachette, 1977; D. HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris: Cerf, 1986; J. M. MARDONES, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Santander: Sal Terrae, 1988; J. M. VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid: Paulinas, 1993; P. VALADIER, *Catolicismo e sociedade moderna*, São Paulo: Loyola, 1991; A. TORRES QUEIRUGA, *Fim do cristianismo pré-moderno*, São Paulo: Paulus, 2003; S. MARTELLI, *A religião na sociedade pós-moderna*, São Paulo: Paulinas, 1995. E numa perspectiva não só pós-moderna, mas pós-cristã: M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard, 1985 e L. FERRY, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris: Grasset, 1996.

² Uma boa introdução – clara, lúcida e sintética – aos diversos aspectos que estão em jogo nas relações do cristianismo com a moderna cultura ocidental pode ser encontrada em J. B. LIBANIO, *Olhando para o futuro: Perspectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina*, São Paulo: Loyola, 2003 (espec. pp. 5-20 como diagnóstico e pp. 45-51 para algumas das interpretações possíveis).

³ Cronologicamente costuma-se indicar o séc. XVII como o começo da Modernidade, embora as suas raízes remontem muito antes no tempo. Ver o ensaio póstumo de H. C. de LIMA VAZ, *Raízes da modernidade*, São Paulo: Loyola, 2002 (espec. pp. 11-30).

que afeta não só os indivíduos mas a sociedade como um todo. Não é por acaso que as questões mais fundamentais do ser humano (o por que e o para que da existência, o destino do ser humano, o valor da pessoa etc.) voltam a ser colocadas com toda a sua força. E são discutidos com renovado interesse velhos problemas filosóficos como a questão da verdade, a ética, a transcendência etc. Indício evidente de que o que está em jogo é a visão do mundo como um todo, o modo de entender a vida humana, a história, a sociedade, o cosmo.

É o que vem à tona num outro traço característico da nossa época que começou com a tomada de consciência ecológica e a necessidade de proteger o meio ambiente, mas foi se dilatando até a preocupação do 'cuidado com a terra' como espaço comum da humanidade: é necessário e urgente estabelecer uma 'nova aliança' dos seres humanos com a natureza se quisermos preservar o futuro da vida e a sua qualidade humana. Esta consciência impõe-se cada vez com mais força nas diversas sociedades e culturas, apesar das grandes resistências que encontra na cegueira dos diversos grupos interessados em explorar economicamente a natureza, como se ela fosse uma fonte inesgotável de 'recursos'.

Por trás dessa tomada de consciência há uma reação contra a concepção puramente funcional, utilitarista e instrumental da natureza em nome das possibilidades ilimitadas da ciência e da técnica, e uma rejeição aberta do tratamento predatório imposto à natureza pela fome devoradora da tecnologia moderna. Em definitivo, a raiz última dessa crítica é a crise da própria razão moderna e o ocaso das ideologias por ela segregadas: o fracasso do que se poderia denominar 'projeto da modernidade' (com as suas promessas de uma sociedade do bem-estar e de riqueza sem limites), o desencanto com as suas 'conquistas' e a conseqüente crítica dos seus pressupostos. Essa é a significação do que costuma ser designado como 'pós-modernidade'. A ciência e a técnica – versões dominantes da 'razão moderna' – são incapazes de oferecer ao indivíduo razões para viver, de decifrar-lhe o sentido da vida e a unidade da sua existência. Ora, sem unidade e sentido o ser humano não pode viver. Essas contradições explodiram de maneira patente com a globalização da economia.

Técnica e conhecimentos estão cada vez mais associados à riqueza econômica e ao capital. A 'globalização da economia' é, na verdade, a globalização do capital financeiro – com os desequilíbrios econômicos e sociais que ele produz – e a prova mais cabal da nova divisão da terra em 'dois mundos': o mundo dos ricos e o dos pobres. Em certo sentido, a crise da cultura ocidental se tornou 'mundial', mas por outro lado, tornou possível – através da ciência e da tecnologia – a aproximação entre povos e culturas muito diferentes.

Essa aproximação de culturas é, sem dúvida, um dos aspectos mais decisivos da situação cultural contemporânea. A mobilidade que permitem

hoje os modernos meios de transporte e a divulgação imediata de todo e qualquer acontecimento através da transmissão instantânea pelos meios de comunicação operam uma espécie de 'redução' do espaço e do tempo infinitos a dimensões que podem ser administradas por qualquer pessoa. O mundo, como previra McLuhan, tornou-se uma pequena 'aldeia global' ao alcance da mão. Não é exagerado afirmar que hoje convivemos – em tempo real e, sem dúvida, virtualmente – com pessoas e acontecimentos que chegam a nós de países e culturas que até há pouco nos resultavam tão distantes quanto misteriosos.

Esta experiência, unida ao fenômeno crescente das migrações em massa, dá-nos a medida da riqueza potencial dessa presença e interação mútua entre as culturas e, ao mesmo tempo, do choque cultural que tal situação representa. A descoberta do 'outro', a pura e simples constatação da sua 'diferença' – é por aí que começa a diversidade que representam as culturas – antes de ser um encontro que enriquece é um confronto perturbador, um fator que nos des-centra do nosso próprio ponto de vista e da nossa perspectiva cultural.

É o que aconteceu com a cultura ocidental. E é um dos fatores que explicam a crise que ela atravessa. O contato com outras culturas a obrigou a des-absolutizar o seu ponto de vista, a reconhecer-se como *uma* cultura entre outras muitas, a relativizar a sua pretensão de ser uma cultura 'superior', a cultura *tout court*, 'universal' por excelência. E a aceitar que ela é simplesmente diferente, mas tão 'particular' como as outras, e por isso capaz de entrar em diálogo, de ser enriquecida e de enriquecer. Isso se tornou patente no que diz respeito à dimensão religiosa da cultura. Como explicar senão o fascínio exercido sobre o Ocidente cristão pelas religiões orientais a partir, sobretudo, da segunda metade do século XX?

2 - A *mudança religiosa* é o segundo aspecto da transformação cultural do Ocidente. Ela se tornou manifesta, num primeiro momento, na secularização progressiva da sociedade e da cultura, a partir dos anos 60 do século passado. E, duas ou três décadas depois, contra todas as previsões dos sociólogos da morte de Deus, veio à tona, de maneira inesperada, no fenômeno que os próprios sociólogos denominaram 'retorno do religioso' ou 'revanche do sagrado'. Mas essas oscilações eram só a ponta do *iceberg*, a manifestação visível de uma transformação muito mais profunda: a tentativa da cultura moderna de auto-compreender-se, organizar-se em sociedade e construir o sentido da história dentro dos estritos limites da imanência mundana, banindo assim do seu horizonte qualquer referência à transcendência.

Não vem ao caso discutir agora se essa evolução estava inscrita nos pressupostos filosóficos da modernidade ou se foi fruto de condicionamentos históricos contingentes. Em qualquer hipótese, a 'situação espiritual' da

sociedade moderna, em si mesma, dá a pensar. Essa busca do sagrado, que assume de fato as formas mais contraditórias, é inseparável da crise de sentido na qual mergulhou a sociedade ocidental. O que poderia significar, por um lado, que a in-transcendência da vida, esse confinamento do indivíduo no horizonte estreito da imanência, acaba sufocando a pessoa e se torna insuportável. E, por outro, poderia ser a prova de que não é tão fácil para o ser humano abafar por completo a transcendência que o habita, sem que isso signifique que a questão de Deus tenha sido resolvida. Pelo contrário, é no âmago dessa crise que devem ser buscadas as causas dessa formidável *transformação cultural do religioso* que caracteriza a sociedade ocidental.

