

Natalino Guilherme de Souza

**O HOMEM À DERIVA: O DESAFIO DAS CREDULIDADES
À FÉ CRISTÃ NA CONTEMPORANEIDADE
ANÁLISE TEOLÓGICA EM DIÁLOGO COM JEAN-CLAUDE
GUILLEBAUD**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares

Apoio: FAPEMIG

Belo Horizonte – MG

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2014

Natalino Guilherme de Souza

**O HOMEM À DERIVA: O DESAFIO DAS CREDULIDADES
À FÉ CRISTÃ NA CONTEMPORANEIDADE
ANÁLISE TEOLÓGICA EM DIÁLOGO COM JEAN-CLAUDE
GUILLEBAUD**

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares

Belo Horizonte – MG

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2014

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, amavelmente, contribuíram no nascimento, na construção e na finalização deste trabalho. Especialmente:

Aos meus pais, Guilherme (*in memoriam*) e Amélia, pelo respeito e carinho que sempre demonstraram diante das opções que fiz. Aos meus irmãos Eliana, Anastácia, Jorge e Luiz Henrique, pelo apoio e orações.

Aos meus irmãos Murad, Ronilton, Paulo e Delano, da Comunidade Marista da Betânia, lugar de acolhida e fraternidade onde boa parte deste trabalho foi escrita.

À minha família Marista, nas pessoas do Ir. Wellington e de seus Conselheiros. Um agradecimento especial pelo apoio, paciência, compreensão e estímulo.

Ao amigo e orientador Sinivaldo Tavares, a quem agradeço profundamente pelo respeito, dedicação e sensibilidade no acompanhamento.

Aos amigos de todas as horas: Taborda, Karina, Luciana, Jorge, Nilo, Rosana, Tânia, Elisabeth, Sebastião e Laura. A todos vocês, o meu profundo agradecimento.

À FAPEMIG, por haver financiado os meus estudos.

A todos os funcionários da FAJE, que sempre se demonstraram acolhedores e dispostos a me ajudar em minhas necessidades.

Ao mestre e amigo Libanio (*in memoriam*), por haver me contagiado com o seu amor inoxidável à verdade e com a sua busca incansável de lucidez. As suas intuições, a sua amizade e os seus ensinamentos atravessam estas páginas.

Por fim, agradeço a Deus, pelo dom da fé e da esperança, sem as quais eu não poderia amar, conhecer, agir ou esperar. Nem mesmo acolher o seu Evangelho Vivo, Jesus de Nazaré, na força do Espírito.

“Precisamos acolher essa convicção fundadora, essa fé inaugural, esse assentimento jubiloso, mas sem renunciar, em momento algum, a “ficar de olho neles”.”

Jean-Claude Guillebaud

“A proposta do texto consiste em formar uma mente e um coração com certa liberdade de discernimento”

João Batista Libanio

RESUMO

As diferenças entre crença e fé nem sempre são evidentes. Na verdade, grande parte dos cristãos tem dificuldade para entender o que compõe cada um desses conceitos. Tomam-nos irrefletidamente como sinônimos. Ao fazê-lo, ignoram os perigos que se escondem por trás desse nivelamento conceitual. Perigos que não se resumem à esfera noética, mas invadem a urdidura do cotidiano dos fiéis, provocando confusão e desnorteamento. Inclusive a crise e a desconfiança contemporâneas aparecem como resultado de tal confusão. O esforço deste trabalho consiste em elucidar as distinções entre crença e fé, suas fronteiras semânticas, suas proximidades e seus pontos de intersecção. Ao mesmo tempo, buscar-se-á o que constitui o *próprium* da crença, distinguindo-a das credulidades, como suas versões degradadas, adoecidas. Neste sentido, o fundamentalismo, o clericalismo e o milenarismo serão desmascarados como patologias da crença e como ameaças, portanto, à vivência da fé cristã. Convidada a retornar a seu núcleo duro, a fé mostrará como o Seguimento de Jesus, na força atualizadora do Espírito, não só nomeia, mas denuncia e neutraliza os efeitos nefastos dessas três patologias e de todas as outras que invadam o terreno da fé. Esta aparece-lhes como crítica e antídoto.

Palavras-chave: crença, fé, credulidades, patologias, seguimento de Jesus, Espírito Santo

RÉSUMÉ

Les différences entre croyance et foi ne sont pas toujours évidentes. Pour bien des chrétiens, il est difficile de comprendre ce que recouvre chacun de ces concepts qui sont, souvent et de manière irréfléchie, pris comme synonymes. En agissant ainsi, ils ignorent quels dangers se cachent derrière ce nivellement conceptuel. Dangers qui ne se limitent pas qu'à la sphère noétique, mais qui envahissent la trame du quotidien des fidèles en provoquant confusion et désarroi et dont le résultat pourrait bien être la crise et la méfiance contemporaines. Ce travail se propose à la fois d'élucider les distinctions entre croyance et foi, leurs frontières sémantiques, leurs proximités et leurs points d'intersection et de chercher ce qui constitue le *proprium* de la croyance, en la distinguant des crédulités, ses versions dégradées et malades. Aussi, le fondamentalisme, le cléricisme et le millénarisme seront envisagés comme des pathologies de la croyance et comme des menaces empêchant de vivre pleinement la foi chrétienne. Appelée à retourner à son noyau dur, la foi montrera comment suivre Jésus, à travers la force actualisant de l'Esprit. Elle permet, non seulement, de nommer, mais aussi de dénoncer et de neutraliser les effets pervers de ces pathologies et de toutes celles qui envahissent le terrain de la foi. Face à ces pathologies, la foi apparaît donc comme une critique et une antidote.

Mots-clé: croyance, foi, crédulités, pathologies, suivre Jésus, Esprit Saint

SUMÁRIO

Introdução	8
1. Crença e fé na contemporaneidade	11
1.1 Distinções necessárias.....	12
1.1.1 As fronteiras semânticas.....	11
1.1.2 A inter-relação entre as duas dimensões.....	16
1.2 Tempo de desconfiança.....	20
1.2.1 Da crença.....	21
1.2.2 Da fé.....	22
1.3 Balanço atual.....	23
1.3.1 Do fundamental ao relativo.....	24
1.3.2 Um mar de credulidades.....	24
1.4 Conclusão: O sujeito à deriva.....	25
2. Análise da crença na pós-modernidade a partir de Jean- Claude Guillebaud...	26
2.1 O fenômeno da crença.....	27
2.1.1 O século XX: <i>credo quia incredibile est!</i>	30
2.1.2 A morte da crença?	33
2.2 Crença e credulidade.....	34
2.2.1 A lei da oferta e da procura.....	38
2.2.2 Sem limites e sem culpa.....	40
2.3 Poucas raízes, mas muita copa.....	42
2.3.1 Tempo de espetáculo.....	42
2.3.2 Entre o consumo e o cansaço	44
2.4 Conclusão: Era tudo miragem.....	46
3. Releitura teológica das credulidades	47
3.1 O “nós cremos” diante do “se creio”	47
3.1.1 As credulidades reagem à fé cristã.....	50
3.2 Breve história do fundamentalismo, do clericalismo e do milenarismo.....	53
3.2.1 O fundamentalismo, o clericalismo e o milenarismo como <i>patologias</i> da crença.....	56
3.2.2 A fé cristã reage às credulidades.....	59
3.3 Conclusão: Cheios do Espírito e conduzidos por ele (cf. Lc 4,1) no Seguimento de Jesus.....	69
Conclusão	72
Referências	76

INTRODUÇÃO

Entramos em alta velocidade neste novo milênio. As conquistas humanas perpetradas pelo avanço das ciências e das tecnologias provocam êxtase e perplexidade. Mas não menos desconfiança e desnorteamento. Se analisamos os índices sobre a realidade do planeta, parece que vamos em rota de colisão. E o que é pior: não sabemos contra o quê. O futuro mostra-se tanto mais incerto quanto menos se interessa por ele. O presentismo é como o oxigênio que respiram os nossos contemporâneos. Embora, é verdade, pareçam estar cada vez mais sem fôlego.

As grandes narrativas foram base constitutiva das sociedades por muitos séculos. Não se discutiam a sua validade e a sua universalidade. Eram tão naturais como as fases da lua. No entanto, tais narrativas, especialmente a partir do século XX, foram sendo corroídas pela acidez do racionalismo, da dúvida, da suspeita e da indiferença. A ubiquidade da descrença foi finalmente chancelada pelo homem e pela mulher hodiernos. A incredulidade passou a reinar em todos os campos. A crenças, aparentemente compactas, foram se esfumando nos horizontes das incertezas e da fragmentação da verdade. Será de fato o que ocorreu?

O tempo atual reveste-se de inúmeras ambiguidades. A ambiguidade “se traduz” lembra Edgar Morin, “pelo fato de que uma realidade, pessoa ou sociedade se apresenta sob o aspecto de duas verdades diferentes ou contrárias, ou então apresenta duas faces, não se sabendo qual é a verdadeira.” (MORIN, 2013, p. 9). Note-se que, em qualquer nível, a ambiguidade nos coloca diante de crenças, interpretações da realidade sobre as quais é preciso optar, escolher. Afinal de contas, “crer é escolher”.¹ Contudo, as crenças são, também elas, atravessadas pela ambiguidade. Neste caso, o discernimento se impõe como elemento incontornável para o questionamento das crenças. Sejam elas religiosas ou não. Afirma-se que muito da intolerância e da violência que assistimos no mundo são reações de crenças embriagadas de si mesmas e de suas certezas inquestionáveis. O que é verdadeiro e falso, como notaremos com esta pesquisa.

¹ É com esta afirmação que Jean-Claude Guillebaud termina a sua obra *A força da convicção: em que podemos crer?* Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2007, p. 392.

Na esteira dessa reflexão, justifica-se o nosso título: O homem à deriva: o desafio das credulidades à fé cristã na contemporaneidade. Ele nos alerta para questões sérias que essas credulidades, como conteúdos estiolados das crenças, levantam à fé. Sobretudo pelo perigo que ocultam e pela ameaça que promovem contra a razão e o bom senso. O efeito nocivo da credulidade é tanto mais ambíguo quanto ignorado. Por isso, parece-nos efetivamente adequada uma análise de cunho teológico que nomeie estes perigos e apresente possíveis saídas deste “labirinto patológico”, no qual entramos ingenuamente. Entendamos como esta pesquisa, dentro de suas limitações próprias, pretende apresentar tal análise.

De alguma forma, analisar um conceito é também desmascará-lo. Será desta análise que se comporá o primeiro capítulo. Tomaremos os conceitos de crença e fé, delineando suas fronteiras semânticas, suas diferenças, proximidades e intersecções. Mostraremos como a indistinção desses conceitos é nociva para a justa compreensão e vivência da fé. Veremos como a desconfiança que se abateu sobre a crença e a fé atualmente tem nessa confusão a sua raiz. Cabe ressaltar que não se trata de confusão exclusivamente teórica. Ela repercute na práxis dos fiéis, no cotidiano de suas vidas. Finalmente, apresentaremos breve balanço que contribuirá, de alguma maneira, para contextualizar os fenômenos religiosos atuais.

A limitação das fronteiras semânticas entre a crença e a fé, vale lembrar, não separa o *são* do *patológico*. Exatamente por isso, em diálogo com o ensaísta francês, Jean-Claude Guillebaud, voltaremos uma vez mais ao conceito de crença, esboçando o *próprium* de sua natureza. Isto nos ajudará a reconhecer quando, exatamente, uma crença adoece. A fim de perceber melhor os influxos de que sofre a crença na contemporaneidade, voltaremos o nosso olhar sobre o século XX. Será mais um sobrevoo do que análise acurada. Entenderemos por que ele foi considerado o século da morte da crença. Por fim, deflagraremos a contribuição da mídia para o agravamento dos sintomas patológicos produzidos com o enrijecimento dos conteúdos das crenças, os quais denominamos credulidades. Assim se estrutura o capítulo segundo.

Os efeitos patológicos da apatia e da descrença são inegáveis. Muito embora não sejam evidentes por si mesmos. Por um lado, tomadas de desânimo, as pessoas já não

se sentem confortáveis para aderirem a projetos de longo prazo ou a crenças que exijam vínculos permanentes. Reivindicam emancipação. Por outro lado, sem referências fortes, assoladas pelo medo e a insegurança, agarram-se excessivamente a conteúdos que lhes proporcionem algum tipo de amparo. Mesmo que momentâneo. Assumidos com obstinação, esses conteúdos tornam-se verdades pelas quais, vale dizer, as pessoas estão dispostas a morrer. E a matar, se for preciso.

