

⁷ Lembremos que "justificação" significa "tornar justo", isto é, adequado, plausível, lógico, defensável, próprio da Justiça. O que se quer dizer claramente é que a Palavra de Deus foi instrumentalizada (vale dizer, ideologizada) para sacralizar os interesses de um sistema. Isto é o próprio feitiço sócio-religioso por excelência

⁸ Cf Lc 10,29-37; Mc 3,1-6; Mc 2, 23-28

⁹ Cf JEREMIAS, J., op. cit., pp 34 e 62. Ver Mc 11,15ss; Mt 21,12ss; Jo 2,13ss

¹⁰ Cf ECHEGARAY, H., op. cit., pp. 53-65

¹¹ Uma das expressões políticas mais importantes era o *Sinédrio*, órgão central do poder teocrático judeu, composto de 71 membros, presididos pelo Sumo Sacerdote, além de outros sacerdotes da nobreza clerical, os anciãos ou senadores, escribas, doutores da Lei e letrados. O *Sinédrio* tinha uma ritual complexo e solene e possuía dependências próprias na esplanada do Templo

¹² A ruptura de Jesus com a face do Deus oficial do judaísmo, vale dizer, do deus dominante das classes hegemônicas, implica a afirmação do "Deus dos *anawim*", isto é, dos pobres de Yahweh, dos humildes e sinceros que adoram a Deus em *Espírito e Verdade* (cf Jo 4,23). São os que, apesar de viverem numa sociedade de terrível opressão, fundamentam sua esperança no Deus da Justiça. Esta é a face de Deus que, com acentos próprios, Jesus irá resgatar

¹³ Cf JEREMIAS, J., op. cit. p. 34-38

¹⁴ Basta ver as exigências do deus Moloc, até de sacrifícios humanos; cf 2Rs 23,10; Jr 32,35 etc

¹⁵ Cf ECHEGARAY, H., op.cit., p. 34ss e BOFF, Leonardo, *Pai-nosso, a oração da libertação integral*, p. 11ss

¹⁶ Cf SOBRINO, Jon, *Cristologia a partir da América latina*, p. 168ss

¹⁷ O freqüente uso da palavra *abbá* (pai, papai) para designar Deus é uma das provas indubitáveis da historicidade das palavras de Jesus nos textos do Novo Testamen-

to. Cf KELLY, Robert M., in "Concilium" no. 163, p. 111ss. Ver também BOFF, L., op.cit., p. 37ss

¹⁸ Cf Mc 2,27: *O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado*

¹⁹ Cf At 2,44-46 e 4, 32-35. É evidente que estamos num processo distributivista, pois não há aí condições objetivas de socialização dos meios de produção. Também não podemos idealizar ao máximo esta experiência, pois os mesmos textos do Novo Testamento indicam, depois, sérios problemas no campo econômico-social. Bem por isso é equivocado falar aqui em "socialismo". Mas não resta dúvida de que estamos numa experiência fontal do cristianismo

²⁰ Cf MOXNES, Halvor, *A economia do Reino*, ed. Paulus, SP, 1995 (trad.)

²¹ Cf Lc 4, 1-13. As *tentações* de Jesus não são um episódio isolado, mas crê a exegese atual que se trata de um desafio permanente à missão messiânica, e perpassa todo o evangelho. Jesus é o vencedor da tríplice tentação de *Mammon*, *Eksousia*, *Doksa*, as três faces da velha política

²² A nova sociedade querida por Jesus transforma o poder em *diakonia* (serviço), e o prestígio e riqueza, em *koinonia* (comunhão, partilha)

²³ Seria suficiente a teologia do 4o. evangelho para demonstrar a centralidade da categoria *Vida* (correspondente à categoria *Reino* nos sinóticos) como expressão do Pai revelado por Jesus Cristo, da práxis do Filho e da ação do Paráclito, no homem, no mundo, na história e na Igreja

Endereço do Autor:

ITESC - Caixa Postal 5041
88040-970 - FLORIANÓPOLIS, SC

Cristo, Fé e Batismo

A Inteligência da Fé num contexto de Pós-Modernidade

Pe. Dr. Agenor Brighenti
Professor de Teologia Sistemática

O ano de 1989, exatamente 200 anos após um outro evento que havia sacudido o mundo ocidental - a revolução francesa - é muito mais que referência epocal da derrubada de um sistema de sociedade, ainda que, também neste particular, não tenhamos acabado de ver suas conseqüências neste final de século e de mi-

lênio. Ele é antes a culminação de um processo de crise da modernidade, desencadeado quase concomitantemente à irrupção desta. Trata-se de uma verdadeira hecatombe, em que um poderoso sentimento de orfandade se apoderou do inconsciente coletivo, fazendo da crise holística atual uma espécie de personificação do diabólico. Profundas transformações estão em curso, não só nas sociedades desenvolvidas que

estão na era do "pós" - pós-industrializadas, pós-cristãs, pós-modernas, mas também no terceiro mundo: encontramos-nos todos diante de uma crise de civilização!¹ Já não podemos permanecer indiferentes, nem continuar sendo os mesmos, dando respostas a perguntas que ninguém mais faz.

A grande pergunta que emerge das cinzas de um muro implodido pela própria história que ele pensava haver aprisionado é se, efetivamente, a modernidade já concluiu o seu projeto. Ora, a ambiguidade e as tensões presentes no seio da denominada *pós-modernidade*, parecem indicar que não. Na verdade, a pós-modernidade está longe de constituir-se num movimento monolítico. No debate atual, pelo menos duas posturas, antagônicas, parecem encarnar duas hermenêuticas opostas e que já se perfilam em projetos históricos diferentes: a pós-modernidade entendida como *anti-modernidade* e materializada num movimento de desconstrução da razão científico-técnica e, a pós-modernidade, assumida como "*sobre-modernidade*"² num projeto de reconstrução da razão ilustrada.