Três fatores parecem estar configurando essa 'situação espiritual' na qual pode ser detectada a metamorfose do religioso na sociedade ocidental: o fator *cultural* da 'virada antropocêntrica' da modernidade, o surpreendente *retorno do religioso reprimido*, e o fenômeno do *pluralismo religioso* como um dos resultados do encontro entre culturas diferentes. A crise atual é o resultado da interação desses três fatores.

O *primeiro* estava implícito no que acima foi dito sobre a mutação cultural: a virada antropocêntrica levava consigo uma *transformação das relações do sujeito moderno com a transcendência*, o que se tornou manifesto no deslocamento social da religião. Ela não tem mais na sociedade moderna uma função de justificação. A sociedade organiza-se, em todas as suas dimensões (sociais, políticas, econômicas e culturais), segundo os critérios por ela mesma estabelecidos, o que em si mesmo representa uma conquista: a necessária distinção e separação entre as esferas social e religiosa, e a justa afirmação da autonomia da sociedade com relação à Igreja.

Mas essa emancipação prolongou-se até à transcendência. A virada antropocêntrica colocou o ser humano como centro absoluto de toda a realidade, 'princípio e fundamento' do que é bom, do que tem valor, do que pode ser admitido e do que deve ser rejeitado. Em outras palavras, o ser humano não só se entende a partir de si mesmo mas se funda em si mesmo. E, por isso, pode dispor plenamente de si, do mundo e da história. Esta inflexão de todo o dinamismo humano para dentro da história não podia deixar de ter conseqüências na construção do sentido da vida. O vazio de sentido que aflige a sociedade moderna parece estar mostrando que o ser humano não se contenta facilmente com as 'pequenas transcendências' que pretendem substituir a verdadeira 'transcendência maior'. Seja como for, aqui está o primeiro aspecto de uma profunda transformação do religioso pelo cultural.

O *segundo* fator da 'situação espiritual' da sociedade atual é o *retorno do religioso* de maneira anárquica e sob as formas mais heterogêneas, fenômeno nada plausível depois da secularização progressiva da sociedade mo-

derna a partir dos anos 60 do século passado. É difícil explicar as causas desta inesperada efervescência religiosa⁴. Mas não se pode negar que ela tenha alguma relação com a crise de sentido que afeta não só os indivíduos, mas a sociedade como um todo. É como se, sufocado pela in-transcendência da vida e cansado já dos seus projetos de auto-salvação, o homem moderno vislumbresse nessa redescoberta do religioso uma porta para sair de si, para transcender-se, na busca de respostas para as suas necessidades subjetivas: as questões fundamentais da vida, da morte, do sentido e do amor.

Mas não devemos iludir-nos. Retorno do religioso não equivale necessariamente a reencontro com Deus. É aí que radica a novidade e a ambigüidade desse fenômeno. A rigor não se trata de um 'retorno' porque não há uma volta às formas religiosas tradicionais. Pelo contrário, as religiões tradicionais não respondem mais a essa busca de 'transcendência' e de 'espiritualidade'. O sagrado é reconstruído, de maneira muito subjetiva, numa simbiose contraditória de horizontes e perspectivas na qual é possível encontrar ciência, filosofia, gnose, religiões orientais, esoterismo, ocultismo e até as formas religiosas mais arcaicas. É essa diversidade toda que costuma ser agrupada sob a cômoda denominação de 'novos movimentos religiosos'. Mas aí desponta o segundo aspecto da transformação cultural do religioso: para dar cabida a tal heterogeneidade é preciso dilatar de tal forma o conceito de 'religioso' que ele perde o seu sentido original. Daí a ambigüidade do fenômeno e a lucidez indispensável para discernir esse surpreendente 'surto religioso'.

O *terceiro fator*, enfim, é o fato de vivermos numa época de *pluralismo religioso* em que o encontro entre as religiões tornou-se uma realidade. Pluralismo 'de fato'. Religiões que há algum tempo nos resultavam estranhas e até exóticas fazem parte hoje do nosso convívio cotidiano. E pluralismo 'de direito', porque aos olhos do direito, dentro do qual se constitui o Estado moderno, todas as religiões são iguais e sujeitas aos mesmos direitos e deveres. É cedo ainda para prevermos todas as consequências dessa nova situação. Se, por um lado, é uma realidade carregada de promessas, por outro, já provou que possui em si mesma um enorme potencial explosivo, pela inextricável relação que existe entre religioso, cultural e étnico. A atualidade viva – em todos os continentes – é a prova cabal de como é difícil, mesmo dentro de um mesmo país, a convivência entre os diversos grupos religiosos. E, mais ainda, quando um terceiro país recebe essa diversidade vinda de países diferentes.

Esse é, sem dúvida, um terceiro aspecto da nossa 'situação espiritual' que contribui para a transformação cultural do religioso. Porque no encontro

⁴ Para uma compreensão do fato e das suas possíveis interpretações, ver J. B. LIBANIO, *A religião no início do milênio*, São Paulo: Loyola, 2002.

entre as grandes religiões da humanidade, a aparente univocidade da linguagem (divino, transcendência, Deus, realidade última, experiência mística etc.) esconde experiências diferentes de Deus, da relação do sujeito com Deus e com o mundo, da salvação etc. que não são intercambiáveis. Pode o moderno sujeito ocidental, marcado pela tradição *cristã* de Deus, contentar-se com uma transcendência que não seja pessoal? Pode ele renunciar à sua condição de ‘pessoa’ diante de Deus e à sua responsabilidade pela história? É suficiente (para esse ser humano concreto que é o sujeito moderno ocidental) perder-se no Todo ou mergulhar na Plenitude cósmica para realizar a busca de transcendência?

Ao contemplar simultaneamente esses três aspectos, tomamos consciência do alcance da transformação cultural do religioso na sociedade ocidental. Por um lado, *a dilatação sem limites do conceito de ‘religioso’ torna cada vez mais impreciso o seu contorno e ambígua a experiência que dele resulta*⁵. Muitas das experiências ‘espirituais’ hoje são experiências de auto-centramento, mergulhos na própria interioridade. Em tais experiências, ‘deus’ é apenas um pretexto para o encontro da pessoa consigo mesma. E esse é um segundo traço da transformação do religioso operada pela modernidade: *o deslocamento do horizonte de sentido com uma profunda metamorfose do sagrado*. Muitas das atuais formas e expressões religiosas inscrevem-se não no horizonte de uma transcendência real, anterior e exterior ao sujeito, mas no horizonte da imanência. O ‘sagrado’ é o humano, as causas, os valores, as experiências éticas nas quais as pessoas, de alguma forma, saem de si mesmas e se ‘transcendem’. Mas estamos ainda diante de um sagrado transcendente ou se trata de um sucedâneo do verdadeiro Absoluto?⁶ Esse deslocamento explicaria ainda um último traço da atual transformação do religioso: *o nivelamento das experiências de busca e o ressurgimento de formas arcaicas do religioso*. É como se tudo fosse igualmente válido e as mediações da busca fossem intercambiáveis. Mas pode o sujeito moderno regredir ao passado e voltar atrás do salto qualitativo que representou para a consciência humana a conquista acontecida quando surgiram as grandes religiões mundiais no primeiro milênio antes de Cristo?