Como adesões fugazes e multifacetadas, essas credulidades forjam novas subjetividades potencialmente perigosas, além de agudizar o desnorteamento. São, portanto, ameaça constante à fé cristã. Confrontam-na e exigem dela respostas. Algumas dessas credulidades ou patologias buscam, inclusive, legitimação na fé e na Tradição. É o caso do fundamentalismo, do clericalismo e do milenarismo. Faremos breve incursão para localizar estas três posturas na história. Em seguida, elucidaremos o seu caráter patológico e as ameaças que produzem à fé. Finalmente, mostraremos como a fé aparece-lhes como crítica e antídoto. Estas questões teológicas ocuparão o terceiro capítulo e encerrarão o percurso do trabalho.

Terminamos esta introdução convencidos de que a pretensão desta pesquisa não é absurda nem inconsequente. Ela possui uma ordem interna que conduzirá o leitor sem se impor a ele. Recorda-nos a advertência atualíssima de Lao-Tse²: “quem entende que a ordem não se obtém tentando impô-la? Pois a ordem se torna arbitrária e o bem, superstição.” Não será essa a razão pela qual torna-se cada vez mais difícil crer num mundo repleto de crenças, mas tão vazio de libertação?³

² Considerado místico renovador do Taoísmo. A ele é atribuída a escrita do livro *O caminho para a Virtude* ou *Tao Te King*, composto de 81 poemas ou versículos, cuja data remonta o IV século a.C.

³ Retomamos aqui, em forma de pergunta, a ideia que aparece no título do livro de teologia fundamental de João Batista Libanio, *Crer num mundo de crenças e pouca libertação*. Valencia: Siquem, 2001.

CAPÍTULO 1

CRENÇA E FÉ NA CONTEMPORANEIDADE

Quando olhamos para a realidade contemporânea, passado e futuro se colocam diante de nós. Em proporções distintas, logicamente. Não conseguimos captar e entender globalmente essa realidade que nos cerca. Ela exige certo distanciamento. O que não podemos tomar pelo simples fato de ainda estarmos imersos nela. Neste caso, a *retrospectiva* se impõe como elemento de interpretação. Nossas afirmações se justificam nas desconcertantes palavras do diretor Bob Wilson

Olho pela janela do meu escritório e vejo um edifício moderno. Bem ao lado, há um palácio do século XVIII e, embaixo, uma casa em construção. Vejo não apenas a Paris atual, mas também traços do seu passado e presságios do seu futuro. Levanto os olhos e vejo passar algumas nuvens. Passa um avião. Na rua, vejo um homem que caminha e um veículo que corre. Tudo isso é produzido simultaneamente, em velocidades distintas... É um espaço cheio de tempo. Não diria um espaço intemporal, mas um lugar propício às memórias. (WILSON, B. apud DE MASI, D., 2013, p. 541).

O mesmo movimento retrospectivo ocorre para a justa aproximação dos conceitos de crença e fé. Rios de tintas foram gastos no estudo desses conceitos. A amplitude e a profundidade de tais estudos variam muito. Entretanto, há algo de permanente neles: o esforço para precisar as fronteiras semânticas e as proximidades e as distâncias entre elas. O nivelamento e a equiparação neste campo não nos deixariam encontrar suas possíveis articulações, além de amplificar a confusão que hoje paira nas consciências da maior parte dos cristãos. Entre estes, muitos teólogos.

1.1 Distinções necessárias

Como se vê, nosso trabalho se insere no vastíssimo campo da teologia fundamental. É dos elementos presentes nesta teologia que buscaremos a compreensão da lógica interna dos conteúdos de cada um daqueles conceitos, bem

como a incidência que eles têm sobre os cristãos hoje. Para atingir este objetivo, escolhemos o seguinte método: apresentar as distinções entre os dois conceitos, suas intersecções e a suspeita que a sociedade contemporânea produziu sobre eles. Finalmente, fazer breve balanço que ajudará a situar e contextualizar os fenômenos religiosos na atualidade. Sem assombros, prejuízos ou ingenuidade. Não é exagero dizer que esta proposta é, até certo ponto, audaciosa e temerária.

1.1.1 As fronteiras semânticas

Como ciência linguística, a semântica se ocupa do estudo da relação das palavras com os objetos por elas designados. Neste caso, ela nos ajudará a especificar o significado dos conceitos de crença e fé e, ao mesmo tempo, desvelar a natureza ou a realidade a que se remetem. Entretanto, o enfoque deste trabalho será sempre teológico. Dele defluirão os contrastes, as semelhanças e a inter-relação entre eles. Analisemos, então, cada um dos conceitos.

Partimos de advertência importantíssima antes de iniciar a nossa análise. Fique claro para o leitor que a abordagem a seguir levará em conta apenas a vertente *religiosa* da crença. É a relação que estabelece com a fé cristã que nos interessa. Contudo, somos conscientes de que o conceito de crença é polissêmico e nem sempre unânime nos significados. Ele engloba também conteúdos não religiosos e, portanto, permite outras formas de interpretação⁴.

Parece-nos interessante começar a análise da crença duvidando de duas posturas extremas de sua abordagem. A primeira que coloca a crença e a fé como sinônimos⁵. A segunda que afirma existir cisão entre as duas, ao ponto de não ver

⁴ É o caso da abordagem que Stuart Sim faz da crença em seu livro *Impérios da crença: por que precisamos de mais ceticismo e dúvida no século XXI?*, São Paulo: Loyola, 2010. Nesta obra, Stuart atribui, por exemplo, à ciência e à tecnologia o caráter de *sistemas de crenças*. Neste ponto, concordamos com o autor. Embora questionamos o fato de que ele tome indistintamente os conceitos de crença e fé.

⁵ Note-se que mesmo o Dicionário Crítico de Teologia parte desta ideia. Assim se inicia a análise do verbete “fé”: “A fé é uma atitude interior daquele que crê.” (FÉ. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 718 (grifo nosso)). Nesta definição “crer” e “fé” aparecem como vocábulos paralelos no que tange à dimensão subjetiva da resposta humana. Nisso concordamos. No entanto, no tocante ao substantivo “crença”, acreditamos que ele remonta a significado objetivo. Elemento que nos parece negligenciado ou mesmo subsumido na análise.

nelas senão a face secular (crença) e religiosa (fé) de uma análise⁶. A nosso ver, estas abordagens mais superficiais não condizem, finalmente, com a realidade. Elas conduzem à simplificação ou à exclusão mútua dos conceitos. Ambas mostram inconsequentes de preguiça intelectual.

Distinto mas não distante da fé, o crer também se remete ao assentimento subjetivo de algo tido como verdade fundamentada em testemunho ou palavra de outrem. Abraça, portanto, certo conteúdo. Ora, este conteúdo *objetivo* é o que entendemos por *crença*. Em outras palavras, “uma crença, portanto, consiste em uma caracterização objetiva na linguagem e no conceito do objeto de crença” [...]. (HAIGHT, 2004, p. 46). Vale dizer que há sempre um hiato entre o crer, como assentimento subjetivo, e o conteúdo objetivo da crença. Eles não são necessariamente da mesma natureza. Retomaremos este ponto no segundo capítulo, ao distinguirmos *crença* de *credulidade*.

Estabelecidos e respeitados certos limites, entendemos a crença como expressões objetivas da fé, às quais alguém assente. Então, onde se sustentaria a afirmação de distinção entre ambas? A resposta a esta pergunta só se dará a partir de contrastes. A interpretação do objeto de fé se constrói a partir de experiências, linguagens e conceitos que emergem do conhecimento do mundo. Ora, estes elementos encontram-se em contínuo movimento, mutação, assim como o mundo e o conhecimento. Neste caso, não seria exagerado afirmar que as crenças são mutáveis e precisam sê-lo. (Cf. *ibid.*, p. 48).

Sinteticamente, podemos dizer que a crença se distingue da fé pelo simples fato de que uma mesma fé pode englobar diferentes crenças acerca de seu objeto. Como expressões da fé, as crenças são necessariamente relativas e limitadas face ao objeto transcendente da fé. Se tomamos este fato e o relacionamos com a verdade da Revelação de Deus ao ser humano, torna-se compreensível a ideia de um *processo maiêutico*⁷ da Revelação na história. Por isso, em uma comunidade de

⁶ É o caso da descrição que encontramos em um Dicionário de Filosofia. (Cf. FÉ. In: MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 602-603.)

⁷ A categoria de “maiêutica histórica” “foi empregada por A. Queiruga para facilitar a compreensão da Revelação na história, numa busca de nova síntese entre transcendência e imanência. Elabora-a a partir da

fé de qualquer época, é inevitável que haja um pluralismo de crenças sucessivas que a teologia reconhece como o desenvolvimento da doutrina. Não é esse pluralismo de crenças que se encontra na Escritura com relação à centralidade da fé em Jesus como Messias e Salvador? Note-se que a distinção entre crença e fé vai se tornando evidente e pode ser, inclusive, definida em termos de *contingência* e *definitividade* ou *desenvolvimento* e *permanência*. (Cf. *ibid.*, p. 47-48). Neste caso, em que consistiria então a natureza da fé?

Diferente do caráter relativo da crença, a fé mostra-se absoluta. Transcende todas e cada uma de suas contextualizações. Isso porque tem fundamento transcendente. Nas palavras de Karl Barth, ela “vive por si própria, porque vive de Deus”. (BARTH, 2005, p. 45). Formulações densas como estas exigem o seu comentário. Com veremos, elas não são o começo, mas a conclusão de caminho que é preciso percorrer.

Nas Escrituras, as palavras ‘fé’ e ‘crer’ procedem, tanto no hebraico quanto no grego, da mesma raiz⁸. Dizem da dimensão subjetiva da resposta humana. Aparecem como conceitos paralelos. Não ocorre o mesmo com o substantivo ‘crença’. A este corresponderia mais a expressão objetiva daquilo que se crê. Embora se admita a sinonímia ‘fé-crer’, a fé traz contrastes bem definidos com relação à crença. Ela não se reduz à confiança em conteúdos ou conceitos mais ou menos demonstráveis. Seu objeto é, e sempre será, transcendente. Em contraste com a finitude, a relatividade, a contingência, a limitação deste mundo, a fé ergue-se e se adere à realidade transcendente, absoluta, última. (Cf. HAIGHT, 2004, p. 38-39).

Como realidade central e nuclear, a fé brota das profundezas da liberdade humana em ação e se configura a partir de engajamento da totalidade do ser humano. Não se trata, obviamente, de mero assentimento intelectual, de sentimento emocional ou de decisão da vontade. (Cf. *ibid.*, p.38). Trata-se

experiência de quem acolhe a Revelação comunicada por um mensageiro de Deus” (LIBANIO, 2000, p. 344).

⁸ Para descrição mais detalhada ver: DICIONÁRIO CRÍTICO DE TEOLOGIA, São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004, p.718-733.

sobretudo de resposta global da pessoa, na sua totalidade, diante da proposta salvífica de Deus. (LIBANIO, 2008, p. 151). De fato, a salvação é a questão da fé. Esta é, por sua vez, dom e obra. (Cf. id., 2001, p. 23).

Leiamos o que afirma o teólogo alemão Joseph Ratzinger sobre o tema da fé.

A fé é a forma de firmar-se o homem no conjunto da realidade, forma irreduzível ao conhecimento e incomensurável pelo conhecimento; fé é o dar-sentido sem o que a totalidade do homem ficaria ilocalizada, sentido que constitui a base do cálculo e da atividade humana e sem a qual, finalmente, não poderia nem calcular, nem agir, porque somente é capaz disto à luz de um sentido que o norteie.[...]. O sentido é o pão que lhe possibilita subsistir, em sentido próprio, como homem.[...]. Ora, o sentido não deriva de saber.[...]. Sentido autofabricado não é sentido; sentido, ou seja, um solo, um pedaço de chão sobre o qual a existência pode firmar-se e desenvolver-se como um todo, tal sentido não pode ser feito, só pode ser recebido... [...]. Somente porque aceitamos o sentido, também podemos 'fazer'. E mais: fé cristã...significa a opção do invisível como mais real que o visível. É declarar-se pelo primado do invisível e do real propriamente dito, que nos sustenta e, por isso, nos autoriza a enfrentar o visível com serena sobrançeria dentro da responsabilidade diante do invisível como fundamento de tudo (RATZINGER J. apud LIBANIO, 2000, p. 292-293).