Pois bem, a "crise da modernidade" não afeta somente a sociedade secular. Como crise holística, não menos importante é seu impacto sobre o religioso e, conseqüentemente, sobre a Teologia, sua forma reflexa e metodicamente controlada. Mais precisamente na esfera eclesial, correlacionado com a modernidade, está igualmente um evento de

"Analogicamente à pós-modernidade, há igualmente um movimento de pós-vaticanidade"

proporções imensuráveis - o Concílio Vaticano II que, entre outros, quis ser expressão da reconciliação da Igreja com o mundo moderno, depois de cinco séculos de resistência. Hoje, suas diferentes hermenêuticas atestam que ele também está em crise, o que permite afirmar que, analogicamente à pós-modernidade, há igualmente um movimento de "*pós-vaticanidade*".

E da mesma forma que, diante da crise da modernidade, a grande pergunta é se ela, de fato, concluiu o seu projeto, frente à "crise da vaticanidade" a pergunta que se impõe é se o Concílio Vaticano II, realmente, já chegou ao seu ocaso. Ora, ainda que passados mais de 30 anos de sua realização, as tensões presentes em seu processo de recepção parecem indicar que não. A "pós-vaticanidade" está longe de configurar-se numa postura consensual. Analogicamente às duas posturas antagônicas frente à pós-modernidade, diante da pós-vaticanidade igualmente, pelo menos duas posturas são hoje facilmente identificáveis: uma pós-vaticanidade entendida como "*anti-vaticanidade*" e que se materializa numa postura de

desconstrução do "mito Vaticano II" e a pós-vaticanidade, concebida como "sobre-vaticanidade", e que se propõe a uma "segunda recepção" ou a uma recontextualização da "utopia Vaticano II".

Diante disso, como ficam as ciências na esfera secular e a Teologia no âmbito do religioso? Igualmente em crise. A crise holística levou a uma crise dos paradigmas³ das ciências em geral, que afeta também a Teologia.

Como se pode perceber, a questão é complexa e escapa às nossas possibilidades uma abordagem, aqui, ainda que breve, de todos os elementos implicados. O que nos propomos fazer neste espaço é simplesmente uma breve caracterização da pós-modernidade⁴ e da pós-vaticanidade com suas respectivas posturas antagônicas e acenar, na seqüência, em grandes linhas, para as implicações para o labor teológico na América Latina.

1. A PÓS-MODERNIDADE COMO ANTI-MODERNIDADE E SOBRE-MODERNIDADE

1.1. A crise da modernidade

É um fato palpável que o gigantesco projeto de *civilização moderna*, que começa com o Humanismo, desemboca na Primeira Ilustração e se abre para a Segunda Ilustração, está em crise⁵. Crise, entretanto, sintoma de um ocaso ou de novas sínteses? Abordemos isso a partir dos três principais componentes da modernidade⁶.

O humanismo

Numa sociedade em que "cidadão" se confundia com "cristão", o movimento humanista, desencadeado pouco depois da virada do primeiro milênio com a volta aos clássicos no campo das letras, e que teve no renascentismo (séc. XV-XVI) sua máxima expressão artística, quis ser um movimento de afirmação da identidade do ser humano⁷. É o início de um processo de secularização, marcado por uma maior estima das realidades terrestres. Entretanto, como reação a uma sociedade subjugada ao regime de cristandade, o humanismo, como todo movimento social, não deixou de estar marcado pela ambiguidade: para afirmar o homem, ora se exaltavam suas possibilidades, ora se negava a Deus. E não faltaram as radicalizações, tanto da teocracia como dos pensadores, em que os "direitos do homem" pareciam contrapor-se aos direitos de Deus. Exasperação máxima dos valores do humanismo é a poderosa síntese de Hegel, materializada na tese de Nietzsche, para quem só é possível afirmar o homem à condição de erradicar Deus⁸.

A Primeira Ilustração

Se o humanismo se caracteriza por um movimento de afirmação da identidade do homem enquan-

to ser, a Primeira Ilustração quer ser um movimento de emancipação da razão. Apoiado sobre o sujeito individual e sua subjetividade, o século XVIII gesta o espaço próprio da razão crítica, que se plasma em tantas ciências quantos são os diferentes objetos de conhecimento que se vão constituindo e sua forma de abordá-los. Mas, também aqui não esteve ausente a ambiguidade: ao lado da superação do conhecimento ingênuo e empírico, através da consolidação de métodos analíticos, não faltaram as exasperações da "deusa Razão", orgulhosa de suas possibilidades. Se não fosse pouco a pretensão de objetividade total ou de apreensão da verdade absoluta (cientificismo), enveredou-se pelo beco-sem-saída da instrumentalização técnica da razão (razão tecnocrata)⁹. Os resultados estão aí: uma razão fria que desconhece as razões do coração e uma tecnificação crescente como alma de uma economia de rapinagem que pôs em perigo a viabilidade do planeta - da vida humana e de seus eco-sistemas.

A Segunda Ilustração

Se a Primeira Ilustração quis ser a emancipação da razão crítica e do sujeito individual, a Segunda Ilustração, movimento desencadeado pelos filósofos da práxis no século XIX, se caracteriza pela emancipação da razão prática e dos sujeitos sociais. Tomando distância de uma razão científica apoiada em princípios definidos *a priori*, a razão prática se propõe dar-se conta das condições materiais do conhecimento e da importância da práxis para o conhecimento e formulação da verdade. Concretamente, a Segunda Ilustração põe a questão dos "sujeitos", dos "lugares" e dos "interesses" inerentes a toda prática, incluída a prática teórica: a questão dos sujeitos rompe com a pretensão da objetividade total - todo ponto de vista é uma visão a partir de um ponto; a questão dos lugares rompe com a pretensão de universalismo - toda forma de conhecimento é regional; e, a questão dos interesses de toda prática leva a assumir e discutir a natureza e o valor das opções fundamentais inerentes à origem de toda reflexão. Há, aqui, como pano-de-fundo, a tomada de consciência do valor da história, uma das características essenciais do ser humano, que por ser tridimensional no tempo, o distingue radicalmente dos irracionais.