É o que levou alguns estudiosos a designarem a situação atual como ‘segundo tempo-eixo’, utilizando a expressão que K. Jaspers cunhara precisa-

⁵ É o que aparece claramente na maleabilidade a que é submetida a linguagem religiosa tradicional. Como acontece, por exemplo, com o termo “mística”, utilizado para designar as experiências mais disparatadas. Mas a mesma observação caberia a propósito de termos como experiência religiosa, espiritualidade, transcendência e mesmo sobre a palavra Deus.

⁶ Como exemplo dessa reapropriação das categorias cristãs, interpretadas dentro do horizonte da imanência, ver L. FERRY, *L’homme-Dieu, ou le Sens de la Vie*, Paris: Bernard Grasset, 1996. Para uma interpretação desse fenômeno, ver J.MARTIN VELASCO, *Metamorfosis de lo Sagrado y futuro del cristianismo*, Santander: Sal Terrae, 1998.

mente para caracterizar a ruptura introduzida na consciência religiosa da humanidade pelo surgimento das grandes religiões, aproximadamente entre 800 e 200 a.C. Numa mesma área geográfico-cultural (China, Índia, o atual Irã; Grécia e Israel no Mediterrâneo), e simultaneamente, teve lugar uma radical transformação da visão do mundo que estava ligada à depuração da idéia do divino e mudou a maneira humana de relacionar-se com a transcendência⁷. Os efeitos dessa mutação marcaram o curso da história e da civilização até hoje, no âmbito sociocultural e no âmbito religioso. As profundas transformações pelas quais passa hoje o Ocidente, tanto do ponto de vista cultural como religioso, tornam tentadora essa aproximação. Tanto mais que, uma das características do nosso tempo, é a aproximação entre as mesmas culturas e religiões que fazem parte daquela mesma área na qual teve lugar aquela primeira mutação. Não estaríamos vivendo hoje, pelo menos no Ocidente, uma mudança semelhante?

3 - *Balanço provisório*

Não é necessário um grande esforço para perceber que essas transformações – cultural e religiosa – da modernidade afetam profundamente o cristianismo e o obrigam a repensar-se na sua totalidade. A título de primeira conclusão é suficiente acenar para as duas principais repercussões que essa transformação acarreta para o cristianismo: o seu deslocamento social e a questão da sua identificação com a cultura ocidental.

Em primeiro lugar, o *deslocamento social*. Por razões históricas o cristianismo foi, de fato, a religião que reinou de maneira única e quase exclusiva no Ocidente⁸. Não era fácil, por isso, a separação entre cristianismo e cultura, sobretudo desde a cristandade medieval, na qual ser cidadão e ser cristão eram sinônimos. Lenta mas implacavelmente, o processo da modernidade pôs um fim a essa situação. Ao se constituir na sua autonomia a partir dos pressupostos que ela mesma se dá, a sociedade moderna deslocou a religião – no caso o cristianismo – para a periferia da sociedade. Aos poucos, todos os âmbitos que constituem o tecido da vida social foram sendo arrancados da tutela da Igreja. A religião ficou confinada ao âmbito pessoal e particular dos indivíduos; ela não desempenha mais uma função social.

⁷ É o que poderíamos chamar a emergência da consciência individual que levava consigo a afirmação da pessoa diante da coletividade e dos seus condicionamentos, e, do ponto de vista religioso, uma maneira nova de relacionar-se com a transcendência: a tomada de consciência do destino pessoal e a busca da salvação.

⁸ A rigor, depois da reforma protestante no séc. XVI, haveria que falar de "igrejas cristãs" e não de cristianismo como realidade única no ocidente. É verdade, porém, que a posição numericamente dominante da Igreja católica acabou por tornar quase sinônimos catolicismo e cristianismo, de modo que até hoje, no âmbito católico pelo menos, tendem a ser identificados como uma coisa só.

Até hoje, é difícil para o cristianismo – pelo menos para a Igreja católica – assimilar todas as conseqüências desse deslocamento, o que, por um lado, é compreensível, mas, por outro, lamentável. Compreensível, porque ele significa a perda do lugar privilegiado que a Igreja ocupou durante tantos séculos na sociedade ocidental, com todas as vantagens que dele decorriam: visibilidade, poder, influência na configuração da vida social entre outros. Mas lamentável, porque essa resistência gera animosidade e antipatia contra a Igreja e em nada contribui para que ela se situe nessa nova realidade social e encare, em bases novas, a evangelização da nova situação cultural. Mas a aceitação desse deslocamento significaria reconhecer e aceitar o fim de um cristianismo sociológico e de uma visão prioritariamente institucional e hierárquica da Igreja.

A segunda conseqüência dessa transformação é o que poderíamos chamar a *ruptura entre cristianismo e cultura ocidental*, aspecto relacionado com o anterior e não menos problemático. Foi nessa espécie de simbiose histórica entre fé cristã e cultura ocidental que o cristianismo chegou até nós. A crise da modernidade põe a nu essa identificação e a desfaz teórica e praticamente, o que se revela na crise de valores, no individualismo exacerbado e no fechamento do horizonte de transcendência. A cultura da modernidade deixou de ser cristã, embora restem nela vestígios indeléveis da sua convivência secular com o cristianismo. Mas ela não se inspira mais no cristianismo. E, nesse sentido, poderia ser designada como ‘pós-cristã’.

Essa situação, paradoxalmente, liberta o cristianismo da tentação de identificar-se com *uma* cultura, a ocidental, e cria as condições para que ele possa ser, de fato, universal. A fé tem que ser dita em todas as culturas. O cristianismo só pode existir encarnando-se por dentro da cada cultura, mas ele não se identifica com nenhuma porque não se esgota nelas. É o desafio que levanta a inculturação, tão almejada quanto delicada, com todo seu alcance e as conseqüências que começamos apenas a vislumbrar. Mas não foi esse o risco corrido pelo cristianismo primitivo ao adentrar-se na cultura helenística, abandonando o seu solo natal que era o judaísmo?

É compreensível que essa ruptura nos assuste. Ela representa, de fato, o fim da figura histórica do cristianismo que nós conhecemos, a forma na qual ele se encarnou e lhe deu consistência e visibilidade durante tantos séculos. A crise da cultura moderna não poderia deixar imune a fé cristã e suas ‘traduções’ culturais, não só a linguagem utilizada, mas também o horizonte teórico de compreensão, as formas institucionais e as expressões religiosas. Tudo isso nos dá a medida do que está em jogo para a fé cristã neste momento histórico. Não se trata de reformas (por mais urgentes que sejam)⁹, nem de simples adaptações ao novo contexto, mas de repensar a

⁹ Quer as que não foram feitas ou abortaram depois do Concílio Vaticano II, quer problemas pendentes e nunca resolvidos como o direito da pessoa, a liberdade e o diálogo

totalidade do cristianismo a partir de novos pressupostos. Tarefa ingente, para a qual a maioria dos cristãos, a julgar pelo que acontece, não estamos ainda preparados. Sem termos realizado ainda a transposição do cristianismo tradicional para o horizonte da modernidade, somos solicitados já a repensar e traduzir a fé no contexto da pós-modernidade.

Há muitos indícios de não termos acordado ainda – inclusive nas diversas esferas de exercício da autoridade pastoral na Igreja – para a gravidade da situação atual. Teríamos que nos perguntar se as nossas opções pastorais têm em vista o futuro que nos pro-voca ou um passado a ser protegido a todo custo. O pragmatismo imediatista de certas propostas de evangelização faz suspeitar que estamos habitados ainda pelo fantasma da cristandade ou da neo-cristandade: primazia do quantitativo sobre a qualidade cristã da vida. Estaremos preparando dessa forma o terreno para uma verdadeira re-composição da experiência cristã na sua totalidade, para que possa ad-vir a nós um futuro novo da fé?