Esta longa citação se justifica porque nos permite precisar pontos fundamentais da nossa colocação. Já no início, notamos a diferenciação que Ratzinger promove entre fé e conhecimento. Ele os coloca em diferentes patamares de realidade e significado. Como afirmamos acima, o objeto da fé é transcendente. Não é resultado do esforço ou do conjunto do conhecimento humano. Outro ponto importante: Ratzinger mostra que o sentido que nos dá a fé se revela como dom. Na perspectiva da teologia cristã, esse movimento é conhecido como graça, como dom de Deus na qualidade de Espírito. Cabe recordar que, mesmo como dom, não pode ser controlado ou manipulado porque continua sempre como mistério absoluto na sua transcendência. (Cf. HAIGHT, 2004, p. 43).

A análise dos conceitos de crença e fé que realizamos até aqui deixa clara a distinção que há entre ambos. Já não insistiremos neste ponto. Mas alguém poderia objetar dizendo que um e outro conceito se remetem mutuamente e não podem ser, portanto, dissociados. De fato. Que entre fé e crença há elementos comuns não resta a menor dúvida. Todavia, não podemos nos enganar acerca de um ponto: a relação entre crença e fé é sempre por distinção e não por separação.

Distinguir não significa separar. É com tal evidência em mente que precisamos compreender melhor as possíveis imbricações entre os dois conceitos.

1.1.2 A inter-relação dos conceitos

Crença e fé se relacionam e produzem esclarecimentos mútuos. A fé não pode apoiar-se no vazio, assim como a crença não se erige desinteressada da fé. Mas isso não é algo evidente. A confusão entre esses conceitos autoriza inúmeros mal-entendidos e sobre ela pairam graves perigos. Não somente de ordem noética, como notaremos.

Para que as intersecções entre fé e crença resultem fecundas, precisamos evitar a via dos conteúdos. Ela seguramente nos conduziria ao dogmatismo ou ao relativismo. Ambos igualmente contestáveis. Não se pode ser relativista sem esvaziar o caráter *absoluto* da fé, nem dogmatista sem renunciar à historicidade. A absolutividade da fé confundiria os relativistas enquanto a historicidade e a relatividade das crenças confundiriam os dogmáticos. Há, porém, outras dimensões que favorecem o encontro frutífero entre crença e fé. Sem a pretensão de esgotá-las, propomos aqui três dessas dimensões: a universalidade, o engajamento e a esperança.

Tomada no seu aspecto de atitude, de resposta ou de aposta⁹, a fé pode ser entendida como experiência comum da existência humana. Ela é dimensão universal¹⁰, alicerçada na liberdade que constitui o humano e o distingue dos outros seres. Neste caso, Roger Haight não está equivocado ao concluir que “todas as pessoas vivem em função de alguma fé.” (HAIGHT, 2004, p. 33). Esta concepção de Haight não se distancia daquela elaborada por Juan Luis Segundo que fala de *fé antropológica*¹¹.

⁹ A concepção da fé como ‘*aposta*’ foi tomada de empréstimo de Juan Luis Segundo na sua obra *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 400.

¹⁰ Esta análise está baseada na concepção e na abordagem da experiência humana comum em perspectiva crítica e não como experiência ingênua. (Cf. HAIGHT, 2004, p. 33).

¹¹ Embora citemos este conceito apenas de passagem, ele foi largamente desenvolvido pelo autor em distintas obras. Entre elas, destacam-se: *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré: fé e ideologia* (I). São Paulo: Paulinas, 1985; e *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

Detalhe importante: esta concepção subjetiva e universal de fé como resposta – ou aposta - exige alusão ao seu objeto. Ao mesmo tempo, este “objeto” da fé precisa ser tematizado, elaborado na linguagem e no conceito. O ser humano não pode “apostar” no vazio. Ele precisa tematizar as realidades, os valores ou as verdades que norteiam a sua vida. Daqui deflui outra afirmação: as crenças, como expressões objetivas da fé, também são universais. Constituem invariável antropológica¹². São, em última análise, realidade *sine qua non* para que a fé ganhe ‘gravidade’.

Crença e fé se tangenciam no tocante à sua universalidade. Entretanto, se levamos adiante esta reflexão sobre a correlação entre crença e fé, encontramos outro ponto de imbricação entre elas: o *engajamento*. Vimos acima que não é possível falar da fé sem a referência às crenças, onde o seu objeto torna-se expresso, dito. Ora, tais expressões que são, simultaneamente da fé e engendradas por ela, “comportam”, escreve Haight, “a lógica interna de compromisso com um objeto transcendente e com todo um estilo de vida.” (HAIGHT, 2004, p. 50). Ou, de certa modo, nas palavras de Joseph Ratzinger, “a fé é a forma, irredutível ao saber e sem medida comum com ele, de uma tomada de posição do homem com relação à realidade como um todo.” (RATZINGER, 1969, p. 31-32).

Sim, tomada de posição, engajamento. A fé e as crenças a ela relativas não podem ficar sem um *locus* de ação na realidade. O crente precisará sempre conjugar a sua fé e a expressão que esta assume nas crenças com engajamento específico, com forma de atuar no mundo, com práxis. A práxis atenta, vale lembrar, para dimensão consciente, reflexa e direcionada da ação. Isto significa que o engajamento de que falamos aqui é a ação da pessoa como um *todo*, em movimento dinâmico e refletido. Em síntese, a fé não se sustenta se não se

¹² Interessante notar que Roger Haight, embora muito sistemático ao falar da relação entre fé e crenças, não seja sensível o bastante para afirmar igualmente e de forma explícita a universalidade das crenças. Entretanto, algumas das inferências que faz, atesta-o indiretamente. Um exemplo, entre outros, encontra-se no fato de que o autor afirma que “a fé na realidade transcendente não pode existir sem as crenças acerca do objeto de fé.” (HAIGHT, 2004, p. 47). Ora, a dedução é clara: a fé é universal; a fé não pode existir sem as crenças acerca do objeto de fé. Logo, as crenças também são universais.

transforma em engajamento (Cf. Tg 2, 17). As crenças que não produzem uma práxis, perdem a sua função de expressões da fé, tornam-se afônicas.

Como vimos, crença e fé também possuem relação dialética com a práxis. Desta relação, conclui-se que elas podem ser entendidas como fundamentos da ação humana. Desvelam a lealdade e a fidelidade ao objeto para o qual se orientam¹³. Esta realidade se fundamenta no fato de que

a manifestação da fé sob a forma de expressão explícita, reflexiva, temática ou conceitual, como na crença, é dependente e expressiva do compromisso fundado na ação em que a fé primeiramente se constitui. Visto que as crenças são expressões da fé-como-ação, quando se enfoca a natureza das crenças, devem-se defini-las como princípios de ação, ou seja, ação da fé (HAIGHT, 2004, p. 64).

Este enfoque histórico-social ajuda-nos a antever a terceira dimensão do encontro fecundo entre crença e fé: a *esperança*. Abriremos este tópico sobre a esperança cedendo a palavra a Calvino.

Se faltar a esperança, por mais que falemos da fé de forma genial e eloquente, podemos estar certos de que não temos nenhuma! A esperança nada mais é do que a espera das coisas que, conforme a convicção da fé, foram por Deus realmente prometidas. Assim, a fé está convencida de que Deus é veraz; e a esperança espera que ele, a seu tempo, revele sua verdade; a fé tem certeza de que ele é nosso Pai, e a esperança espera que ele sempre se mostrará como tal a nós; a fé está persuadida de que nos é dada a vida eterna, a esperança espera que um dia ela nos será manifestada; a fé é o fundamento sobre o qual descansa a esperança, e a esperança alimenta e sustenta a fé. Ninguém pode esperar qualquer coisa de Deus, se antes não crer em suas promessas; mas, ao mesmo tempo, nossa fraca fé, para não desfalecer pelo cansaço, deve ser sustentada e conservada, a fim de que pacientemente esperemos e aguardemos. A esperança renova e vivifica a fé sempre de novo e cuida para que sempre de novo se levante mais forte; para perseverar até o fim (CALVINO apud MOLTSMANN, 2005, p. 35).

O texto de Calvino deixa clara a inseparabilidade entre a esperança e a fé. No entanto, aparece outro elemento entre ambas que, embora não nomeado, vale a pena destacar. Calvino fala das “coisas que, conforme a convicção da fé, foram

¹³ Embora neste ponto Roger Haight fale somente das *crenças ou doutrinas*, nós estendemos a sua reflexão também à fé. Isto porque, mesmo cientes da distinção entre elas, nosso interesse aqui é o de denotar a fecundidade mútua da sua inter-relação. (Cf. HAIGHT, R. *Dinâmica da Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 49).

por Deus realmente prometidas.” Ora, quais seriam estas promessas? Evidentemente, o autor se refere aqui àquelas realidades que nos alcançaram por Cristo e seu mistério. Contudo, por trás desse estado de coisas há o conteúdo fundamental da crença cristã. O que foi ouvido, visto e tocado também foi anunciado, proclamado. (Cf. 1 Jo 1, 1-3). Este anúncio, lembramos, compõe aquele conteúdo fundamental. É justamente pela fé que se tem em tal conteúdo que se pode afirmar que, de fato, Cristo é a nossa esperança. (Cf. Cl 1,27).

É a esperança que autoriza a fé, no contexto da consciência histórica, a dar a sua palavra sobre o futuro, já que “a esperança é a fé no futuro.” (HAIGHT, 2004, p. 40). Nesse horizonte histórico, esperança e fé, em nível mais íntimo de relação, podem inclusive ser identificadas. O que não significa afirmar que a fé substitua a esperança. (Cf. *ibid.*, p. 38). A esta altura podemos nos perguntar: face ao encontro, na consciência histórica, entre fé e esperança, o que dizer das crenças? Estas “podem ser interpretadas como uma função da esperança.” (*ibid.*, p. 40). São o conteúdo que age no sentido de colocar a pessoa em atitude de absoluta abertura a Deus e à verdade de suas promessas, tal como afirmou Calvino no texto que acabamos de citar.

A esperança é o umbral onde a crença e a fé serão sempre conduzidas a seus limites, dilatadas, renovadas. É, por isso, lugar propício à relação frutífera entre ambas já que mantém o *próprium* de cada uma delas, sem torná-las auto-excludentes ou simplesmente confundi-las. A esperança é a dimensão axial onde a fé se vê forçada a falar a partir da crença e esta a se expressar sempre à escuta do objeto da fé.

Capitulemos os elementos do horizonte de encontro entre crença e fé. Como resposta, assentimento ou aposta, a fé é ato subjetivo que funda e atualiza a liberdade humana. Entretanto, a fé também tem o seu lado objetivo. O objeto da fé precisa ser tematizado, levado à categoria de linguagem. A fé não se apoia no vazio. A crença é o conteúdo objetivo e reflexo da fé. Ambas relacionam-se na universalidade. Por outro lado, fé e crença exigem a ação sobre a realidade. Pedem práxis. Esta possibilita e sustenta a manifestação da fé e, ao mesmo tempo, dá a

compreensão e efetividade à crença, como conteúdo da fé. Assim ambas se encontram no engajamento. Na relação com a realidade histórico-social, a esperança entra em cena. Ela atravessa a fé e a crença, fecundando-as de vida. Distingue uma da outra, localizando-as frente ao futuro de Deus. Fé e crença, portanto, tangenciam-se na esperança.

As distinções e as inter-relações que encontramos nos conceitos de crença e fé nos remetem também a seu caráter coletivo. De fato, parafraseando Levinás, podemos dizer que crença e fé, rigorosamente falando, não podem ser tomadas na primeira pessoa do singular¹⁴. Justamente porque produzem o vínculo comunitário e, ao mesmo tempo, forjam a identidade coletiva da comunidade. Mesmo que se diga “que, por um lado, existe uma dimensão da fé coletiva que é individual e própria do sujeito. Por outro lado, no entanto, ela não pode permanecer mera ou puramente privada; é inevitável e inescapável que compartilhe a esfera coletiva.” (ibi., p.51).

A esta altura, a correlação fecunda entre crença e fé ficou clara. No entanto, esta clarividência não é capaz de evitar a suspeita que paira sobre elas atualmente. Mas de onde brota tal desconfiança? Arriscamos dizer que boa parte dela vem da confusão entre os dois conceitos.