Entretanto, também a Segunda Ilustração não deixou de estar marcada por suas ambiguidades. Ao lado de dotar o ser humano da consciência de que ele, enquanto sujeito social, pode ser sujeito da história, não faltaram "revoluções" que não passaram de uma divinização da história. Como afirma Robert Menasse, "talvez o maior erro histórico do gênero humano foi a história", isto é, a fé na existência de uma história como um processo dotado de sentido, que acena para uma meta reconhecível e à qual podemos orien-

tar nossos esforços. Se existe um "lixo da história", o primeiro que temos a fazer é jogar nesse lixo a nossa própria idéia de história¹⁰.

1.2. A pós-modernidade como anti-modernidade

Como já *aludimos*, a pós-modernidade enquanto crítica da modernidade é uma postura concomitante à sua irrupção, precisamente dada a sua ambiguidade. Uma destas posturas críticas é a caracterização da pós-modernidade como anti-modernidade, ou seja, uma crítica não simplesmente à exasperação dos valores da modernidade, que continuariam valores, mas a seus pressupostos e teses, concebidos como anti-valores.

A pós-modernidade como anti-modernidade é a destruição de todos os "mitos" da modernidade: do mito do progresso, de um futuro crescentemente melhor ou de um céu na terra; do mito da ciência e da técnica, que libertariam o ser humano de todos os jugos; do mito do compromisso ético e da política, que poriam fim à exclusão e resgatariam a cidadania; do mito da revolução, baseado numa "ideologia da história"; do mito do amor e da mulher, que nos libertariam de todo desejo reprimido etc. Ora, de tudo isso, apenas restou o desencanto, que desconstrói os meta-relatos, incluído o religioso, e as ideologias, as cosmovisões ou a ilusão de uma ética universal. Só ficou o gosto amargo do presente, na total solidão do indivíduo triunfante, relegado ao pragmatismo do cotidiano. O caminho a seguir, não há outro senão o progressivo processo de diferenciação da sociedade e a consequente fragmentação em todos os campos; a completa autonomia da economia e da política, sobretudo em relação à ética e à religião; o prevailecimento da razão débil frente à razão técnica, ou seja, a experiência emocional e pragmática dos indivíduos e as redes que constituem uns com os outros no espaço comunicacional.

*"De tudo isso,
apenas restou o
desencanto, que
desconstrói os
meta-relatos"*

1.3. A pós-modernidade como sobre-modernidade

A pós-modernidade como sobre-modernidade é a compreensão da modernidade a partir de seus valores, materializada numa postura de *reconstrução* de seu projeto, através de uma correção de seus exc-

dos. Trata-se de um questionamento desde dentro, sem renunciar a ela. Para a sobre-modernidade, os valores postulados pela razão moderna - emancipação, liberdade, igualdade, ciência, democracia etc., não foram substituídos ainda por nenhum outro projeto histórico viável e verdadeiramente alternativo. Para ela, o desencanto e a crítica à modernidade reside mais em suas promessas não cumpridas, do que nas injustiças denunciadas; nas soluções apresentadas, do que em sua análise e diagnóstico; na instrumentalização das ciências como segurança tecnocrática, do que na racionalidade científica; nos mitos alienantes, do que nas utopias e grandes ideais.

Para a sobre-modernidade é justa a crítica ao "mito do futuro", baseado numa falsa concepção da história, mas é injusta sua substituição pelo "mito do presente"; ainda que a modernidade tenha posto a utopia humana no lugar de Deus, a anti-modernidade não tem o direito de colocar o pequeno burguês no lugar da utopia¹¹; se o futuro é incerto, falsa é igualmente a segurança posta no pragmatismo do cotidiano; é certo que a liberdade não pode sacrificar a verdade, mas esta não pode estar alicerçada na mera vontade subjetiva dos indivíduos¹²; o mercado total, desvinculado da ética, é o exercício da lógica da exclusão; sem a consciência do primado da política e, portanto, da ética política - do bem comum, do interesse público, da democracia, como inverter as atuais tendências de uma sociedade abandonada à lei do mais forte? Não há autêntica diversidade e pluralismo sem respeito e estima pela alteridade. Sem referência à alteridade, exasperam-se os particularismos étnicos, regionais e linguísticos, e renascem os nacionalismos e os racismos ou a fragmentação do universo cultural numa multiplicidade de "novas tribos"¹³.

Para a sobre-modernidade, a modernidade ainda não acabou o seu projeto. Ela é portadora de uma racionalidade e de conquistas irreversíveis, válidas em qualquer projeto alternativo que se apresentar.

2. A PÓS-VATICANIDADE COMO ANTI-VATICANIDADE E SOBRE-VATICANIDADE

Neste contexto de pós-modernidade, situemos agora o Concílio Vaticano II em tempos de pós-vaticanidade, marcado por tensões que se agrupam em posturas de anti-vaticanidade e sobre-vaticanidade.

2.1. A crise da vaticanidade

Contexto e eixo do Concílio

Para João XXIII, era preciso que, uma vez por todas, a Igreja superasse a postura dos "profetas de calamidades", de cristãos não vêem nada de "positivo e digno" de recuperar na sociedade moderna. No fun-

do, diz ele, estas pessoas não aceitam a história e nem toleram sua radical ambiguidade. Daí, no seu entender, um concílio que promovesse um "aggiornamento" da Igreja e sua reconciliação com o mundo moderno. Não tinha sentido continuar combatendo valores como emancipação, liberdade, democracia, fraternidade, se eles eram valores evangélicos. Era mais que hora de re-situar o lugar da Igreja no mundo: nem sobre, nem sob o mundo, mas precisamente inserida no seio da sociedade, numa atitude de diálogo, serviço e cooperação¹⁴.