II - Para uma re-configuração do cristianismo

A descrição da situação atual poderia parecer excessivamente dramática e sombria se ela não encontrasse eco, cada dia, na nossa experiência existencial. Não só como cristãos mas como homens e mulheres submetidos às mesmas perplexidades e angústias dos nossos contemporâneos. A situação atual nos desconcerta. Ninguém escapa hoje à angústia do não saber, de ter que abrir caminhos – pessoais, familiares, profissionais etc. – num mundo sem referências claras e definidas. Não poderia ser de outra forma para a fé de cada cristão e para o cristianismo como totalidade.

Mas não podemos esquecer que a fé cristã já deu mais de um passo nessa busca de novos caminhos. Por outro lado, não é a primeira vez na sua história que o cristianismo encontra-se diante de uma situação crítica, de crise, crucial e, portanto, de encruzilhada. Em tais situações nunca faltaram prognósticos sobre ‘o fim do cristianismo’. Mas não parece que eles se tenham realizado, o que não pode servir como consolo fácil nem diminui em nada a responsabilidade que nos cabe neste momento histórico. Mas nos alivia de um peso que resultaria insuportável se o futuro dependesse só de nós. O cristão não é otimista por fechar os olhos à dureza da realidade. Essa seria uma cegueira irresponsável. O cristão é otimista por exces-

dentro da Igreja, a questão do poder e da autoridade, o clericalismo que renasce, a questão da mulher na Igreja, as formas de governo e participação etc. Mas essas e outras reformas, por mais importantes que sejam, são apenas sintomas de um desequilíbrio mais profundo: a presença do cristianismo na nova situação da sociedade moderna.

so, não por defeito. A sua esperança está fundada na experiência de uma promessa que já deu provas da sua fidelidade maior. É ela que nos permite ir até as raízes da crise atual e encarar sem medo as respostas que ela está a exigir¹⁰.

1 - *Caráter inédito deste momento histórico*

O horizonte da nossa experiência é sempre muito curto e não vai além do que alcançam os nossos olhos ou do que é a nossa história vivida. Por isso podemos, com toda facilidade, cair na armadilha de reduzir o cristianismo ao que foi a nossa experiência, sem percebermos que essa 'figura', através da qual tivemos acesso à experiência cristã, não esgota as possibilidades de expressar a fé nem constitui a 'essência' do cristianismo. Basta um mínimo de conhecimento histórico para descobrir que muitas das expressões atuais do cristianismo estão condicionadas por uma tradição 'pequena', que, em alguns casos, remonta a um ou dois séculos no máximo, e que, de qualquer forma, não pode ser confundida com a 'grande' tradição. A fé cristã é mais. Tomar consciência dessa distância, dilatar o horizonte da nossa compreensão, é a primeira condição para podermos responder, de maneira positiva e criadora, ao que está a exigir da fé cristã este momento histórico.

Em certo sentido, a situação atual do cristianismo só encontra paralelos no que foi a sua passagem do contexto cultural e religioso do judaísmo para a cultura helenística. Era a totalidade da experiência a que tinha que ser recriada para que o anúncio cristão pudesse ressoar e ser compreendido dentro de outro universo cultural. Isso exigiu muito tempo, paciência e não pouco discernimento. E só foi conseguido com sérias tensões. As disputas e mesmo as heresias dos primeiros séculos estão aí para prová-lo.

Depois daquela primeira – única, na verdade – inculturação, o cristianismo viveu durante quase 20 séculos dentro do mesmo horizonte cultural. E assim foi dando 'forma' a uma maneira inédita de viver a fé e construindo a 'figura' de cristianismo que conhecemos até hoje e cuja solidez nos impressiona: pela ousadia da sua transposição teórica dentro do horizonte de compreensão da cultura helenística, pela sua capacidade de assumir os valores existentes nessa cultura recriando-os por dentro, pela sua liberdade de criar 'traduções' – litúrgicas, espirituais, religiosas, institucionais etc. – capazes de expressar de maneira significativa a sua experiência, de oferecer-lhe um apoio, de alimentá-la e sustentá-la. Sem correr esse risco, o

¹⁰ O historiador francês J. Delumeau já se perguntava há mais de 25 anos se haveria futuro para o cristianismo na sociedade atual: *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris: Hachette, 1977. Profundo conhecedor da história cristã, a honestidade e a lucidez das suas análises não lhe impediram encontrar a verdadeira razão da sua esperança: os ricos veios evangélicos que percorrem a história cristã. O cristianismo revive cada vez que renuncia ao poder e à riqueza para voltar à transparência do evangelho. Não deveria ser esse também hoje o critério de todas as nossas buscas?

cristianismo não teria ultrapassado os limites do judaísmo nem teria chegado até nós. Mas essa ousadia significou romper muitas das amarras que o prendiam ao passado e aceitar um 'começo novo'.

Hoje, pela primeira vez depois de tantos séculos, o cristianismo é desafiado de novo a enfrentar uma transposição de proporções semelhantes às que conheceu o cristianismo dos primeiros séculos. Como naquele momento, trata-se de uma transposição que envolve a totalidade da experiência cristã: a sua tradução teórica dentro de um horizonte diferente de compreensão, as expressões de todo tipo – pessoais e comunitárias – nas quais é vivida e se transmite a fé, e uma nova configuração institucional que lhe dê não só visibilidade social, mas coerência evangélica. Ingente tarefa que requer renúncias dolorosas a muitos aspectos de uma 'figura' que parecia definitiva e indevidamente identificada com a 'essência' do que é cristão. E, por isso, aos olhos de muitos, aparece como uma ameaça para a fé, esquecendo que esta nunca termina nem se esgota em nenhuma das suas expressões. Sem tais renúncias, porém, não haverá lugar para um 'começo novo'. Eis por que hoje não pode ser eludida a questão da identidade cristã.

2 - O que é 'cristão'?

Não se trata de teorizar sobre essa questão, mas de perguntar-se – não só em função dos outros, mas para nós mesmos como cristãos – onde reside a 'novidade' cristã. A pergunta não é ociosa, nem a resposta deve ser dada de antemão como conhecida. E, menos ainda, como evidente. São justamente essas falsas 'evidências' que nos impedem sentir o choque que produzia no início o anúncio cristão, o que há nele de verdadeiramente inaudito e desconcertante. É nesse sentido que a questão da identidade não pode ser posta de lado. Não como algo que impediria o diálogo, porque nos separaria e distanciaria dos outros, mas como aquilo que nos permite ir ao encontro dos outros de maneira desarmada, precisamente por não possuírmos outra 'diferença' a não ser a 'boa notícia' que é a vida de Jesus Cristo, morto e ressuscitado. Pois em Jesus de Nazaré, tudo está dito e tudo está por dizer. Por isso a identidade cristã é dinâmica e deve estar constantemente recriando-se entre a sua origem fundante e o presente histórico no qual é vivida. Hoje, mais do que nunca, é preciso voltar a essa 'simplicidade', por dentro da complexidade e através da complexidade que foi revestindo ao longo da história¹¹.