1.2 Tempo de desconfiança

As acusações hodiernas, em seu tom inquisitorial, não se diferem muito das de seus antepassados. O esforço continua sendo o mesmo: colocar fé e crença na esfera do privado e defender, em nível global, uma perspectiva cética. O desnortamento contemporâneo faz com que a desconfiança seja componente permanente na vida dos fiéis. Isso não significa que se negue simplesmente a fé ou

¹⁴ Retomamos aqui a afirmação que Levinás faz à dimensão coletiva da crença. Encontramos a citação no corpo do texto do livro de Jean-Claude Guillebaud, *A força de convicção: em que podemos crer?*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 274.

os conteúdos da crença. Espreita-os. Vejamos a seguir alguns dos feitiços dessa desconfiança ferina.

1.2.1 Da crença

Na apologia que faz ao ceticismo, Stuart Sim, professor de teoria crítica da Universidade de Sunderland, no Reino Unido, não mede as palavras:

Eu diria que no ceticismo está o caminho rumo a um futuro mais igualitário, no qual a conformidade e a obediência não mais precisam ser vistas como o nosso destino. [...] O ceticismo simplesmente tem de se tornar uma parte muito mais proeminente de nossas vidas cotidianas. [...]. Precisamos de menos crença e mais dúvida, menos fundamentalismo e dogmatismo e mais ceticismo – muito mais ceticismo (SIM, 2010, p. 11.13.14).

O excesso que encontramos nas afirmações de Stuart não invalida, evidentemente, o todo da crítica que ele faz às crenças. Inclusive porque o professor de Sunderland parece recolher o sentimento de muitos de nossos contemporâneos. Pessoas que veem na crença não mais do que conteúdos de manipulação, onde o sujeito se torna refém de inúmeros *credos*, tanto mais poderosos e coercitivos quanto mais segurança emocional parecem oferecer a seus seguidores. (Cf. *ibid.*, p.10). Como afirmamos, esta desconfiança está em sintonia com a *doxa* dominante e é desafio ingente à teologia, na tarefa que esta possui de reinterpretar construtiva. (Cf. HAIGHT, 2004, p. 62).

Concordamos com Stuart quando afirma que “a fé sem questionamento está se infiltrando na cultura global”. (SIM, 2010, p. 9). Mas nos afastamos dele à medida que toma, desavisadamente, fé e crença como sinônimos. A indistinção de conceitos compromete, a nosso ver, o resultado de sua análise. Ela promove, de alguma forma, o que busca combater: a mentalidade estreita e a intolerância¹⁵. Os

¹⁵ Na conclusão, sob o título suspeito “o cético contra-ataca”, o autor afirma que “o ceticismo tem de impedir o desenvolvimento do preconceito contra os outros[...] tem de ser a pedra angular do pluralismo”.(SIM, 2004, p. 207). Ora, se se toma o ceticismo e não o diálogo como base do pluralismo, a posição de Stuart se torna problemática de princípio. Se autorizo e valido o preconceito com o outro e duvido sempre da sua posição, em ambos os casos, desinteresse-me dele.

problemas, como lembramos acima, não ocorrem só no nível conceitual. Falta-nos ainda perceber a desconfiança que esta confusão provoca no terreno da fé.

1.2.2 Da fé

Como vimos, a fé não escapa à desconfiança. Nem à confusão com a crença. Na verdade, pode-se afirmar que esta confusão se encontra, de certa forma, na “tradição da Igreja”¹⁶. As Constituições Dogmáticas *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II e *Dei Filius*, do Concílio Vaticano I, apresentam concepções distintas da Revelação de Deus¹⁷. Não se trata de oposição entre elas, evidentemente. A tônica da diferença é marcada pela posição mais histórico-antropológica e, portanto, relacional e dialógica do segundo Concílio em relação ao primeiro. Entretanto, há elementos de interpretação do Concílio Vaticano I que parecem resistir ao tempo. E às críticas.

Na *Dei Filius*, quando aborda o tema da Revelação de Deus, lê-se assim: “aprouve à sua misericórdia e bondade revelar-se a si e os eternos decretos da sua vontade ao gênero humano.” (Constituição Dogmática *Dei Filius*, cap. II). Mais à frente, no capítulo III, quando fala da fé, afirma-se: “Visto que o homem depende inteiramente de Deus como seu Criador e Senhor, e que a razão criada está inteiramente sujeita à Verdade incriada, somos obrigados a prestar, pela fé, à revelação de Deus, plena adesão do intelecto e da vontade.” (ibid., cap. III).

Sem entrar nas polêmicas discussões sobre a complexidade do texto ou a que questões buscava responder, dentro e fora da Igreja, podemos ver claramente nele onde uma interpretação equivocada sobre a crença e a fé pode aparecer. Afirmar que Deus “revela-se a si e os *eternos decretos* de sua vontade” e, em seguida que “somos obrigados a prestar, *pela fé*, à revelação de Deus, plena adesão

¹⁶ Entenda-se bem esta afirmação. Com ela, não estamos dizendo que a Igreja tenha formulado ou mesmo validado a confusão entre fé e crença. Nada disso. Nossa intuição se encontra mais no âmbito interpretativo. Por isso, tal afirmação tem caráter metafórico, isto é, ela aponta para os equívocos e distorções que foram ocorrendo na recepção e interpretação do texto.

¹⁷ Algumas interessantes considerações acerca do conceito de Revelação na *Dei Verbum* podem ser encontradas em: LIBANIO, J.B. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

do intelecto e da vontade”, possibilita identificar os *decretos* como objetos da fé. Mesmo o adjetivo *eterno* não retira deles o caráter de “conteúdo”. Qualifica-os.

Identificadas dessa forma, a crença, como expressão da fé, converte-se em objeto da fé e a fé, entendida como crença, torna-se assentimento a um conteúdo objetivo de crenças. As consequências são nefastas

Ingenuamente, as crenças afiguram-se como conhecimento objetivamente verdadeiro acerca da realidade. Podem até ser consideradas como informação sobre a realidade transcendente. [...] A fé cristã passa a ser conhecimento objetivo que os cristãos possuem e outros não, e as fórmulas desse conhecimento devem ser preservadas intatas a todo custo, em razão de sua identidade com a própria fé (HAIGHT, 2004, p. 55).

Não é difícil entender que tais posturas insuflam desconfiança com relação à fé e à própria comunidade de fé. Açuladas e confundidas pelo conhecimento válido que vão adquirindo do mundo e de si mesmas, as pessoas são levadas a abandonar a comunidade, que se empobrece e se fecha ao mundo graças a crenças cristalizadas. (Cf. *ibid.*, p. 56).

1.3 Balanço atual

O problema hoje assume os seguintes contornos. As crenças foram se travestindo, gradativamente, da fé. Mais grave ainda. Elementos isolados do conteúdo das crenças assumiram *status* de fé. Enrijeceram-se à desmesura, distorceram a própria fé, agora refém da manutenção de tais conteúdos. São, como veremos no seguinte capítulo, o que denominamos *credulidades*. Elementos absolutizados de crenças que foram estilhaçadas com a confusão e o desnorteamento contemporâneos.

1.3.1 Do fundamental ao relativo

Esse estilhaçamento das crenças compõem, no nosso entender, as vigas de sustentação do relativismo de que padece a sociedade hoje. O relativismo tornou-se tanto

mais massivo quanto mais inocente se apresenta. Inocência que é evidentemente falsa. No fundo, ele afirma que nada pode se pretender universal e duradouro impunemente. Entretanto, vale ressaltar, à rapidez na mudança das opiniões corresponde o medo ao arcaísmo e à lentidão. Marcadas por sensação de desamparo diante da multiplicidade de microcrenças que, agora digitalizadas, converteram-se numa galáxia de opiniões, as pessoas abraçam certezas provisórias. Todas elas com a característica de serem produzidas e reproduzidas pela mídia. O tema da mídia será retomado no próximo capítulo.

1.3.2 Um mar de credulidades

Um “segundo dilúvio”¹⁸ se anuncia. Ele cobre o planeta de microcrenças. Suas torrentes se levantam com a mesma velocidade com que tais microcrenças se multiplicam. Infiltram-se nos campos da economia, da ciência, da técnica, da política e da mídia. No cotidiano das pessoas, enfim. Arrastam consigo um número cada vez maior de adeptos. Diferentes em relação a Noé, que construiu a barca onde ele, a sua família e outros seres pudessem salvar-se, esses adeptos levantam, para si, estruturas momentâneas de adesão. Certezas fugazes que os mantenham “a salvo” por um tempo. Já que, diante desse dilúvio, a única promessa proclamada, mas evidentemente irreal, é a de que cada um é o dono de suas escolhas de salvação. Uma atitude dessa natureza só pode gerar angústia e insatisfação e inúmeras patologias. O que sobra de tudo isso?

1.4 Conclusão: O sujeito à deriva

Iniciamos este texto falando da exigência de retrospectiva. Ela nos fez compreender melhor a correlação frutífera que existe entre a crença e a fé. Também detectar alguns dos mal-entendidos que defluem da confusão entre ambas. Desse modo, percebemos que muito da desconfiança que paira sobre elas hoje advém da abordagem indistinta dos conceitos.

¹⁸ Tomamos de empréstimo a expressão que Jean-Claude Guillebaud como título de sua obra em francês *Le deuxième déluge: face aux médias*. Paris: Desclee De Brouwer, 2012. Nesta coleção de crônicas, o autor faz análise das mídias, especialmente do rádio e da televisão, para apontar as mudanças que percebe na sociedade.

Mais isso não é tudo. A fé cristã defronta-se com novas formas de rivalidades. Se simplificamos, podemos afirmar que as ameaças à fé vêm, paradoxalmente, do interior das crenças. Tratam-se de patologias que, como veremos, eclodem como partes fragmentadas e absolutizadas dos conteúdos da crença. Conteúdos pelos quais o sujeito está disposto a morrer. E a matar, se for preciso. Essas patologias fazem com que a pessoa abandone as margens seguras da autocrítica e se aventure num mar desconhecido de microcrenças, onde possui como bússola apenas a própria obstinação. Está, portanto, à deriva.

Esta última afirmação não é tanto fato, mas alerta. Ela cobra atenção redobrada da fé, análise crítica da crença e respostas lúcidas das duas. Estas respostas existem e estão asseguradas pela fé. Mas não são evidentes, assim como não o são as patologias que hoje ameaçam a vivência da fé. Para que tanto as respostas da fé quanto as patologias venham à luz, é-nos exigido um duplo esforço: o primeiro consiste em analisar a crença, distinguindo-as de suas variantes adoecidas. O segundo seria elaborar releitura teológica que evidencie a função crítica da fé no combate às patologias. Para tanto, a fé será convidada a voltar a seu núcleo duro, único lugar de onde ela pode continuar dando razões a si mesma. A forma de fazê-lo, vale lembrar, é igualmente importante: com suavidade e respeito. (Cf. 1Pd 3, 15-16).

Esse esforço duplo é o que compreenderá os outros dois capítulos.

CAPÍTULO 2

ANÁLISE DO FENÔMENO DA CRENÇA A PARTIR DE JEAN-CLAUDE GUILLEBAUD

No primeiro capítulo, traçamos as fronteiras semânticas entre crença e fé, sua inter-relação e a desconfiança atual de que padecem estes conceitos. Falamos também de um sujeito à deriva em um *mar de crenças*, mais ou menos organizadas nos dias atuais. Resta-nos agora entender do que se trata exatamente a crença. O que a difere do saber propriamente dito? O que constitui o seu conteúdo e como compreender suas imbricadas significações? Como distinguir os conceitos de crença e credulidade?

Abriremos também as nossas janelas para um olhar panorâmico do século XX. Por que muitos apresentaram este século como aquele que promoveria o desaparecimento da crença? Por fim, qual é o papel que a mídia joga no fomento dos conteúdos de crença? E como reagem a sociedade e o sujeito no contato com tais conteúdos?

Na tentativa de responder a essas perguntas, apoiamo-nos nas obras do escritor francês Jean-Claude Guillebaud, especialmente em duas delas, onde os temas aparecem de forma mais clara. São elas, A refundação do mundo: *um adeus ao século XX* e A força da convicção: *em que podemos crer?*, cujas traduções para o português datam dos anos de 2003 e 2007, respectivamente. Nestas obras, acreditamos que o autor usa de discernimento e evita os extremos, sempre perigosos e falsos para qualquer análise séria. Estamos seguros de que uma análise com esta seriedade e envergadura renderá em frutos para o pensar teológico sobre a crença, o qual apresentaremos no terceiro capítulo deste trabalho. Reconhecemos, igualmente, que a relação que construímos com o autor francês, deu-se a partir de diálogo crítico. Abraçamos muitas de suas intuições, sem perder a atenção nas fragilidades e lacunas que elas podiam trazer consigo. Passemos, então, para a nossa análise.