E foi neste contexto de encanto frente ao mundo moderno, quando já se faziam sentir as posturas de uma pós-modernidade, que a Igreja "viu que tudo era bom": o progresso, a técnica, as liberdades de consciência e de religião, as ciências, o ateísmo dos chamados "homens de boa-vontade", o pluralismo político e social etc. Em base a esta "reconciliação" com a modernidade, levou-se a cabo a "renovação" da Igreja desde sua dupla dimensão: *ad intra* (sua auto-compreensão) e *ad extra* (sua missão).

Não cabe aqui expor a lista das mudanças operadas pelo Concílio no campo da eclesiologia, da Teologia, da missiologia, da pastoral mas, salvo algumas vozes fazendo eco na aula conciliar do mundo pré-moderno, o Concílio Vaticano II foi acolhido nos meios eclesiais e na opinião pública ilustrada com júbilo quase eufórico. Naquele momento, não se tinham presentes as dificuldades que se iria enfrentar para levá-lo à prática, desde a batalha na sua interpretação até as consequências da postura de diálogo e serviço em relação ao mundo de hoje. Passadas três décadas daquele verdadeiro "kairós", o fato é que, analogicamente à crise da modernidade, há uma crise da vaticanidade. Uma crise em forma de tensão entre diversas posturas, entre elas, uma que vê o Concílio como uma espécie de "maio de 1968"¹⁵, que denominamos "anti-vaticanidade", e outra que o julga, à medida que o tempo passa, cada vez mais pertinente e relevante para o mundo de hoje, ainda que necessite de uma recontextualização. A esta postura denominamos "sobre-vaticanidade".

"Como proteger-se dos poderes deste mundo sem ser ela também poderosa?"

2.2. A pós-vaticanidade como anti-vaticanidade

A pós-vaticanidade como anti-vaticanidade se caracteriza por um desencanto pela vaticanidade. Para a anti-vaticanidade é quase uma ironia histórica que o Concílio Vaticano II tenha começado a desen-

volver sua Teologia dos "sinais dos tempos" na euforia do desenvolvimentismo e das possibilidades ilimitadas da técnica, num momento em que os intérpretes mais críticos da época, desde há muito, já haviam posto à luz do dia a dialética negativa da modernidade.

Por isso, ainda que tarde, para a anti-vaticanicidade é preciso denunciar o "mito Vaticano II"¹⁶. Prova disso são seus ideais acenados e suas expectativas despertadas não realizadas. Vaticano II projetou uma Igreja mais sinal do que poder; entretanto, os homens de hoje fazem pouco caso dos sinais e só se inclinam diante da força e da manipulação. Vaticano II idealizou uma Igreja servidora da utopia do Reino, transformadora da ordem atual numa fraternidade universal baseada na justiça, mas, diante do parco impacto de sua ação na sociedade, os homens de hoje pensam que não só a Igreja, mas que o próprio Evangelho não tem utopia e, o que é pior, que a Igreja nem mesmo crê, simplesmente utiliza um possível Deus em benefício próprio. Vaticano II se propôs a dialogar com o homem moderno, mas como dialogar com ele se sua negação do absoluto ataca a essência da própria Igreja? O Concílio se propôs o respeito pela diversidade; entretanto, como respeitá-la se todo diferente esconde um herege ou inimigo? Vaticano II quis ser uma "Igreja dos pobres", mas como proteger-se dos poderes deste mundo sem ser ela também poderosa? Vaticano II se disse respeitoso do direito de liberdade religiosa; entretanto, como levar esse direito à prática sem expor a Igreja a uma condição de debilidade frente às demais religiões?

2.3. A pós-vaticanicidade como sobre-vaticanicidade

Para a sobre-vaticanicidade, a anti-vaticanicidade é o que se poderia chamar de "involução eclesial"¹⁷: o retorno ao projeto de neocristandade, apoiada num novo paradigma neo-romântico de sociedade. Trata-se de uma postura que tem como base de sustentação a configuração histórica da Igreja dos séculos da contra-Reforma, que inconscientemente divinizou a Igreja, fundamentando-se numa espécie de monofisismo cristológico ou numa cristologia docetista que substituiu a eclesiologia. Daí que a Igreja não erra, não peca ou não pode sofrer crises institucionais. E caso elas se apresentem, se lhes nega a existência, pois são indignas de seu caráter divino.

Ora, para a sobre-vaticanicidade, nem tudo é caduco no Vaticano II, ao contrário, suas intuições fundamentais e seus princípios orientadores continuam pertinentes e relevantes para a época atual. Como afirma o Papa João Paulo II em *Tertio Millennio Adveniente*, o Concílio é um verdadeiro advento para o terceiro milênio. O que é preciso fazer hoje, segundo esta postura, é recontextualizá-lo aos tempos de

pós-modernidade ou re-situá-lo na conjuntura atual em vista de uma segunda recepção, passível de provocar um re-encanto com sua utopia original¹⁸.

Para a sobre-vaticanicidade, levar a cabo a postura da anti-vaticanicidade seria provocar uma ruptura na missão evangelizadora atual da Igreja, tornando-a novamente incapaz de dialogar com o mundo moderno. Ora, uma autêntica evangelização exige a razão dialógica, que rompe com a lógica linear do terceiro excluído. O contrário e o antagônico não são negação do real, mas manifestação de sua pluridimensionalidade¹⁹. É um engano pensar que com a uniformização das doutrinas e da linguagem se conseguirá revitalizar o cristianismo²⁰. Tais estratégias só confirmam a cultura do desencanto, da resignação e da desesperança. Num mundo cada vez mais plural, só uma Igreja e uma Teologia plural poderão re-inventar o laço que liga e religa o humano com o Divino, a exteriorização com a interiorização, o mundial com o cósmico, o masculino e o feminino. O papel do religioso não se esgota no espaço do sagrado.