¹¹ Não se trata de estabelecer aqui uma discussão teórica sobre a identidade cristã. Baste, para o nosso objetivo, chamar a atenção sobre os estereótipos com que ela pode estar carregada num momento em que se trata precisamente de repensar a totalidade da fé cristã. Uma síntese breve e clara da questão pode ser encontrada em J. B. LIBANIO, *Olhando para o futuro*, op. cit., pp. 30-43. Ver também, C. PALÁCIO, "A identidade problemática", *Perspectiva Teológica* 21 (1989) 171-176 e *idem*, A originalidade singular do cristianismo, *Perspectiva Teológica* 26 (1994) 311-339, espec. 321 ss.

Um rápido percurso pelas transformações semânticas do conceito 'cristianismo' permite compreender os deslocamentos de sentido que sofreu ao longo da história e as marcas que nele ficaram dessas transformações. O simples recurso à etimologia nos revela que a palavra 'cristianismo' (*christianismós*) é derivada de 'cristão' (*christianós*). 'Cristão', como é sabido, era o nome cunhado em ambiente pagão e helenístico (At 11, 26) para designar os seguidores de *Jesus*, por eles denominado '*Cristo*'. Mas eram os pagãos os que utilizavam o termo para referir-se ao *movimento* suscitado por Jesus. 'Movimento', ou, na bela expressão dos Atos dos Apóstolos, "adeptos do caminho" (9, 2), i.é.; um *modo de ser*, um *estilo de vida*, um *ethos* enfim, que encontrava a sua razão de ser numa existência concreta: a pessoa e a vida de Jesus de Nazaré com tudo o que ela implicava.

Nas suas origens, portanto, o cristianismo não era visto, em primeiro lugar, como um culto, uma doutrina ou uma nova religião; não se identificava com uma raça nem podia ser delimitado a um espaço cultural ou sociológico. A '*diferença*' cristã, como alternativa ao que eram os judeus ou os pagãos, transparecia e se afirmava com a *vida*.

O cristianismo, herdeiro da 'antigüidade tardia', tornou-se, por motivos de ordem sócio-histórica, a matriz fecunda do que viria a ser a chamada cultura ocidental. É nessa sequência que a Idade Média conheceu uma profunda inflexão do sentido primitivo da palavra cristianismo: a 'cristandade', como espaço geográfico e como âmbito social dentro do qual viviam os povos cristãos. É o aspecto sociológico, quantitativo e mensurável do cristianismo em oposição à sua diferença qualitativa. Para referir-se à interioridade da vida cristã – o conteúdo da fé – os medievais utilizavam palavras como *fides* ou *religio*.

A reforma protestante recuperou a palavra 'cristianismo' numa atitude de oposição crítica à 'cristandade', concretizada na Igreja institucional e nas suas práticas. Ao reabilitar o termo 'cristianismo' para criticar a Igreja, a Reforma queria afirmar qual era a 'verdadeira fé' e onde se encontrava: não no 'eclesial' mas no 'cristão'. 'Cristianismo' passou a ser, então, a referência primeira e fundamental da vida cristã. Esta conotação crítica do termo, que parte da distância evidente entre o que deveria ser uma vida evangélica e o que dela transparece na face humana da Igreja, tem a sua origem no desejo de mudança e conversão que suscitou sempre a volta ao evangelho. Eis por que essa acepção esteve sempre presente, pelo menos implicitamente, em todos os movimentos de renovação, quer nas seitas religiosas, quer nas críticas dos humanistas, e depois da Reforma até à Ilustração.

A ruptura da unidade eclesial pela Reforma e a multiplicação das 'confissões' entre os próprios reformadores contribuíram para que o termo 'cristianismo' se tornasse cada vez mais vago e abstrato.

tianismo' fosse utilizado aos poucos para reunir num denominador comum as diversas 'confissões cristãs'. Depois, nos sécs. XVII e XVIII, em face aos livre-pensadores, por um lado, e ao crescente interesse teórico por outras religiões que não a cristã, a palavra 'cristianismo' acabou sendo um simples sinônimo de 'religião cristã'. Acepção esta, aliás, que conserva até hoje. Na sua abstração – destino de todos os vocábulos construídos com 'ismos' – ele não deixa mais transparecer a realidade concreta que lhe deu origem: a vida de Jesus de Nazaré, na sua totalidade. E além disso encobre realidades extremamente heterogêneas nas quais se refratou a figura histórica do cristianismo ocidental¹².

Foi necessário esperar o séc. XX para que o termo 'cristianismo' voltasse a ter um lugar de destaque dentro do próprio catolicismo. Não porque ele tivesse sido banido, mas pelas conotações críticas que tinha adquirido a partir da Reforma. O termo 'católico', em oposição a 'cristão', acabou sendo o símbolo não só da resistência à Reforma – e cada vez mais ou mundo moderno – mas da continuidade com a tradição eclesial. A transformação do horizonte da teologia católica e o clima propiciado pelo Vaticano II explicam que, a partir do Concílio, os teólogos católicos tenham dado a preferência ao termo 'cristianismo' em vez de 'catolicismo', mesmo para referir-se à Igreja católica. Mudança significativa, embora possa parecer sutil, porque é um indício significativo do que o Concílio desejava com a 'volta às fontes' e expressão de um novo clima ecumênico e inter-religioso.

3 - As lições da história

Este rápido desvio pela semântica das palavras manifesta com clareza que a questão da identidade não pode ser colocada só de maneira teórica. O cristianismo – e com ele a identidade cristã – só existe na sua condição concreta, histórica, encarnada. Da mesma forma que não existe um cristianismo puramente 'sociológico', tampouco existe um cristianismo quimicamente puro, espiritual, ideal. É através da encarnação da experiência cristã – encarnada e, por isso, limitada – que temos acesso ao que é 'cristão'. A teologia poderá elaborar teoricamente a 'identidade cristã', mas esta, na sua condição histórica, nunca poderá ser totalmente transparente.

Esta observação é importante se quisermos discernir quais as conversões que o atual momento histórico exige do cristianismo. O que está em jogo não é a sua *identidade teórica* mas a sua *identidade histórica*. O cristianis-

¹² Para a maioria das pessoas, o termo 'cristianismo' é uma nebulosa que envolve catolicismo, protestantismo e, para alguns mais letrados talvez, as igrejas ortodoxas orientais. Ou, na definição do Aurélio, 'o conjunto das religiões cristãs'. Só que nesse conjunto estão não só o catolicismo e as igrejas do protestantismo histórico, mas também as igrejas evangélicas e a infinidade de denominações pentecostais. Que significa, então, a palavra 'cristianismo'? É possível reduzir essa heterogeneidade a uma unidade coerente?

mo tem que aprender a discernir *em si mesmo* o que é e o que não é cristão. Na 'identidade histórica acumulada' do cristianismo nem tudo é transparência do evangelho. O percurso semântico feito acima manifesta muitas aderências nada 'cristãs', incrustadas ao longo da história, não só no termo mas na vida da Igreja. E que deixaram marcas profundas que nos condicionam até hoje. Basta lembrar, a título de exemplo, a presença obsessiva no imaginário cristão do mito da cristandade como ideal do cristianismo. Além de ter sido muito mais um sonho do que uma realidade, essa concepção do cristianismo deixou seqüelas indeléveis (como a primazia do quantitativo e mensurável sobre o qualitativo e a predileção pelo institucional como forma de visibilidade do 'cristão') que até hoje o tempo não apagou. Ou ainda, a progressiva 'eclesialização' do cristianismo durante toda a época moderna (com o predomínio do hierárquico, e por conseguinte, da autoridade e do poder, em detrimento da comunhão entre iguais) e a inevitável, embora indevida, identificação do 'eclesial' com o 'eclesiástico'.