2.1 O fenômeno da crença

Estamos em contexto de grandes revoluções que reconfiguram a sociedade e a cultura. É neste ambiente de mudanças em que vemos a *crença* sendo forçada a ceder o seu lugar à *prudência cética*. Suspeita de ser a possível fonte de intolerância e de violência nas sociedades, decreta-se lhe a morte. Invertem-se os valores. Crer já não é algo entendido como virtude, mas como espécie de deficiência, de incapacidade reflexiva. Projeta-se a desconfiança e a dúvida contra as respostas estabelecidas e universais. Festeja-se a liberdade em detrimento das normas e posturas postuladas pela crença e pelas instituições que ela instaura.

Mas o que de fato compreende a crença? Quais são suas acepções e por que desperta tanta desconfiança? De que influxos padece? Por que o desejo de extingui-la do contexto moderno? Estas são algumas das perguntas que nortearão esta reflexão. A aproximação mais acurada do conceito ajudará a respondê-las. Como afirmamos mais acima, para tal aproximação e análise, contaremos com a ajuda do escritor parisiense Jean-Claude Guillebaud, para quem o estudo da crença na contemporaneidade tem sido objeto de pesquisa nos últimos anos.¹⁹

A análise semântica que fizemos no primeiro capítulo, mostrou que o conceito de crença tem caráter polissêmico e que suas acepções nem sempre se harmonizam entre si. Junto a sua interpretação, parece sempre coexistir uma intenção polêmica. Na verdade, isto se dá por se tratar de algo comum e transversal nas distintas sociedades do planeta. Antropologicamente, a crença aparece como uma invariável. (Cf. GUILLEBAUD, 2007, p. 28). Mostra-se escapadiça, relutante a todo tipo de definição última e, ao mesmo tempo, guardiã de reserva de sentido à qual a entrada parece inacessível. Acerca da crença, assim escreve Guillebaud, em tom bastante jocoso:

Ela é simultaneamente coragem e loucura, necessidade vital e ameaça potencial. Para nós, cidadãos da sociedade moderna, ela se assemelha às vezes a uma granada desativada (ibid., p. 28).

¹⁹ Na verdade, em quase todos os escritos produzidos por este autor até o momento, o tema da crença tem tido lugar de relevância. Para maiores aprofundamentos, ler *Le golut de l'avenir*, Paris: Seuil, 2003 (especialmente o capítulo 8); *A reinvenção do mundo: um adeus ao século XX*, Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2003 (Capítulos 9 e 10); *A força de convicção: Em que podemos crer*, Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2007 (principal obra da análise que fazemos neste capítulo).

Mesmo no âmbito popular, as distinções semânticas não são fortemente acentuadas. Até porque, na linguagem cotidiana, tais distinções parecem não existir. Crer, acreditar, confiar, ter convicção ou fé. Estes conceitos mostram-se, sem mais, como sinônimos. O que complexifica ainda mais a sua análise.

Assumindo decididamente o conceito de crença como uma invariável antropológica (Cf. *ibid.*, p. 28), este trabalho pretende mostrar, com a ajuda das reflexões de Jean Claude Guillebaud, que a crença comporta a religião, mas ultrapassa as suas fronteiras. Ela permeia os recônditos da vida humana e revela que, diferentes manifestações de intolerância, dogmatismo, fanatismo etc., nem sempre possuem relação direta com Deus, religião ou transcendência. Entender a crença neste sentido *lato e laico* nos ajudará a perceber seu influxo sobre os comportamentos humanos e confirmá-la

[...] como mecanismo, como postura – ou impostura – do espírito, como maneira de ser diante do mundo [...]. É sobre o paradoxo da crença – sua necessidade mas também sua fatalidade e suas perversões – que é preciso refletirmos com calma e meticulosamente. O emparedamento da crença em suas certezas virtualmente intolerantes exige ser denunciado em todos os lugares em que ele se manifesta. Ora, é incontestável que, em nossas sociedades contemporâneas, ele se manifesta de certo modo em toda parte (*ibid.*, p. 27).

As diferentes significações atribuídas à crença e o conflito que, não raro, existe entre elas, exige de nós a divisão de algumas de suas acepções. Somos conscientes de que toda classificação traz em si algo de arbitrário. Contudo, a distinção semântica é de caráter pedagógico. Ela nos ajudará a alcançar o objetivo deste trabalho, demarcando os diferentes âmbitos da pesquisa. O risco da arbitrariedade estará sempre presente. Neste caso, ele é incontornável.

Como *adesão voluntária e existencial*, a crença “designa uma atitude mental de aceitação ou de assentimento” afirma Paul Ricoeur, “um sentimento de persuasão, de convicção interior”. (RICOEUR apud GUILLEBAUD, 2003 p. 28). Aqui entende-se mais facilmente porque ela produziu e ainda produz as demonstrações mais profundas do que de melhor e de pior encontramos na humanidade. Das guerras mais sangrentas às obras de arte mais extraordinárias, das arquiteturas mais opulentas à simplicidade e ao altruísmo desconcertantes, percebemos o terreno comum da crença, esta “convicção interior” que move homens e mulheres em diferentes latitudes do globo. Ela é como que um *catalizador*

antropológico, capaz de reunir e fecundar atitudes antagônicas, desvelando o que une os seus agentes, já que

Todos eles têm em comum o fato de serem movidos por adesões ou assentimentos em parte não demonstráveis nem verificáveis. Eles creem e querem fazer-nos crer (ibid., p. 29).

Soma-se a este contexto o que muitos autores chamam de “retorno do religioso”, o fato de as pessoas buscarem, por toda a parte, a presença ou mesmo o vestígio do “sagrado”. Uma necessidade aparentemente extirpada da sociedade moderna, mas que voltou a eclodir em nosso contexto contemporâneo. E por uma razão muito simples.

Essa torção de espíritos, assume por vezes a aparência de uma torção do bastão no outro sentido. Sob o domínio do paradigma da perda religiosa nas sociedades modernas, não se via mais a religião em parte alguma. Desde então, descobre-se o ‘sagrado’ em tudo, de manifestações esportivas a concertos de rock, nada escapa à problemática invasora do ‘retorno do religioso’ (DANIÈLE apud GUILLEBAUD, 2007, p.139).

Do que foi dito até este ponto, já se nota que a “crença” não é conceito unívoco, mas equívoco. Ele produz diferentes e imbricadas significações e sua equivocidade dá lugar a inúmeros debates. Para o momento, faremos a distinção entre o que seria a “crença” e a “credulidade”. A primeira, como já mencionamos, é um dado antropológico, enquanto a segunda relaciona-se mais com parte do conteúdo que se crê. Aprofundemos um pouco mais esta distinção.

O ato de crer nem sempre coincide com o conteúdo do que se crê. São de naturezas distintas e não estão no mesmo patamar axiológico. (Cf. GUILLEBAUD, 2007, p. 48). O assentimento de alguém a uma crença, por mais racional e imperativa que ela seja, pode se dar por razões diversas àquelas presentes no conteúdo da própria crença. Encontramos distintas motivações para a associação a uma crença. Isto não é sem importância. Revela-nos que o tema da crença e do engajamento que ela promove, não se resumem a proposições ou ideias. Eles deitam suas raízes em um conjunto de sentimentos e experiências amalgamados em nós, no curso de nossas vidas. São *in fine* algo relacionado com nossa psicologia profunda. (Cf. ibid., p. 50).

Como e por que ocorreu este entrenchamento das sociedades modernas contra as “crenças” e suas proposições? O século XX é, de fato, o século da descrença? O dado da crença, na perspectiva antropológica, é empecilho para uma sociedade que se autoproclama autônoma, democrática, livre e laica? O século XX tem muito a nos explicar...

2.1.1 O século XX: credo quia incredibile est!

Terminamos o século XX em luto. Não só pelo número de mortos, contados aos milhões, mas também pela destruição das grandes ideias, convicções e esperanças que movimentavam parte significativa da humanidade e que agora estão ocultadas pela nuvem de poeira que se levantou dos destroços das tragédias de guerras e suas ideologias. Não é intenção nossa contabilizar a matança ou demonstrar as estatísticas das perdas irreparáveis provocadas a diversos países. Interessa-nos, sobretudo, a catástrofe que se deu na área do pensamento, a desconfiança generalizada que se erigiu contra a democracia, seus projetos e ideais. Os mortos estão longe de ser as únicas vítimas do século XX. A crença também foi alvejada. Acuada aos recônditos do privado, enfrentou-se com processo de *desencantamento* e exaustão moral.

Tanto o otimismo avassalador que embalou o século XX, como a visão de mundo que dele emergia, foram se esvanecendo gradativa e ininterruptamente. As tentativas, mais ou menos decididas que visavam ao universal, foram colocadas sob suspeita. A verdade, a convicção ou a certeza foram retiradas de cena, acusadas de alimentar uma espécie de totalitarismo que, cedo ou tarde, passaria a sua fatura para os que nele se aventurassem. O desejo era o de acabar com o ato de crer. “Verificou-se, escreve Guillebaud, “um empenho em colocar toda convicção no nível de uma mania inconsequente, de uma “preferência” um tanto ou quanto pitoresca e descomprometida”. (GUILLEBAUD, 2003, p. 51-52).

Isto não é tudo. O assim chamado “fim das metanarrativas”, amplamente proclamado na vulgata contemporânea, usa a complexidade do saber para justificar as ações irrefletidas e o descompromisso com o diálogo entre as ciências. Os novos paradigmas científicos e tecnológicos, que têm na Física o seu carro chefe, tornam-se

dominantes no âmbito econômico, delineando-o a partir da perspectiva racionalista. Nela, prima-se pelo científico e por tudo aquilo que pode ser verificável. As descobertas científicas fazem ecoar por toda parte suas maravilhas. A expressão *credo quia incredibile est* (creio porque é incrível), parece a mais exata para designar a pretensão científica diante de uma sociedade para a qual a crença religiosa foi perdendo importância.

O teólogo João Batista Libanio sintetiza de forma irretocável este conflito entre a ciência moderna e a religião ou a crença religiosa.

Aquilo que Deus explicava, a Razão científica o faz melhor. Expulsa-se Deus de um universo autossuficiente, tornado máquina perfeita para a eternidade. Instaura-se o reinado da racionalidade moderna, calculadora, instrumental, analítica, objetiva, empírica, operacional, científica, constatadora. A linguagem científica preocupa-se em descrever os fatos do mundo. Ela faz ciência em oposição à experiência religiosa. Nesse contexto, soa a famosa frase de Wittgenstein: “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar” (LIBANIO, 2009 p. 179).

Evidentemente, as causas de todos estes atentados contra a crença e esta desconfiança aguda a tudo o que se pretende universal e totalitário, deitam suas raízes antes mesmo do século XX. Na verdade, no período do Iluminismo, esta inquietação já pairava nas consciências dos burgueses revolucionários franceses que

[...] Enfrentaram pela primeira vez em toda a sua amplitude o dilema do liberalismo moderno: a vida política e social não comporta mais nenhuma crença comum a todo o corpo de cidadãos, porque entre eles cada um permanece senhor de algo que não são mais que as suas ‘opiniões’. Revolução alguma, antes da francesa, se havia encontrado diante deste desafio espiritual coletivo, que viria a se tornar o destino comum das sociedades modernas (FURET apud GUILLEBAUD, 2003, p. 52).

Vale ressaltar que, mesmo os teóricos do liberalismo como Adam Smith, tinham suas reflexões inseridas no marco de uma sociedade que ainda preservava, de alguma, um conjunto de valores e crenças comuns. Inclusive religiosos. Estes valores e crenças eram como que um contraponto ao niilismo avassalador promovido pelo mercado. No nível simbólico, a sociedade preservava concepção muito similar de mundo. (Cf. GUILLEBAUD, 2003 p. 70).