Na perspectiva aberta pelo Concílio, para a sobre-vaticanicidade, é preciso continuar repensando a relação do ser humano com a verdade e a veracidade, para poder testemunhar uma verdade menos epis-

"A Teologia precisa ser a estrutura teórica de reivindicação da Fé num mundo hostil a Deus"

temológica e mais ontológica e existencial. Como recordava Paulo VI em *Evangelii Nuntianti*, "os homens de hoje escutam mais as testemunhas que os mestres, e se escutam os mestres é porque são testemunhas" (n.41). Assim, o testemunho de uma "Igreja dos pobres para ser a Igreja de todos", como sonhava João XXIII²¹, se constitui hoje mais que nunca no critério de universalidade e de credibilidade do cristianismo. A questão dos pobres não pode reduzir-se a uma espécie de "sentimento preferencial", numa opção estéril, sem consequências para o ser e a ação da Igreja. Ela pertence à normatividade do próprio Evangelho.

3. A TEOLOGIA NUM CONTEXTO DE PÓS-MODERNIDADE E PÓS-VATICANIDADE

Já se fez referência que a crise da modernidade, enquanto põe em crise os paradigmas das ciências em geral, afeta igualmente a Teologia. É do conhecimento de todos que as Teologias modernas, tanto aquelas que se articularam a partir das perguntas formuladas pela Primeira Ilustração, como as que se propuseram responder às questões postas pela Segunda Ilustração,

passam por um momento de perplexidade. O momento atual questiona as bases metodológicas, tanto das "Teologias do genitivo", inclusive da Teologia da libertação, que acusam uma recepção da Segunda Ilustração, bem como da Teologia transcendental e personalista, receptora da Primeira Ilustração. A pós-modernidade e, em seu seio, a pós-vaticanidade, lança perguntas, não só em relação ao método destas Teologias, mas também às suas epistemologias, ou seja, à filosofia do método e suas opções fundamentais.

3.1. A Teologia num contexto de anti-modernidade e anti-vaticanidade

Para a anti-vaticanidade, diante da necessidade de rechaçar em bloco os ideais da modernidade, nada mais oportuno que recorrer ao caráter de uma Teologia que já o fez durante o século XIX - a Teologia apologetica. Ora, diante da afirmação do homem moderno através da negação de Deus, foi precisamente esta Teologia que tomou a defesa católica de Deus frente à idolatria do homem. Se o sonho da razão tecno-científica acabou num pesadelo, tão terrível quanto Auschwitz ou a Bósnia, o catolicismo do século XIX tinha razão quando se opôs ao projeto ilustrado. Deus ganhou a revanche. A "ideologia" da secularização, do mundo leigo e dos meta-relatos da emancipação dos indivíduos e dos povos resultaram, pois, pura ilusão e, pior ainda, um engano, diante da única e verdadeira condição humana que é a de ser servo de Deus²².

Daí que, para a Teologia da anti-vaticanidade, a Revelação se postula como a única possibilidade de plenitude do humano, argumento válido tanto na ordem pessoal como social, na moral como no conhecimento. A fé se constitui num horizonte cultural inapelável e, em consequência, a Igreja é a única instituição garante dessa ordem social de acordo com a vontade divina. Por isso, é um imperativo rechaçar a moral autônoma postulada pela modernidade e recuperar a afirmação da moral cristã, que deve converter-se em princípio sociológico e cultural, avalizadora da ordem social. Como também é uma exigência da fé assumir posturas pastorais que evidenciem a importância e a urgência da recuperação dos espaços públicos de decisão, de poder e de produção de cultura, para fazer deles dignas formas de anúncio da verdade que salva.

Assim, a Teologia precisa ser a estrutura teórica de reivindicação da fé num mundo hostil a Deus; a fiel servidora do dado revelado que busca transmitir a ortodoxia da fé, mais que chegar a interpretações e experiências a partir da reflexão sobre conteúdos da revelação. A função da Teologia é a de transmitir intacto o mistério da fé e dar sinais externos que justifiquem sua significação para o mundo.

3.2. A Teologia num contexto de sobre-modernidade e sobre-vaticanidade

A sobre-vaticanidade reconhece que os paradigmas teológicos que se articularam a partir da modernidade estão em crise²³. É evidente que a crise da civilização ocidental afeta o conjunto da Teologia, a saber: sua articulação teórica, sua relação interdisciplinar e a pertinência e significado de sua produção²⁴. É de conhecimento público que a civilização ocidental se enfrenta atualmente com o desafio de redefinir suas fundações teóricas e práticas e que a Teologia pós-conciliar, por este e outros motivos próprios, busca igualmente sua *refundação teórica* ou uma refundição da nova conjuntura num novo paradigma teológico ou em novos paradigmas²⁵. É preciso reconhecer que o colapso da razão científico-técnica faz emergir a suspeita de totalitarismo que se aplica a todo meta-relato, inclusive o teológico. Neste mundo fragmentado, é verdade que só a razão débil prevalece, isto é, a experiência emocional e pragmática dos indivíduos e as redes que constituem uns com os outros no espaço comunicacional. Já não existe lugar para pretensões de absoluto, e a Teologia é um discurso sobre o Absoluto e não um discurso absoluto. Nem sequer a razão tecnocrata tem carteira de legitimidade em meio a esta crise, muito menos as religiões institucionais, que são meta-relatos por excelência.