Mas há dois aspectos nos quais é inegável a *redução histórica* da identidade cristã: a sua 'transposição doutrinal' e a sua 'transposição religiosa'. Não se trata de negar o valor e a importância desses dois aspectos para a existência cristã. Ambos, aliás, visíveis desde os primeiros séculos cristãos, e explicáveis pelas circunstâncias históricas da inculturação do cristianismo no ambiente helenístico. O que importa agora, em termos de discernimento, é perceber até que ponto a sua perpetuação introduziu um desequilíbrio profundo na vivência da fé cristã. Coisa que parece evidente em ambos os casos.

A 'transposição doutrinal', em primeiro lugar. Há uma distância muito grande entre a necessidade intrínseca de racionalidade, por parte da fé, e a transformação da mesma num sistema racional. O primeiro aspecto é evidente. Sem um *logos* intrínseco, a fé cristã seria um grito desarticulado. A inteligibilidade lhe é necessária tanto para compreender a própria experiência como para comunicá-la aos outros, para explicá-la, para defendê-la¹³. Quem se atreveria a minimizar a monumental obra teológica do cristianismo desde o seu início até hoje? Mas a fé cristã, antes de ser uma questão de *razão* é uma questão de *experiência*. Pela simples razão de ter o seu ponto de partida num *acontecimento histórico*: a existência concreta de Jesus de Nazaré. Não se trata, evidentemente, de uma alternativa. Mas o modo de articular experiência e reflexão pode ter conseqüências decisivas. Como negar, do ponto de vista histórico, um desequilíbrio entre os dois aspectos que pendeu sempre para o lado do doutrinal? O cristianismo se tornou um 'sistema de verdades', uma doutrina que era necessário saber

¹³ Para um desenvolvimento desta problemática ver C. PALÁCIO, "Filosofia e cristianismo", *Síntese* v. 18, n. 55 (1991) 505-526

e aceitar mas sem impacto na vida¹⁴. Não por acaso a iniciação cristã perdeu o seu lado 'mistagógico', de iniciação à experiência, para reduzir-se ao ensino da doutrina cristã: a catequese. Desequilíbrio *histórico*, não *teórico*, da 'identidade cristã' cujo eco ressoa até hoje na preocupação com a 'verdade' e na obsessão com a 'ortodoxia'. Como se a única e plena ortodoxia não exigisse também uma ortopraxis, uma vida coerente com aquilo que se confessa.

O segundo caso é o da 'transposição religiosa'. O problema persegue o cristianismo desde as suas origens. E estava na raiz da fé cristã, cuja especificidade fazia dela algo inclassificável, tanto para o judaísmo quanto aos olhos dos pagãos. Não é por acaso que os cristãos eram chamados de 'ateus' e o cristianismo desprezado como *inreligiosa prudentia*, porque punha em perigo a religião tradicional.

Não se trata de discutir aqui se o cristianismo é ou não uma 'religião'. A questão é saber se desequilibrou a experiência cristã a ponto de pôr na surdina – esquecer sem negar – aspectos fundamentais da sua identidade, quer no modo de encarar Deus, quer na maneira de relacionar-se com o mundo e com a realidade humana.

Por isso não vem ao caso reeditar neste momento a distinção barthiana – cômoda, mas ineficaz para um discernimento – entre 'fé' e 'religião'. Dizer que o cristianismo é 'fé' e não 'religião' é uma resposta formal que não dá conta de explicar por que foi identificado como uma religião. A resposta a essa pergunta não pode ser dada a priori, porque ela surge *na história*, nos momentos em que a identidade cristã deixa de ser clara e evidente. Como é o nosso caso hoje. Não só porque o cristianismo deixou de ser a 'religião' única – e mais de uma vez 'oficial' – do Ocidente, mas pela armadilha que representa para a identidade cristã a efervescência religiosa e espiritual da sociedade contemporânea. Pode o cristianismo ser equiparado a essas experiências 'religiosas'? Tudo indica que os 'deuses' – as experiências 'religiosas' – social e culturalmente corretos hoje pouco ou nada têm a ver com o Deus de Jesus Cristo, que, em definitivo, constitui o cerne da 'diferença' cristã.

Esses dois exemplos são suficientes para mostrar concretamente a distância que há – e que haverá sempre – entre o 'essencial' da fé cristã (a 'identidade') e as suas realizações históricas. Essa é a razão pela qual o cristianismo sempre pode dar 'mais' de si. E pela qual ele 'tem futuro'. Mas um futuro que surpreende e desconcerta porque nele sempre ad-vém algo novo e inédito da sua riqueza inesgotável. Reconhecer *em tempo* essa distância é a condição para discernir o que é ou não evangélico nas realizações históricas, e ter a coragem de des-absolutizá-las.

¹⁴ A teologia tradicional é um bom exemplo dessa obsessão sistemática. Ver C. PALÁ-CIO, *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*, São Paulo: Loyola, 2001, pp. 15-23.

III - Discernir as situações para recompor a experiência

Antes de concluir é preciso tecer algumas considerações a respeito do que pode significar esta reflexão para a nossa situação no Brasil e na América Latina. É inevitável, dada a minha experiência limitada, que me refira mais ao Brasil. À primeira vista, este tipo de reflexão poderia parecer muito distante da nossa realidade. Na prática, contudo, por razões históricas e sociais, seria impossível levar a sério a nossa especificidade sem termos presente que, o nosso cristianismo teve desde o início um cunho ocidental. Com a Colônia, herdamos problemas que vinham do cristianismo medieval e, querendo ou não, cultural e eclesialmente, sempre fomos tratados como ocidentais. Por outro lado, num mundo cultural e religiosamente plural, é cada vez mais importante afirmar a nossa identidade. Também do ponto de vista eclesial. É indispensável, pois, discernirmos a nossa situação, com toda a sua complexidade, para podermos contribuir na recomposição comum da experiência cristã.

1 - É necessário, em primeiro lugar, *proteger e preservar o que há de específico na ótica latino-americana*. Algo que pareceria óbvio num mundo que, apesar de todo tipo de dificuldades, tende a constituir-se como pluricultural, pluri-racial e pluricêntrico. Também do ponto de vista religioso, mas que ainda encontra resistências, ao que tudo indica, no nível eclesial. Os ventos que sopram neste momento não favorecem esse descentramento, e tornam mais difícil a tarefa. É, contudo, um objetivo a ser perseguido com perseverança.

Por duas razões principalmente. A primeira é a crise do cristianismo 'ocidental'. Mais visível na Europa e no Canadá, é perceptível também, de forma diferente, nos Estados Unidos. A crise cultural acarretou uma crise sem precedentes da fé cristã, e a secularização da sociedade como um todo. Mas ela trouxe consigo uma distinção muito benéfica para o cristianismo como tal: a consciência de que a fé cristã não pode ser identificada com a cultura ocidental. O que abriu um caminho inédito para outras possíveis inculturações.

Além do mais, essa crise teve como resultado um deslocamento geográfico-cultural: o peso do cristianismo – até mesmo numericamente – e a sua vitalidade, se encontram cada vez mais nos países pobres do terceiro mundo, na América Latina, na Ásia e na África. Eis por que não é utópico esperar que, no futuro, o cristianismo terá um rosto bem diferente e muito mais diversificado do que aquele que nós conhecemos. Proteger essa diferença é trabalhar pelo futuro do cristianismo.

Mas há uma segunda razão: a experiência vivida pela Igreja da América Latina depois do Concílio e o seu potencial inspirador para outras Igrejas.