Já não estamos nas sociedades de Adam Smith e seus contemporâneos. Vivemos em sociedades complexas, multiculturais, autônomas e que articulam um politeísmo moral e religioso atordoantes. Estas características incidem sobre o efeito

atomizante do mercado e o ampliam vertiginosamente. (Cf. *ibid.*, p. 71). Sem nada para contê-la ou fazer frente a seus impulsos desmedidos, a racionalidade do mercado padece da própria sorte. Esta racionalidade nos impõe, ainda que sutilmente e em nome de pretensa defesa do pluralismo e da liberdade individual, uma espécie de “monoteísmo”, um valor forte o suficiente para solapar todos os outros: a mercadoria.

Na verdade, esta espécie de hegemonia do mercado produz contradição no princípio que o engendra e o alicerça. Guillebaud descortina, de maneira arguta, esta contradição: “Os acasos da História colocam, na realidade, o liberalismo em uma situação de monopólio, o que vem contra os seus próprios valores, fundamentados, como já sabemos, na ideia de competição”. (*ibid.*, p. 71-72). Atentando contra sua própria eficácia, esta razão caminha entre o pragmatismo e o dogmatismo. Neste nível, o mercado foi se revestindo de um caráter de “crença” ou mesmo de espécie de religião laica. “A nomeação do mercado como religião”, conclui Guillebaud, “torna-se a maior de todas as banalidades do debate político.” (*ibid.*, p.72).

Para Libanio, este mesmo debate político não possui mais relevância, já que a razão que o sedimenta se faz refém das exigências do poder econômico. Mais ainda. Esta razão, gradativamente, sofre de desprestígio e descrédito.

Reina o dito: anything goes, “tudo vale”, “tudo dá na mesma coisa”. Reina a crise de sentido, de absolutos. Imperam os desejos, as paixões. A vida balança entre a esperança e o medo. Some-se dose de ceticismo, de Razão cínica (LIBANIO, 2009 p. 183).

No entanto, a força de sedução do movimento de rechaço a formulações totalizadoras é ingente. Boa parte da corrente sociológica sofrerá sob este influxo. Muitos sociólogos farão questão de apregoar um individuo soberano, rebelde, dissidente e liberto das “malhas da disciplina” e do achatamento da coletividade (Cf. GUILLEBAUD, 2003, p. 58). Neste sentido, “mais do que nunca”, afirma Guillebaud, “se impõe a necessidade de perspectiva, de exigir coerência, de reflexão “panorâmica”, mesmo que não possamos ser enciclopédicos (Cf. *ibid.*, p. 26).

A luta entre o saber e a crença apresenta-se, no final do século XIX, como uma guerra sem tréguas. Contudo, por mais ruidosa que tenha sido, não durou mais do que meio

século. Pouco tempo, se emoldurado no contexto da história da razão que perpassou os séculos. (Cf. id., 2007, p. 207).

Ironicamente, é neste contexto adverso à razão, em suas diversas esferas, onde se abrem novas perspectivas para análise séria da crença. Ao mesmo tempo, torna-se mais transitável o caminho que pode ajudar na crítica ao racionalismo exacerbado que insiste em monopolizar a esfera do pensamento contemporâneo. Ao contrário do que se diz por aí, o discurso sobre a ‘morte da crença’ tem muito de preconceito e mito e, finalmente, não resiste à crítica objetiva.

2.1.2 A morte da crença?

Indubitavelmente, o século XX quis ser o século da *morte da crença*. As pretensões científicas e suas promessas incríveis; as previsões sobre o desaparecimento da crença e a chegada à *idade adulta da humanidade*, apareciam como fatos inquestionáveis. É verdade que muitos, aqui e ali, denunciavam este ímpeto contemporâneo, embora sem muito sucesso. Neste sentido, Guillebaud também abre nova janela, cujo panorama levamos à outra conclusão. Escutemos o autor neste ponto:

Oscilante no século 21 e no terceiro milênio, a descrença deu a impressão de estar recuando, ou até de se dissolver, como se tivesse sido apenas uma ilusão a mais. Esfregamos os olhos. A pós-modernidade, se a olharmos mais de perto, não é tão cética e agnóstica como se imagina, e sobretudo quanto se alardeia. E muito menos “ateia”. É exatamente o contrário (GUILLEBAUD, 2007, p. 133).

Esta “facilidade excessiva em crer”²⁰ colocou o indivíduo contemporâneo diante de um *mar de crenças*, no qual ele pode submergir a qualquer momento. Essas novas crenças, esfaceladas numa infinidade de discursos e projetos, boicotam a instauração de um ideal niilista. Na verdade, o homem e mulher contemporâneos não se encontram diante do “nada”, mas do “excesso”. Este excesso faz com que a fé seja deslocada, empurrada para um território inóspito, no qual ela permanece sitiada por superstições que voltam a invadir o nosso tempo.

²⁰ Expressão que tomamos de empréstimo do Dicionário de Littré, citado por Guillebaud. (Cf. LITTRÉ apud GUILLEBAUD, 2007 p. 133).

Exige-se, como afirmamos anteriormente, esforço redobrado para compreender o *próprium* da crença e o seu espaço efetivo no que constitui a nossa humanidade. Ao mesmo tempo, não podemos abrir mão da crítica, da lucidez e do discernimento. Neste item, concordamos, ponto a ponto com o ensaísta de Paris, quando ele afirma que “[...] parece mais urgente do que nunca levantar a hipótese de uma crença que seja, ao mesmo tempo, forte e aberta, viva e não dogmática”. (Guillebaud, 2007, p. 254). Mas para que cheguemos a identificar uma crença com tais características, implica reconhecer os elementos que a constituem e os que não passam de suas versões degradadas.

2.2 Crença e Credulidade

Trazida para o contexto das *superstições*, a crença é empurrada para o terreno da *credulidade*. Esta é, como acena, Guillebaud, “*uma abordagem fetichista da crença*” (ibid., p. 138). Tal abordagem não tem sido muito analisada nos nossos dias. Ou pelo menos não com a seriedade que o tema exige. As *credulidades* individuais ou compartilhadas, em seus conteúdos mórbidos, eclodem ininterruptamente no tecido social com seu obscurantismo, provocando espécie de metástase, sobre a qual parecemos não ter mais controle. As palavras de Guillebaud corroboram esta afirmação:

As credulidades contemporâneas não seriam mais que um efeito espetacular, um fenômeno de simetria pelo qual o indivíduo, sem o arrimo de qualquer “crer” coletivo, de toda instituição organizadora das crenças, aderisse solitariamente a qualquer credo, desde que este fosse imperativo e nimbado de trevas (GUILLEBAUD, 2007, p. 135).

Outro dado relevante e que vale a pena ressaltar é que as *credulidades* não são, necessariamente, de mesma natureza. Para Guillebaud, elas podem ser classificadas pelo menos em dois grandes grupos: “as credulidades que se desconhecem” e “as magias que se alardeiam”. Quanto às primeiras, elas reivindicam uma *racionalidade pura* e negam, conseqüentemente, qualquer vínculo com o “crer”. Proclamando sua completa independência deste último, arvoram-se em *bastiões do saber*. São incapazes de detectar ou mesmo suspeitar dos conteúdos de crença que as alicerçam. Embora reivindicam sua racionalidade, não percebem que estão, continuamente, orientadas e conformadas à escolhas menos cognitivas do que subjetivas. (Cf. ibid., p. 134 -136).

O segundo grupo de crenças corresponde àquele do mundo das *superstições*. Tem sua estrutura arraigada na noite dos séculos e assume o seu papel de diálogo com o misterioso e o inexplicável. São grupos que sempre existiram e foram, ao longo da história, metamorfoseando-se sem, contudo, deixar sua função “consoladora”. Atualmente, a proliferação destes grupos e a adesão massiva a eles desvela um sintoma de algo mais grave e estrutural na sociedade: uma dimensão espiritual e sensitiva que falta à contemporaneidade. (Cf. *ibid.*, p. 134).

Aparentemente díspares em sua forma e conteúdo, estes dois grupos de credulidades possuem elemento que lhes é comum, pelo menos no nível antropológico. Em ambos os grupos persiste um dado inapagável do que constitui a “*humanidade do humano*”: a crença.

A tais grupos de credulidades, não estão vinculadas apenas pessoas iletradas, estultas e sem capacidade de reflexão ou crítica. Nada disso. Compõem suas fileiras intelectuais esclarecidos, formadores de opiniões, cientistas etc. Por isso mesmo, este tema das credulidades exige reflexão séria e análise cuidadosa. Isto nos ajudará a reconhecer e nomear o que de fato pertence à estrutura da crença e constitui as suas bases. (Cf. *ibid.*, p. 136). Em outras palavras, tentaremos delinear o *próprium* da crença, distinguindo-o das credulidades.

Ao colocar a ciência, a mística, o racional e o emocional em um mesmo patamar epistemológico, as credulidades ameaçam tanto o conhecimento quanto a crença. Se olharmos rapidamente, parece que a *descrença* se tornou algo generalizado entre nós e veio para ficar. Não obstante, torna-se inadiável a tarefa de descobrir até que ponto esta afirmação procede. Será de fato que assistimos à *morte da crença*? Muito embora, pesquisas em países europeus e mesmo latino-americanos revelam que a adesão às credulidades no paranormal se dá sobretudo nos que tiveram suas crenças religiosas desfeitas ou para os quais estas já não fazem mais sentido. (Cf. *ibid.*, p. 146-137)

Gerações inteiras agora passam a rejeitar, mais ou menos agressivamente, as convicções que os orientava no passado. Estão despidas de todo e qualquer sistema de crenças. Olham para elas como algo ultrapassado, produtor de guerras e conflitos e

mostram-se arrependidas de um dia haver crido. Este sentimento produz inúmeras questões difíceis de resolver. Entre elas, o sentimento de que já se alcançou uma era de completa lucidez. De que o passado e seus e seus equívocos, já podem ser olhados “de cima”. (ibid., p. 37-38). A saída seria deixar de se pensar em *crenças* e suas estimativas. Passa-se ao *saber* e suas infinitas possibilidades. Ironicamente, pode-se afirmar que

A condescendência com que medimos nossas antigas credulidades permite supor que os “modernos” que somos já se beneficiam de um privilégio, que poderíamos qualificar de pós-histórico (GUILLEBAUD, 2007, p. 39).

Este ledor engano que faz com que nos pensamos mais “sábios” e menos “crentes”, revela atitude milenarista que, na verdade, não é capaz de ver nas credulidades atuais pouca ou quase nenhuma diferença daquelas que as precederam. Isto significa que ainda estamos rodeados de novos preconceitos e ideias coletivamente partilhados que, no futuro, vão nos conduzir à confusão e ao remorso, tais como alguns dos exageros de nossos antepassados. (Cf. ibid., p.39). Por isso, as situações atuais que vivemos relacionadas à crença, não podem ser simplesmente comparadas ou equiparadas.

Esse movimento reflexo encontra-se inserido no marco de uma expressão que se tornou muito comum entre os contemporâneos, para designar este fenômeno, qual seja, o “fim das ideologias” ou o “fim das grandes narrativas”. Nada mais incompatível com o que se vive atualmente. Muito embora estas expressões se pretendam objetivas e estruturais, elas mais ocultam que desvelam o que, essencialmente, ocorreu com aquelas ideologias. Guillebaud apresenta olhar muito diferente deste fato:

Não são as ideologias que desapareceram, como um dia desapareceram os dinossauros. É nossa crença nelas que se extinguiu, nossa credulidade que se dissipou, nossa mente que se desligou de todo tipo de engajamento voluntário ou de envolvimento menos claros (GUILLEBAUD, 2007, p. 41).

Ainda há outro dado incontestável. Mesmo as decepções que assolaram a vivência das crenças, agora rechaçadas do nosso terreno cultural, são incapazes de condenar os que se reúnem, ainda hoje, em nome da fraternidade ou de uma esperança histórica, para celebrar o que parece ser os últimos raios de uma estrela que agoniza para a morte. Por que é exatamente no limiar do ato de crer onde se evidencia uma ambiguidade. Ou seja, o fato

de alguém aderir a uma crença e depois denunciá-la criminosa, não o coloca nas fileiras dos cétricos ou ingênuos. Ao contrário.

Não se pode, tampouco, idealizar desavisadamente as pessoas que se colocam em marcha por uma causa, como se estivesse suposta a sua autenticidade e veracidade em vivê-la. Esta espécie de “humanismo exacerbado” pode ocultar atitude relativista, uma “equivalência generalizada” funesta e nociva. Evidencia-se aqui mais claramente a *ambiguidade* que participa no próprio ato de crer. Ambiguidade que pode unir extremos aparentemente inconciliáveis ou abandonar facilmente o que levou uma vida para se edificar. (Cf. GUILLEBAUD, 2007, p. 41).