Novas hipóteses de trabalho frente à crise

Para a sobre-vaticanidade, é preciso bem discernir as diferentes hipóteses de trabalho em utilização no momento, para dar uma resposta eficaz, desde a fé, às novas questões postas pela pós-modernidade. Uma delas é a de alguns teólogos europeus e norteamericanos como Hans Küng, Moltmann, Tracy e Fox que, assumindo o vazio do sujeito²⁶, propõem uma Teologia não confessional: ecumênica, macro-ecumênica, ecológica e holística. Na América Latina, duas atitudes se perfilam frente à crise: por um lado, certos grupos que aproveitam a crise da modernidade para afirmar a importância da *inteligência emocional*, apoiada no catolicismo de novos movimentos pentecostais em ascensão no mundo inteiro²⁷ e, por outro, grupos de militantes de causas sociais que se orientam para o *humanitário* (direitos humanos, organizações civis, cultura de solidariedade) e para a *mística* (experiência religiosa pessoal, diálogo inter-religioso e rejeição do institucional). Esta última atitude acenaria para a irreversibilidade do processo de laicização das culturas latino-americanas. Também não se pode ignorar, com implicações também para a Teologia, o recurso generalizado a outros modelos de sociedade não-ocidentais: mundo hebraico, indígena, oriental etc, que é mais do que uma moda da cultura

light. Eles expressam a busca de novos fundamentos para a civilização ocidental fragmentada e desencantada. Por fim, cabe mencionar a significativa nova síntese cultural operada pelas sociedades latino-americanas, marcadas pela convivência dos mundos pré-modernos, modernos e pós-modernos. Nestes meios, gesta-se uma nova racionalidade, iluminadora nestes momentos de busca de novos paradigmas.

*Por uma nova estética teológica
na América Latina*

Partindo da hipótese de que a modernidade ainda não concluiu o seu projeto e caminha em direção a novas sínteses, para a pós-vaticanidade a Teologia está desafiada, como as ciências em geral, a aceder à idade da razão pós-moderna, ao que se poderia chamar de "Terceira Ilustração". Os três paradigmas teológicos citados se movem nas fronteiras das duas ilustrações, a saber: a Teologia apologetica, uma reação à Primeira Ilustração; a Teologia subjetiva e transcendental, assumindo a Primeira Ilustração; e as Teologias políticas européias e a Teologia da Libertação, acusando recepção da Segunda Ilustração.

No caso da Teologia da Libertação, para a pós-vaticanidade, é preciso reconhecer que sua estrutura de conhecimento se revela demasiado curta para abarcar "toda a fé em toda a vida". Seu modelo metodológico assumiu a *epistemologia da práxis* como

protótipo do saber teológico, privilegiando a dimensão política. Entretanto, esta dimensão não esgota a sede de transcendência, ao contrário, precisa abrir-se a esferas mais amplas da ontologia como por exemplo a experiência, a subjetividade, a linguagem e a ética da

"A Teologia está desafiada, como as ciências em geral, a aceder à idade da razão pós-moderna"

transcendência. E nisto consistiria uma "Terceira Ilustração", uma espécie de nova síntese da primeira e da segunda, à luz dos novos elementos reivindicados pela pós-modernidade. Em outras palavras, essa "Terceira Ilustração" a que a Teologia latino-americana está chamada a aceder, consiste em assumir *radical e integralmente* os ideais da modernidade, incluída a pós-modernidade. Trata-se de buscar uma nova *estética teológica* que faça sua pertinência epistêmica entrar na idade da *razão hermenêutica e comunicacional*, constituindo-se numa *Teologia hermenêutica-contextual-secular*.

Neste particular, para a pós-vaticanidade, a ética da alteridade de Lévinas e a filosofia pragmática de Habermas parece constituírem-se hoje em interlocutores imprescindíveis para um discurso da relação inter-

subjetiva que preside a história. Na perspectiva de Lévinas, é verdade que a Teologia da Libertação se articula a partir da experiência da *alteridade negada*, o pobre, sobretudo a partir do imperativo ético, mas não na pluralidade de seus contextos, nem na amplitude do horizonte existencial, fruto da interação entre seu ser e suas ações performativas. Falta assumir a questão da subjetividade como espaço em que se produz a transcendência na imanência. Em outras palavras, desde a irrupção do outro-empobrecido (*alteridade negada*) como imperativo ético, falta abordar questões como a do bem, do dever, da liberdade e, sobretudo, da gratuidade, expressão simbólica da transcendência, que irrompe na imanência, não só como chamado ético de expiação, mas como dimensão lúdica da criação, dimensão "sabática" da existência.

Para a pós-vaticanidade, na perspectiva da filosofia pragmática de Habermas, é papel da Teologia, não somente fazer emergir o "mundo do texto" e seus leitores, como desde Gadamer até Ricoeur assinalou a hermenêutica clássica, mas é necessário ler o texto (apreender a mensagem) em suas relações de poder, como expressão das possibilidades da experiência, pelas quais os sujeitos pronominais constroem suas identidades pessoais e coletivas. Em resumo, uma criteriologia do bem e uma ética da comunicação são elementos imprescindíveis na elaboração do novo paradigma teológico da "Terceira Ilustração".

A MODO DE CONCLUSÃO

As tensões da pós-modernidade e da pós-vaticanidade parecem indicar que, nem a modernidade, nem o Concílio Vaticano II concluíram seu projeto. Pós-modernidade e pós-vaticanidade não são posturas reflexas de um fracasso. Novas sínteses estão em curso, com implicações concretas para as ciências em geral e, conseqüentemente, para a Teologia.

Diante da fragmentação crescente e da solidão do indivíduo triunfante, o momento atual nos reserva um desafio apaixonante, que é a inadiável necessidade de reconstrução das identidades coletivas, em três ordens: o social (razão comunicacional), o epistemológico (razão hermenêutica) e o eclesial (razão teológica). Para a Teologia na América Latina, a tarefa parece consistir, sem distanciar-se do projeto da modernidade, em assumir radicalmente e integralmente seus ideais, incluída a pós-modernidade. Para isso, seu caminho será sempre o caminhar da Igreja peregrina na história, procurando articular, numa relação inter-disciplinar, os "sinais dos tempos" com o "depósito da fé", para que a Palavra de Deus continue sendo palavra que salva hoje e, portanto, Boa-Notícia. Trata-se de uma tarefa, não só de teólogos, mas de toda a Igreja, pois as boas idéias em Teologia não caem do céu, elas brotam da prática da fé das comunidades eclesiais sintonizadas com as tensões do Espírito presente no dinamismo da história profana.