Não como 'modelo' a ser exportado, mas como 'espelho' no qual se podem contemplar outras Igrejas particulares. Foi, de fato, a Igreja da América Latina a primeira a abrir uma brecha para tornar possível, dentro da rígida uniformidade eclesial, uma maneira diferente de *ser Igreja* e de *pensar a fé* a partir da sua *particularidade*. Talvez sem pretendê-lo conscientemente, mas movida pela sua missão. De fato, a Igreja latino-americana teve que submeter à crítica o que tinha sido a evangelização tradicional, aceitar que a fé podia estar contaminada por ideologias que a condicionavam, e repensar o anúncio como verdadeira 'missão', não só a 'pagãos' mas a 'cristãos acostumados' (senão acomodados). Foi o choque salutar produzido pela tomada de consciência que significava a 'opção pelos pobres'.

O dinamismo eclesial que caracterizou a implantação do Concílio na Igreja da América Latina, a corajosa liderança episcopal e a elaboração paulatina de uma teologia, particular também, são alguns dos traços que projetaram essa experiência na Igreja universal. Hoje, o reconhecimento de outras Igrejas particulares e de outras teologias – por exemplo, as da Ásia e da África – é cada vez mais um fato que se impõe à consciência da Igreja como algo necessário e, em certo sentido (porque não faltam dificuldades), pacífico.

Todas essas conquistas foram difíceis e dolorosas mas carregadas de um potencial profético para toda a Igreja. Em graus diferentes foram permeando a consciência eclesial: a Igreja só pode ser universal encarnando-se no particular; a fé tem que ser anunciada e vivida em contextos concretos e, por isso, pode e deve ser traduzida em categorias novas e adequadas a cada cultu rendendo é que essas três dimensões – social, cultural e religiosa – são inseparáveis da tradução e da vivência da fé em qualquer universo cultural. E parece ser confirmado pela constituição de um mundo pluricêntrico, pluri-racial e pluricultural. Por isso é tão importante proteger e preservar cada uma das óticas particulares.

2 - A segunda exigência é *discernir com lucidez onde e como se manifestam ainda os condicionamentos do passado e a inércia do tradicional*. Nesse sentido é indispensável também para a Igreja latino-americana tomar consciência da crise da cultura ocidental e do ocaso da figura tradicional do cristianismo. Querendo ou não, fazemos parte dessa história e somos condicionados por ela de muitas formas. Aqui serão lembrados apenas alguns condicionamentos que parecem ainda profundamente enraizadas, não só no povo cristão mas naqueles que têm em mãos a configuração concreta da evangelização. Refiro-me mais ao caso do Brasil.

É surpreendente a força com que se manifesta ainda, em certos grupos e setores da Igreja, a presença de um catolicismo pré-conciliar. A questão é preocupante porque freia, de maneira paralisante, opções pastorais verda-

deiramente novas e capazes de responder aos atuais desafios. E ainda porque parece estar sendo alimentada com certas iniciativas que se servem dos meios de comunicação.

Relacionada com esse problema, mas sem confundir-se com ele, está a questão nunca respondida do 'catolicismo popular', que não se limita às classes populares. Não vem ao caso discutir o problema sob esse prisma. É certo, contudo, que, em termos de futuro, a iniciação cristã e a experiência vivida da fé terão que enfrentar-se, mais cedo ou mais tarde, com a questão do 'núcleo duro da fé', ou seja, com o que é verdadeiramente essencial e constitutivo de uma autêntica experiência cristã de fé: o encontro com Jesus Cristo e a novidade que ele introduz em termos de relação com Deus e de presença no mundo. A fragilidade de uma vida cristã construída ao redor de elementos periféricos não resiste às críticas e às suspeitas da modernidade e expõe cada vez mais a fé aos assaltos de outras propostas religiosas. Não seria essa a resposta radical e verdadeiramente eficaz ao problema da diminuição numérica dos cristãos católicos?

Igualmente preocupante é a convivência de 'vários catolicismos' dentro do tecido eclesial, como se todos eles tivessem o mesmo valor. O discernimento é delicado mas não pode ser escamoteado. Nem tudo é possível em nome do evangelho. Esse é o critério com o qual deve ser medida toda e qualquer experiência – particular ou de grupos – e as pastorais que as alimentam: saber se tocam o cerne do evangelho e são capazes de manter a unidade e o equilíbrio da experiência.

A necessidade de abandonar uma perspectiva eclesiocêntrica e abrir-se para o que poderíamos chamar um cristianismo evangélico, i.é, voltado para o mundo como missão, é um grave problema que está relacionado com a necessidade de encontrar, como Igreja, um 'novo lugar' na sociedade, que não será mais o tradicional, nem mesmo o que ocupou nas décadas passadas. Mas essa mudança torna-se difícil na medida em que se perde de vista, ou é relegada ao olvido, a virada eclesiológica operada pelo Concílio Vaticano II, como parece mostrar um novo surto de clericalismo entre as novas gerações. Sem esse des-centramento, contudo, sem essa saída do eclesial para o humano, para o mundo como missão, será muito difícil para a Igreja superar as duas tentações que a acossam neste momento: dar por virada a página do seu compromisso com os pobres (com tudo o que representaram esses anos) e sucumbir à miragem do religioso e do numérico.

3 - Em termos de uma evangelização voltada para o futuro, uma das grandes tarefas da Igreja do Brasil – o que em grande parte vale para toda América Latina – é a necessária *recomposição da sua matriz religiosa*. Um problema que foi camuflado pela evangelização tradicional e que emerge

hoje com força, numa sociedade cada vez mais consciente da sua diversidade cultural e religiosa. Como inculturar de verdade o anúncio do evangelho?

As raízes culturais e religiosas do Brasil são plurais: indígena, negra, e a que chegou com o cristianismo ocidental. Mas sociologicamente, tanto do ponto de vista cultural como religioso, a predominante foi a matriz ocidental. Desde a Colônia, contudo, as três tradições conviveram numa simbiose original que deixou as suas marcas no próprio cristianismo e atravessa as diferentes camadas sociais.

A rigor, essa realidade nunca foi enfrentada com a seriedade que mereceria. Talvez porque não era possível até este momento. Mas ela não pode mais ser eludida. A cômoda distinção entre 'catolicismo oficial' e 'catolicismo popular' era uma forma de ocultar o problema ou de tranquilizar a consciência das autoridades religiosas. O cristianismo vivido era outro. E, aparentemente, sem problema para as pessoas que realizam as suas combinações, transitando à vontade pelas diferentes matrizes e fazendo as próprias 'sínteses'. O catolicismo puro nunca existiu, a não ser, talvez, na cabeça de alguns teólogos ou pastores. O catolicismo brasileiro foi sempre sincrético. De diversas formas. Nem mais nem menos sincrético do que foi sincrético o cristianismo a partir das conversões em massa dos povos bárbaros ou do que era o cristianismo medieval que chegou até nós.

Em certo sentido o sincretismo aumentou, na medida em que nele interagem novos elementos, vindos dessa heterogênea efervescência religiosa, típica do momento presente. Mas essa situação parece estar mudando. Não por obra de alguma misteriosa purificação à qual teria sido submetido o cristianismo, mas pela transformação da consciência da própria sociedade. E pela força com a qual se afirmam dentro do tecido social os diferentes grupos étnicos, culturais e religiosos. Eis o que torna possível, hoje, encarar de forma diferente essa pluralidade cultural e religiosa.