A explicação para este paradoxo encontra-se na raiz da *crença*. Não se pode confundir o ato de crer com o conteúdo mesmo da crença. Ambos têm natureza distinta. Na crença, nem sempre as aspirações mais íntimas coincidem com o conteúdo explícito e confessado. “O que nos leva a crer, comenta Guillebaud, “nem sempre está diretamente relacionado com aquilo em que se crê”. (ibid., p. 48).

Por isso, muitos crentes sentiram-se impelidos a examinar a *mecânica da própria crença*. Daí resultou uma infinidade de descrenças, cujas vivências têm caráter muito dispare. Isto revela a complexidade da relação entre a natureza de uma crença com o seu objeto. Em última análise, é como se a estrutura da crença permanecesse intacta, mudando apenas de objeto (Cf. ibid., p. 52 -56). Edgar Morin, em 1982, justificava muito bem esta recusa ao fechamento parcelizado e ao sistema:

É no diálogo com o inacreditável e o indizível, no jogo entre o claro e o escuro, que há pensamento: o pensamento – tal como a vida – não pode viver senão na temperatura de sua própria destruição. Ele morre no momento em que é encerrado no sistema que ele constrói, na ideia que não seja biodegradável... (MORIN apud GUILLEBAUD, 2003, p. 27).

Ora, não se pode negar que os movimentos que se proliferam com estas credulidades possuem forte raiz gnóstica. É o que podemos observar em grupos como o New Age²¹. Sedento por paz mas, ao mesmo tempo, resistente a qualquer tipo de

²¹ Um estudo mais acurado deste tema pode ser encontrado no Documento *Jesus Cristo, portador da água viva*: uma reflexão cristã sobre a “New Age”, elaborado pelo Conselho Pontifício da Cultura e Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso, disponível no site http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/index_po.htm na área de *Documentos e Publicações*.

imposição dogmática, o New Age mostra-se como caminho alternativo à felicidade. Consegue conjugar ciência e espiritualidade. Mostra fascínio pela primeira sem abandonar os pressupostos da segunda. Estas características evocam certa simpatia nas pessoas pelo movimento. No entanto, quando analisadas mais profundamente e de forma reflexiva, essas características não se mostram tão tolerantes ou pacíficas. Nem seus “signos” parecem convidar à indulgência. (Cf. *ibid.*, p. 144-145).

Estas credulidades, com discursos idílicos e de incrível capacidade de adaptação, não são mais um fenômeno marginal. Elas se adequam perfeitamente aos movimentos do mercado, suas exigências e constantes mutações. Têm a mudança constante como força motriz. Tanto mais se oferecem quanto maior torna-se a sua procura. Colocaram-se, inconsequentemente, nos trilhos do mercado.

2.2.1 A lei da oferta e da procura

Atualmente, os efeitos destas credulidades produzem uma realidade que, a primeira vista, parece bastante coerente com o *fluxo do mercado*, a saber, *a lei da oferta e da procura*. Ora, como toda ortodoxia, a lei do mercado exige ortopraxis. Ou seja, seus adeptos, ignorando a estratégia que se oculta nas *preces* dessas credulidades, vão sendo facilmente movidos a cumprir religiosamente suas rubricas. São levados, espontaneamente, a entender a sua *vida de fé* como uma corrida promocional. Como a busca de *algo* sempre novo nas prateleiras da crença. Esta atitude obsessiva descortina a perversidade do mercado, a degeneração da crença e, enfim, a sua patologia.

Alguém mais desaviado poderia observar que esta “metodologia mercantil” não pode ser analisada como algo especificamente religioso. Faltar-lhe-ia, neste caso, algo que a vinculasse ao dado transcendente. Inclusive porque a identidade secular do mercado o isenta de referências que escapem do real. A *u-topia* capitalista desmente esta informação. Sua promessa de um mundo melhor, sem males, sem pobreza e, enfim, liberto do sofrimento e da dor, aponta-nos uma “*boa nova*”. Uma *nova aliança*, a partir da qual e com a qual as pessoas estariam comprometidas, existencialmente, se quisessem adentrar na terra prometida. Neste sentido,

[...] podemos nos perguntar se a salmódica referência à globalização não desempenha exatamente este papel, e se esta não se tornou uma transcendência substitutiva (Guillebaud, 2007, p. 178).

Ao lado dos dados demonstráveis, encontram-se outras referências que nos revelam, ainda mais, o *produto* deste artefato simbólico gerado pelo processo da globalização do mercado. Tratam-se de fenômenos de atomização social. Estes fenômenos provocam espécie de mal-estar com sua realidade paradoxal. No contexto de descrédito da razão, hipertrofiam-se.

Acrescentam-se outros sintomas: individualismo turbinado pelo consumo e pelo midiático, o epifenômeno do físico, o hedonismo, o psicologismo, a falta de fé no futuro seguida de angústia e tédio, o pulular de seitas, o campeio do niilismo. A negação dos megarrelatos quebra os freios sociais da coesão com a atomização dos indivíduos, a solidão, o egocentrismo niilista, o ingênuo anarquismo liberal – com a decorrente aversão ao político –, a apatia social e a perda de solidariedade (Libanio, 2009, p. 183).

Aqui compreendemos melhor o fato de as pessoas se sentirem desamparadas, sujeitas às vicissitudes da patologia de tantas credulidades que, com o tempo, domesticam os corpos, permitindo-os suportar o *peso do real* e, porque não, o sacrifício pessoal e coletivo exigido por algumas delas. É paradoxalmente nesses exageros que é possível encontrar, com riqueza de detalhes, os discursos que sustentam e promovem a força *religiosa* do mercado e de suas ofertas.

Incorreríamos em erro se tomássemos estes fatos como fantasias ou piadas de mau gosto. Estas situações estão sedimentadas em crenças fortes e que oferecem visões coerentes de mundo e organização do real. Elas passam a ser *dogmas*, verdades inquestionáveis. Como tais, essas credulidades tornam-se quase impossíveis de se *desdogmatizar*, graças a seus conteúdos fechados e esoterizados por sua própria natureza.

Não se trata de invalidar ou desqualificar a importância do mercado, e sim desvelar os seus atropelos e arbitrariedades, além de sua pretensão *religiosa*, que se quer detentora de força transcendental, sagrada. Isentas do juízo moral de se estão certas ou não, as credulidades se arrogam o mérito de se manterem em perfeita sintonia com a sensibilidade da sociedade contemporânea, nascida do desmoronamento das grandes crenças institucionais. (Cf. Guillebaud, 2007, p. 150).

2.2.2 Sem limites e sem culpa

Relendo os fatos sobre a crença, suas patologias e o desafio que estas trazem à fé cristã, chegamos à seguinte suspeita: as pessoas contemporâneas fogem do limite e da culpa. Ambos parecem atentar contra o “princípio de liberdade e autonomia” que homens e mulheres levantam atualmente como facho de luz a iluminar seus passos. E isto não é tudo. Fazem-no assediados por uma série de lógicas que insufla este desejo de vida mais leve e feliz. Agitam-se para se ver livres das culpas e limites de seus antepassados. Exigem remissão.

Em artigo enviado para o Congresso da Soter²², Guillebaud faz itinerário bastante interessante onde retrata a busca insana por inocência que pervade o cenário atual. Neste artigo, o autor nos ajuda a compreender melhor a necessidade contemporânea por inocência, sua sinceridade e seus limites. Além dos riscos da onipresença do discurso de desculpabilização que acusa, sobretudo, a “moral judaico-cristã” de produzir e validar o complexo de culpa de que hoje padecemos. Retomando ideias do sociólogo francês Gilles Lipovetsky, Guillebaud mostra que, ao substituir o peso do dever e do interdito por ética mais leve e pragmática, o indivíduo escapa às malhas da “obrigação” e, deleitando-se de sua própria inocência, frui de vida sem outros limites a não ser aqueles impostos por sua responsabilidade ou por lei desvencilhada de qualquer tipo de moralismo. (Cf. id., 2012, p. 99-117).

A leitura de contexto dessa nova ética advogada pelo indivíduo contemporâneo não estaria completa se se excluísse dela a reflexão sobre o pecado e a descrença. Isto implica assumir a tensão dialógica advinda da complementaridade e do antagonismo entre a má consciência e sua tirania e o desejo hodierno de se ver livre de todo e qualquer recalque. Contudo, as coisas são mais complexas do que se nota à primeira vista, já que

Alegres e atormentados, inocentados, mas perplexos, permanecemos assim num meio-termo no qual o menos que se possa dizer é que ele é desconfortável. É um

²² Trata-se do Congresso da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Soter), realizado em julho de 2012, cuja discussão girou em torno do tema Mobilidade Religiosa : *linguagens, juventude, política*.

dos aspectos da desordem contemporânea. Ela nos obriga, se queremos sair dela, a esclarecer o que há de verdadeiro e de falso nesta questão (ibid., p.102)

O tema do pecado original foi perseguido com avidez pelas mentes dos pensadores iluministas. Estes últimos, reunidos pela suspeita, combateram a questão do pecado original a fim de resgatar o ser humano do “vale de lágrimas” a que foi confinado pelo dogma cristão. Para tanto, filósofos de distintas matrizes, ateus, pietistas e anticlericais, uniram-se e reivindicavam o resgate do ser humano pelo uso adequado da razão. O projeto era claro, embora suas consequências não amplamente previstas e analisadas: queriam “arrancar” o homem de sua culpa, dessa condição que o privou da inocência. Para Guillebaud, a sociedade moderna é devedora de um certo rousseaunismo, isto porque tende a deslocar ou minimizar a responsabilidade individual ao corpo social como um todo. (Cf. ibid., p. 103).

Não é nosso objetivo traçar a história do dogma do pecado original ou mesmo as querelas e debates teológicos e políticos que suscitou na história. Trata-se de reconhecer o que tais debates produziram de descrença e, ao mesmo tempo, mostrar quão perturbador e virtualmente perigoso pode se tornar este ideal de inocentar o homem contemporâneo, libertando-o das malhas do “pecado”. Como herdeiros do iluminismo, proclamamos nossa independência e inocência diante de toda e qualquer acusação de pecado ou culpa. Até mesmo de um moralismo disciplinador do dever. É indiscutível, entretanto, o fato de que a descrença vai se delineando nesse horizonte de ressentimentos e fobias. E os prelúdios que anuncia não parecem nada promissores. Mas por quê?

Porque as pessoas se encontram açuladas por desejo de retratação. Não só as que pertenciam a movimentos de esquerda. Sentem-se como que decepcionadas por haver acreditado em algo que agora se mostra como impossível de crer. Encontramo-nos com o convite de escapar da culpabilidade que nos impõe o nosso passado. O pensamento contemporâneo mostra-se como que pervadido de um imperativo metodológico, a saber, a negação consciente das convicções de nosso passado e do desastre que aquelas provocaram. A queda do comunismo pode ser considerado como ícone dessa negação. Suas consequências continuam a produzir efeitos na consciência coletiva. O mesmo ocorreu com demais crenças que a História desacreditou. Nota-se um movimento reflexo. Isto é, o indivíduo só pode afirmar o que crê se primeiro desvela em que erro incorreu em virtude de suas crenças anteriores. (Cf. id., 2007, p. 39-40).

A luta sem tréguas pela inocência e contra toda culpa tornou-se a mais nova ideologia contemporânea. No entanto, “a inocência é uma conquista”, afirma Guillebaud, “mas a ideologia da inocência é uma loucura.” (id., 2012, p. 117). Ela produz efeitos sobre a crença que não podem ser negligenciados. Além disso, tal ideologia tem uma aliada com arsenal poderosíssimo: a *mídia*.

2.3 Poucas raízes , mas muita copa

Não é exagero afirmar que a mídia tornou-se movimento auto-referencial em nossos dias. Fechada sobre si mesma, ela se desenvolve e avança sem freios, obediente a mecanismos e causalidades que fugiram do controle até mesmos dos que supostamente deveriam comandá-los. (Cf. id., 2007, p. 223). É exatamente essa falta de controle sobre os procedimentos que torna difícil a análise lúcida do influxo que a mídia exerce sobre as crenças e as patologias que se proliferam no terreno midiático.