NOTAS

¹ Cfr. L. BOFF, *Nova era: a civilização planetária*, Editora Ática, São Paulo, 1994, p. 61.

² Trata-se de um conceito recente, utilizado nos meios universitários do eixo belgo-francês, para expressar a compreensão da pós-modernidade como um movimento de continuidade e descontinuidade da modernidade, seja de ampliação de seus valores e teses, seja de correção de seus excessos, e não de ruptura ou de sua completa superação.

³ Para uma compreensão do termo "paradigma", cfr. B. L. LEITE ARAÚJO, "Considerações sobre o termo 'paradigma'", in M. FABRI DOS ANJOS (Org.), *Teologia e novos paradigmas*, SOTER-Loyola, São Paulo, 1996, p. 15-33.

⁴ Sobre esta questão a literatura é abundante, cito minhas principais referências: Ítalo GASTALDI, *De la modernidad a la posmodernidad*, in *Iglesias, Pueblos y Culturas* 30 (1993) 5-22; J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, 1989; J. HABERMAS, *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988; J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1986; ID., *La postmodernidad (explicada a niños)*, Gedisa, Barcelona 1987; F. POBLET, *Contra la modernidad*, Ed. Libertaria, Madrid, 1985; G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986; Marino MENINI D., *Modernidad y Postmodernidad*, in *Anthropos* 2 (1993) 37-48; Pedro MAZA BAZÁN, *Para entender la postmodernidad*, in *Diakonia* 67 (1993) 12-18; Marcelo PERINE, *A modernidade e sua crise*, in *Síntese Nova Fase* 57 (1992) 161-178.

⁵ Para uma boa análise da modernidade sob o ponto de vista filosófico, cfr. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989; ver, também J.-I. GONZÁLEZ FAUS, *Desafío da pós-modernidade*, Paulinas, São Paulo, 1996 (Tradução ao português de Euclides Martins Balancin, Original espanhol: *La intepelación de las Iglesias latinoamericanas a la Europa postmoderna y a las iglesias europeas*, Ediciones S.M., Madrid, 1988).

⁶ Para uma abordagem mais completa da irrupção da modernidade e uma caracterização de seus principais componentes, remeto ao meu artigo *A contribuição do catolicismo social para a reconciliação da Igreja com o mundo moderno*, in "Medellín" 82 (1995) 197-251.

⁷ Cfr. Herbert FREY, *Las raíces de la modernidad en la Edad Media*, in "Revista Mexicana de Sociología" 4 (1991) 3-44, aqui 14-24. Ver, também, H. TUCHLE, "L'humanisme", Chap. II - *Réforme et Contre-Réforme* (1500-1715), in *Nouvelle Histoire de l'Église*, Tôme III, Ed. Seuil, Paris, 1968, p. 43-54; K. KLEIN, *L'Âge de l'Humanisme*, Éd. des Deux-Mondes, Paris, 1963.

⁸ A aplicação do ateísmo à antropologia dá origem ao "humanismo ateu", segundo a célebre expressão de H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1945; ver, também, G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, 1986, p. 10-12.

⁹ Cfr. J. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, 2ª ed., Buenos Aires, 1973.

¹⁰ Cfr. Robert MENASSE, *El mayor error histórico ha sido la "Historia"*, in "Humboldt" 117 (1996) p. 17.

Sobre esta questão, ver também G. VATTIMO, *El fin del sentido emancipador de la historia*, Barcelona, 1986.

¹¹ Cfr. W. SOMBART, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre moderno*, Alianza, 3ª ed. Madrid, 1979.

¹² Sobre a questão, ver Luis BICCA, *A subjetividade moderna: impasses e perspectivas*, in "Síntese Nova Fase" 60 (193) 9-34.

¹³ Mircea ILIADE afirma que o grande acontecimento do século XX, mais importante que as grandes guerras e as grandes revoluções, foi a descoberta da diversidade das culturas, cfr. J. COMBLIN, "Evangelização e inculturação. Implicações pastorais", in M. FABRI DOS ANJOS (org.), *Teologia da inculturação e inculturação da Teologia*, Vozes/SOTER, Petrópolis, 1995, p. 57-89, aqui, p. 57.

¹⁴ Cfr. I. CAMACHO, *Cien años de doctrina social de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1991, p. 17-21.

¹⁵ Alusão ao romantismo do movimento de estudantes de Paris, uma mescla de Marx e Rousseau.

¹⁶ Cfr. D. MENOZZI, "L'opposition au Concile (1966-1984)", in G. ALBERIGO-J. P. JOSSUA (orgs.), *La réception de Vatican II*, Ed. du Cerf, Paris, 1985, p. 429-457.

¹⁷ Cfr. J.-I. GONZÁLEZ FAUS, *El meollo de la involución eclesial*, "Razón y Fe" 220 (1989) nn. 1089/90, 67-84; F. CARTAXO ROLIM, *Neoconservadorismo eclesialístico e uma estratégia política*, REB 49 (1989) 259-281; P. LADRIÈRE-R. LUNEAU (dir.), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Le Centurion, Paris, 1987, p. 161-178; J. B. LIBÂNIO, *A volta à grande disciplina*, Col. Teologia e evangelização, n. 4. Ed. Loyola, São Paulo, 1984.

¹⁸ Cfr. H. J. POTTMEYER, "Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile", in G. ALBERIGO-J.P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, Ed. Du Cerf, Paris, 1985; L. de VAUCELLES, "Les mutations de l'environnement sociétairé du catholicisme durant la période post-conciliaire", in ID., *ibid.*; J.-B. LIBÂNIO, *O Concílio Vaticano II e a modernidade*, "Medellín" 86 (1996), 35-67; C. PALÁCIO, *O legado da "Gaudium et Spes". Riscos e exigências de uma nova "condição cristã"*, "Perspectiva Teológica" 73 (1995) 333-353.

¹⁹ Cfr. F. L. COUTO TEIXEIRA, *O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural*, "Perspectiva Teológica" 71 (1995) 83-101.