A recomposição dessa matriz plural do cristianismo brasileiro representaria uma autêntica 'inculturação' da fé, com todas as exigências e dificuldades que leva consigo um verdadeiro processo de inculturação. Mas isso significaria, em primeiro lugar, aprender a dialogar com a realidade negra e indígena como realidades culturais e religiosas que têm riqueza e valores próprios, como vamos aprendendo hoje na perspectiva do diálogo inter-religioso. Suporia, em segundo lugar, que essas realidades possam ser confrontadas com o que constitui a 'diferença' cristã, se, de fato, se trata de uma inculturação da *fé cristã* e não simplesmente de convivência pacífica entre realidades culturais e religiosas diferentes. Mas essa é também uma aprendizagem nova e exigente. Como foi a do cristianismo primitivo no seu encontro com a cultura helenística. E, finalmente – *last but not least* –

compreender de uma maneira dinâmica a própria identidade cristã, não como algo definido *a priori* e para sempre, mas como um processo de sínteses próprias e originais.

O futuro do cristianismo só pode ser preparado discernindo-se arduamente o presente. Mas há duas maneiras de fugir dessa responsabilidade. A primeira é pensar o futuro a partir do que nos oferece o presente. É a forma típica do 'sujeito moderno'. O *conhecimento* que tem da realidade e o *domínio* sobre a natureza que a ciência e a técnica tornam possível, lhe dão a sensação de ter a história – e o seu futuro – nas mãos. Mas esse futuro nada mais é do que uma 'projeção' do presente, corrigido e melhorado talvez, mas um futuro domesticado, feito sob medida, a partir de cálculos precisos e dos próprios recursos humanos.

A segunda forma de fugir é encarar o futuro como os sonhadores utópicos que perderam o contato com a realidade. Pouco importa se ela se inspira nos surtos messiânicos de todo tipo ou se se alimenta das utopias de plan-tão que se sucedem na história. O resultado acaba sendo o mesmo: o abandono do presente, insuportável nas suas contradições, para refugiar-se num futuro imaginário, hipotético, irreal, porque sem raízes na história. O sonho e a utopia são indispensáveis ao ser humano. Mas com uma condição: que não abandonem a história à sua sorte, capitulando diante da opacidade do real.

Não se pode descartar, *a priori*, que estas duas concepções possam estar presentes entre os cristãos na hora de pensar o futuro. Mesmo porque somos inevitavelmente filhos da nossa época. A primeira é a tentação dos grupos conservadores e a dos movimentos neo-conservadores, que são a sua versão 'moderna'. A incapacidade de compreender o que está em jogo no atual momento histórico leva-os a exaltar de maneira cega o passado. Erro de diagnóstico ou insegurança, pouco importa, eles só conseguem oferecer respostas antigas para problemas inéditos. Mas, se a única forma de responder às interpelações do presente é a restauração do passado, que novidade poderia esperar-se ainda do futuro? Para essa forma de pensar, o futuro só pode ser entendido como uma repetição monótona do passado que se prolongaria indefinidamente no presente.

A segunda forma de conceber o futuro foi sempre a tentação de não poucos cristãos diante dessa mistura paradoxal do cristianismo que, ao encarnar-se, torna-se limitado e deixa-se afetar – poderia ser de outra forma? – pela fragilidade do humano. É a tentação de todos aqueles que, ontem como hoje, são incapazes de suportar o lado sombrio da história do cristianismo que se reflete no rosto da Igreja; essa Igreja santa e pecadora, que os Santos Padres não hesitavam em denominar, sem embaraço, *casta meretrix*. Mas para os cátaros de todas as épocas, a opacidade da vida da Igreja é insuportável. Por isso, em nome de um cristianismo 'ideal', refugiam-se num

futuro imaginário que os exime de carregar o presente nos seus ombros, para encarregar-se dele e assim transformá-lo.

Nenhuma dessas duas formas, porém, é capaz de pensar *teologicamente* o futuro do cristianismo. Porque, em termos cristãos, o futuro é uma questão de esperança, que não se confunde com as nossas expectativas. Só a esperança, como virtude *teologal*, permite-nos avançar sem medo até as raízes desse momento crucial no qual se encontra o cristianismo. Momento que só pode ser comparado com o que foi aquele momento decisivo no qual a fé cristã teve que ‘passar’ – êxodo e páscoa verdadeiros – do judaísmo para o helenismo. Porque não se trata de retoques nem de reformas. O que está em jogo é uma verdadeira re-criação do figura histórica do cristianismo. E a oportunidade única de recriar a experiência cristã a partir da sua novidade original.

O futuro do cristianismo não pode ser pensado sem levar-se em conta o excesso que o constitui: a referência à pessoa de Jesus Cristo como critério permanente do que é cristão e do que é dado aos cristãos viver em cada momento. Esse ‘excesso’, essa ‘reserva de ser’, introduzem no cristianismo uma tensão criadora que nos liberta da tirania do passado (com a sua tendência a absolutizar certas traduções históricas do cristianismo), torna possível instaurar uma crítica corajosa do cristianismo atual, e permite-nos pensar o seu futuro não apenas como projeção do presente que aí está (ou como a sua prolongação corrigida) mas como verdadeira invenção criadora de algo novo e inédito.

A esperança que se apóia na palavra fiel de Deus, nessa promessa verificada na história, é a que nos permite ‘resistir’ e ‘permanecer’ no meio das muitas contradições que tendem a sufocá-la. ‘Esperar contra toda esperança’, dizia Paulo (Rm 4, 18), falando precisamente de Abraão, aquele que “creu em Deus que vivifica os mortos e *chama à existência o que antes não existia*” (v. 17). Pois “se esperamos o que não vemos, é porque o aguardamos com perseverança” (Rm 8, 25).

A fé cristã, na verdade muito mais do que ‘crer o que não vemos’, é a teimosia de ‘não crer o que vemos’, ou seja, que a realidade desfigurada seja a última palavra. Precisamente porque esperamos, porque acreditamos no ‘excesso’ do real. A esperança cristã, assim entendida, nos faz levar tão a sério o *presente* que nem os condicionamentos do *passado*, nem as incoerências do *presente*, podem nos demover da certeza de um *futuro novo*. Porque o presente é *mais*, pode *dar mais de si*, do que ousam afirmar as nossas análises. Para o cristão, a história, e, portanto, o futuro, está entregue à responsabilidade do homem, sim, mas não tem nele o seu fundamento. Porque a história de Deus com o homem começa com uma promessa que abre o presente para uma realização e uma plenitude inesperadas.

Por isso, qualquer realidade – mesmo a mais desfigurada – está grávida de uma ‘reserva de sentido’; é mais do que a vida deixa transparecer. Uma das grandezas do fato cristão é ter libertado a história do fatalismo e da necessidade, precisamente porque nela há sempre lugar para o imprevisível de Deus. O futuro, em termos cristãos, não pode ser ‘projetado’ porque não o dominamos; é advento, algo que nos chega como dom, como graça que nos surpreende, algo que ad-vém a nós, que está por-vir. Eis por que só pode ser inédito: verdadeira criação, fruto da abertura responsável da liberdade humana à promessa e ao dom de Deus.

Carlos Palácio SJ é doutor em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (1975). Atualmente é professor de teologia sistemática no ISI-CES (Instituto Santo Inácio-Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus), em Belo Horizonte. Algumas publicações: *Jesus Cristo: história e interpretação*, São Paulo: Loyola, 1979; *Reinterpretar a Vida Religiosa*, São Paulo: Paulinas, 1991; *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*, São Paulo: Loyola, 2001.

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte — MG
e-mail: cpalaciosj@cesjesuit.br