²⁰ Cfr. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988.

²¹ Expressão evocada por João XXIII antes do Concílio na Radio-mensagem de 11 de set. de 1962 e retomada pelo Cardeal Suenens durante o mesmo, com o respaldo dos cardeais Lercaro e Montini, cfr. M. MACGRATH, "Présentation de la Constitution L'Eglise dans le monde de ce temps", in *Vatican II*, tome III, Commentaires, Les Ed. du Cerf, Paris, 1967, p. 25-30, aqui, p. 26, nota 8.

²² Sobre a questão, ver C. V. Manzanares, *Postmodernidad y Neoconservadurismo*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1991.

²³ Cfr. B. FERRARO, "Função da Teologia em meio a crises de referências, de utopias e de esperança", in M. FABRI DOS ANJOS (Org.), *Teologia e novos paradigmas*, SOTER-Loyola, São Paulo 1996, p. 177-189.

²⁴ Cfr. I. SOTELO, "Modernidad, postmodernidad y teología", in *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, Bilbao, 1990, p. 424-425.

²⁵ Cfr. Carlos MENDONZA-ÁLVAREZ, *Los paradigmas teológicos latinoamericanos*, in "I Coloquio de Teología

latinoamericana”, Universidad Pontificia de México, septiembre 1996, mimeo. Um estudo mais amplo está em sua brilhante tese *Deus Liberans. La Revelación cristiana en diálogo con la modernidad: los elementos fundacionales de la estética teológica*, Éditions Universitaires Fribourg (Suisse) 1996, 477 p. Sobre a questão ver, também, P. RICHARD, La reconstrucción de la esperanza. La Teología de la Liberación en búsqueda de nuevos paradigmas, in *Senderos* 43 (1993) 37-62.

²⁶ Cfr. G. Lipovetsky, La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo, Anagrama, Barcelona, 1988.

²⁷ Sobre as mudanças em curso no seio da religião, ver J. M. Mardones, Para comprender las nuevas formas de la religión, Edit. Verbo Divino, Navarra 1994, p. 151-163; A. N. Terrin, Despertar religioso: nuevas formas de religiosidad, “Selecciones de Teología” 126 (1993) 127-137; R. Campiche

et alii, Individualisation du croire et recomposition de la religion, in “Archives de Sciences sociales des Religions” 81 (1993) 117-131; na América Latina, ver M. Azevedo, América latina. Perfil complexo de um universo religioso, in “Medellín” 87 (1996) 5-22; sobre as mudanças do cristianismo em relação à modernidade, ver D. Hervieu-F. Champion, “Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité”, in Centre T. Moro, Christianisme et modernité, Cerf, Paris, 1990.

Endereço do Autor:

ITESC - cx postal 5041
88040-970 FLORIANÓPOLIS - SC

Cristo, Fé e Batismo

Batismo: Nascer "da água e do Espírito" (Jo 3,5)

Pe. Ney Brasil Pereira
Professor de Exegese Bíblica

Entre os textos batismais do Novo Testamento, o de Jo 3,5 é certamente um dos mais importantes¹. É a palavra de Jesus ao “mestre da Lei” Nicodemos, no decurso da visita que este lhe fez “à noite”: *Em verdade, em verdade te digo, se alguém não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no Reino de Deus*. Afirmção tão solene e peremptória, seu paralelo encontra-se nas palavras finais do mesmo Jesus no evangelho segundo Marcos: *Aquele que crer e for batizado, será salvo; quem não crer, será condenado* (Mc 16,16).

São dois textos claríssimos sobre a necessidade absoluta de “nascer da água” e “ser batizado”, além de “nascer do Espírito” e “crer”, cada um à sua maneira justificando o cânon do concílio de Trento contra Calvino: “Se alguém disser que a água verdadeira e natural não é necessária para o batismo e assim, portanto, reduzir a uma simples metáfora as palavras de Nosso Senhor Jesus Cristo: *a não ser que alguém tenha renascido da água e do Espírito Santo, seja anátema*”².

Deixando para outra oportunidade o texto de Marcos, que une tão expressivamente fé e batismo - *quem crer e for batizado* - este artigo pretende aprofundar o texto de João: *nascer da água e do Espírito*. Palavras aparentemente simples, mas que, vistas em seu contexto, suscitam algumas perguntas. Primeiro, qual a exata relação entre “água” e “Espírito”, e por que é tão importante, mesmo necessário, *nascer da*

água e do Espírito? Segundo, por que, no v. 3, Jesus fala da necessidade apenas de *nascer do alto* ou *de novo*, sem mencionar a água? Por que, ao longo da primeira carta de João, se fala insistentemente em *nascer de Deus*, como também no prólogo do evangelho (Jo 1,13), sem qualquer menção da água? Essa menção da “água”, então, não seria, como propõe Bultmann³, uma “adição do redator eclesiástico”, e assim não pertenceria à afirmação original de Jesus?

Para esclarecer estas e outras perguntas, vamos, segundo o roteiro e as informações de De la Potterie⁴, apresentar: 1) uma síntese da história da exegese de Jo 3,5; 2) o contexto de Jo 3,5, no diálogo com Nicodemos; 3) a interpretação de Jo 3,5. No final, a síntese conclusiva.

1. SÍNTESE DA HISTÓRIA DA EXEGESE DE JO 3,5

1.1. A grande maioria dos comentaristas aceita o texto integral, como se encontra em todas as edições críticas, incluindo a alusão à *água, nascer da água e do Espírito*. A menção da água, no texto, seria para alguns uma referência ao batismo de João, ao qual Nicodemos deveria submeter-se, mas ele devia também, ainda, abrir-se ao Espírito, prometido pelos profetas. Para outros, o v. indicaria que o Espírito é dado pelo sacramento, isto é, pelo batismo cristão... Mas o texto diz outra coisa: diz que o “novo nascimento” é fruto simultaneamente “da água e do Espírito”