As exigências de bom senso não param por aí. O vocabulário tanto mais acéfalo quanto menos coerente da mídia expande-se assustadoramente. Isto provoca, no mínimo, uma desconfiança. O que parece óbvio. Entram por nossos olhos e ouvidos as luzes e os sons dos novos *marketings*. Eles nos conduzem para o universo das conexões aleatórias, dos desejos fugazes das escolhas passageiras. Erigem-se e se desfazem como os palcos onde se produzem muitos de seus shows. Os tempos, sem dúvida, são outros.

2.3.1 Tempo de espetáculo

No ambiente midiático, a inocência de que falávamos mais acima, torna-se a base sobre a qual crescem as credulidades e suas patologias, mais ou menos identificáveis. Ora, as “credulidades midiáticas” são efêmeras e fluidas, mas não por isso menos violentas e dogmáticas. Isto se deve ao fato de que

as crenças que habitam o universo da comunicação são mutantes, imediatas, amnésicas, incapturáveis. São constituídas de sinceridades que se sucedem, de opiniões que logo se apagam, de pontos de vista aproximativos e sujeitos a

revisões. É isso que faz desse império virtual um universo agitado, matizado, fosforescente e, por assim dizer, radioativo (GUILLEBAUD, 2007, p. 227).

Étienne Klein²³ não discorda de Guillebaud quando afirma que as formas atuais de comunicação forjaram uma “polifonia da insignificância”. Elas combinam a liberdade e a força de expressão com a inconsistência de conteúdo. Discorrem muito, mas pensam pouco. Graças à superficialidade e à fluidez com que as credulidades são produzidas e se proliferam no mundo da comunicação, elas impedem que mensagens bem elaboradas, pensadas, refinadas sejam ouvidas nitidamente. (Cf. *ibid.*, p. 227). Isto significa que a mídia está continuamente produzindo credulidades que, no fundo, são inconscientes de si mesmas e possuem caráter provisório. Não por isso, menos impactantes e nocivas.

Como num espetáculo, os eventos da mídia se sucedem rapidamente, fazendo com que as opiniões sigam a mesma velocidade. Essa mídia, especialmente na sua versão informatizada, coloca ao alcance da pessoa uma infinidade de escolhas que veiculam formas de credulidades inteiramente novas. Tratam-se de preferências, que invadem a imbricada relação entre o *crer* e o *saber* e configuram novas formas de subjetividades. Ou seja, essas preferências e assentimentos digitalizados nutrem toda a sorte de *envolvimentos* fugazes e consecutivos que, uma vez satisfeitos, são facilmente abandonados por outros. Esta fugacidade das novas credulidades e o sentimento de *não-permanência*²⁴ que delas advém, produzem exatamente o efeito esperado pelo mercado: um indivíduo consumidor superficial, fácil de manipular e sem apegos verdadeiros. (Cf. *ibid.*, p. 229).

Deparamo-nos aqui com um paradoxo. Este movimento contínuo e compulsório produz no indivíduo dois sentimentos que o polarizam: a vontade de consumir a que se vê submetido e o cansaço de sua subjetividade entregue à angústia psíquica permanente.

²³ Francês, físico e filósofo da ciência.

²⁴ Expressão utilizada por Christopher Lasch, historiador, moralista e crítico social americano, em sua obra *O único e verdadeiro céu: o progresso e seus críticos*, Nova York: W. Norton & Company, 1991. (Tradução nossa).

2.3.2 Entre o consumo e o cansaço

O mercado não tolera a lentidão. Nada mais contraproducente do que uma crença com tradição sólida e compromissos duradouros. A exuberância do espetáculo não suporta mais o peso do passado. Antes, quer se ver livre dele. A imediatez do mercado é contagiosa. Contamina e infecciona toda realidade que toca. Neste caso, as crenças não são uma exceção.

Elas passam por processo de descrédito e são desbancadas pela mercadoria e sua sedução. Fragilizam-se e são solapadas pelo poder midiático, que não cansa de chamar a atenção para si e para a infinidade de microcrenças que oferece. O que vale já não é mais o sentido, mas o movimento, a superfície e não mais a profundidade. Neste ponto, parece sugestiva a metáfora que Guillebaud apresenta como resultado desse processo de fragilização gradativa da crença promovido pela mídia. O autor fala da “síndrome do rinoceronte”. (Cf. *ibid.*, p. 230). Afinal, o que constituiria esta síndrome?

No mundo midiático e mercadológico, a opinião que é produzida não possui a bússola do bom senso. Ela padece de modismos e repetições, de conexões aleatórias, de ações e reações involuntárias. Dessa forma, surge uma desordem em meio à multidão e a obriga a atuar, irrefletidamente, contra seus próprios interesses. Em outras palavras, o que ocorre é um pânico generalizado. Mas por quê? Ora, as pessoas, na iminência de perigo, real ou não, perdem a razão e já não sabem mais como atuar. A única referência acaba sendo a reação do outro. Esta atitude aparece como a mais racional diante do panorama de incertezas e na ausência de referências consistentes, até porque

é nisso que cada um se empenha, convencido, erroneamente, de que o vizinho sabe mais que ele. Essas imitações cruzadas, essas obediências ansiosas, esses mal entendidos recíprocos se alimentam um do outro de forma turbilhonante (GUILLEBAUD, 2007, p. 231).

A descrição deste movimento como “síndrome do rinoceronte” não poderia ser mais exata. Embora pareça tratar-se de algo grotesco, esta descrição mostra perfeitamente o que se vê na corrida mimética insuflada pelas opiniões midiáticas. A hesitação, como o pânico, dura pouco. Mas conduz à corrida desenfreada e irrefletida da multidão. Na verdade, a mídia não faz mais do que seguir o comportamento que ela mesma produz.

Como o rinoceronte e de forma imprevisível, empreende seus ataques, obcecada pelas opiniões e curiosidades dos outros. Pervadido de microcrenças, passageiras e perigosas, o aparelho midiático e a multidão seguem sua corrida, sem, de fato, saber o que buscam ou perseguem. (Cf. *ibid.*, p. 234).

Saturadas de consumirem opiniões que se sucedem, as pessoas entregam-se ao cansaço. Mesmo assim, convencidas de que crenças demasiado sedimentadas e duradouras podem deixá-las para trás, continuam corrida desenfreada, mesmo sem fôlego. Elas submetem tudo ao peso da aceleração. Inclusive suas crenças, uma vez que

Inconscientemente, acabamos fazendo da própria rapidez o símbolo da inovação, do sucesso e, em última instância, da felicidade humana. Somos apanhados na armadilha das repercussões infinitas de “ações” e “reações” que se imbricam em rimo acelerado, e atrás das quais corremos a ponto de perder o fôlego (GUILLEBAUD, 2007, p. 234).

Como já afirmamos acima, as credulidades fomentadas pelo aparelho midiático transformam-se freneticamente. Isto não significa que elas não possuam força de expressão. Pelo contrário. Mostram-se capazes de uma proeza: conjugam versatilidade e dogmatismo de forma inesperada. É exatamente na falta de enraizamento e fluidez que parece residir a violência do seu discurso. Somos levados a concluir que tal violência aparece como compensação da debilidade das convicções. Até mesmo em religiões institucionalizadas, o clericalismo e o fundamentalismo belicoso podem ter, por vezes, este caráter de compensação, resultado de uma crença instabilizada. A desrazão e violência compensariam, assim, a insuficiência da crença. (Cf. *ibid.*, p. 239).

No entanto, não nos parece suficiente apontar este jogo de causa e efeito com relação às credulidades e seus discursos virulentos. Guillebaud dá um passo além ao retomar o conceito de *desnorteamento dos contrários*²⁵ da filósofa Simone Weil. Com este conceito, a autora mostra a fragilidade de um pensamento que, de forma simplificadora e dualista, contrapõe os contrários sem mais. Justifica este fato, ressaltando que, de forma paradoxal e em última instância, tais contrários se equivalem. Ao fazê-lo, eles acabam por transparecer as crenças em que se fundamentam. A saída deste impasse seria, segundo a

²⁵ Trata-se de conceito que a autora usa em uma coletânea de seus pensamentos denominada, em português, de *A gravidade e a graça*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

filósofa, distanciar-se da oposição mecânica ao mal, explicitando no bem praticado uma necessidade interior. No fundo, uma convicção forte e duradoura.

Entrincheirado pelas credulidades que produz, o aparelho midiático continua colocando as pessoas entre duas realidades sem socorro: o consumo e o cansaço. Ambas vão produzindo nas convicções instituídas e de longa duração espécie de desintegração e insipidez. Por isso, reconhecer e nomear essas credulidades degradadas nos ajuda a desmascarar o que nelas nos induzem ao erro e à violência. O que aparece como ameaça real ou o que não passa de projeções vazias.

2.4 Conclusão: Era tudo miragem

No tocante à crença, nosso tempo exige lucidez e discernimento. Oscilamos entre os assentimentos fugazes a superstições embriagadas de si mesmas e o ceticismo inebriante e seus repentes mordazes. Tanto as primeiras quanto o segundo não são conscientes das credulidades que produzem e obedecem. Daí a atitude de revisitar e entender as significações que tais credulidades foram assumindo com o tempo. Mas isso não é suficiente. Para nós, cristãos, implica também esforço teológico para nomear as patologias que a crença pode produzir, bem como as ameaças que tais patologias levantam à fé cristã. Trata-se, sobretudo, de busca de compreensão e não de condenação. De olhar crítico e autocrítico, capaz de entender que o mal de que às vezes padecemos pode residir em nossa incompreensão. Dos outros e de nós mesmos. O esforço é o de resgatar a consistência da fé cristã, que nos liberta deste emaranhado de credulidades, dando-nos a possibilidade de voltar aos fundamentos da nossa liberdade: o Seguimento de Jesus, na força do Espírito. É este que constitui o próximo passo do nosso trabalho.

CAPÍTULO 3

RELEITURA TEOLÓGICA DAS CREDULIDADES

Neste capítulo, quatro perguntas ocuparão a nossa reflexão. Qual a relação entre a fé cristã e as credulidades, atualmente? Como as credulidades reagem à fé cristã, forjando novas subjetividades? Como a fé cristã responde às investidas das credulidades? E, por fim, como o Seguimento de Jesus, no Espírito, nomeia e corrige as patologias que surgem no território da fé?

Para ajudar-nos a responder a tais perguntas, tomaremos como arcabouço teórico os escritos do teólogo João Batista Libanio²⁶, cujas intuições e reflexões neste campo da fé e contemporaneidade são abundantes²⁷. Todavia, alguns outros autores serão trazidos à baila para enriquecer a reflexão.

3.1 O “*nós cremos*” diante do “*se creio*”

No primeiro capítulo, distinguimos os conceitos de fé e de crença. Entendemos que a fé supõe assentimento especial da parte do fiel. Trata-se de acolhida a algo que chega “de fora” da comunidade dos crentes. No âmbito cristão, reconhecemos este movimento no que denominamos *Revelação*. Os fiéis não obedecem, neste caso, a uma convicção construída, e sim a uma *verdade revelada*. Eles subscrevem uma palavra vinda de um lugar

²⁶ João Batista Libanio é brasileiro e padre jesuíta. Fez sua licenciatura em Teologia em Frankfurt (Alemanha) e o doutorado na Universidade Gregoriana de Roma. Pesquisador e professor de Teologia, lecionou por muitos anos no então CES – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, atual FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte, MG. É autor de vasta obra no campo da Teologia e da Pastoral. Como trabalho pastoral, foi vigário da Paróquia Nossa Senhora de Lourdes, em Vespasiano, município da “grande Belo Horizonte”. O padre Libanio nasceu em 1932 e faleceu no dia 30 de janeiro deste ano, vítima de um infarto fulminante.

²⁷ Nossa pesquisa, embora busque elementos de outras obras deste autor, ater-se-á, de maneira mais especial, a três delas: *Eu creio, nós cremos*: tratado da fé, São Paulo: Loyola, 2000; *Em busca de Lucidez*: o fiel da balança. São Paulo: Loyola, 2008 e *Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação*, São Paulo: Paulinas/Siquem, 2010.

outro, vinculando-se a eventos²⁸, traduzidos, por vezes, em leis, princípios que, além de revelados, são sagrados.

Ao olhar o cenário cultural contemporâneo, onde se vive e se contextualiza a fé, assusta-nos a complexidade crescente do conhecimento humano. Parafraseando Edgar Morin, podemos afirmar que o real tornou-se uma *enormidade* diante da nossa capacidade de entendê-lo²⁹. Contudo, a fé só pode ser apreendida dentro desta moldura do real, por maior que seja a sua amplitude. Fato é que este real se nos impõe com sua crueza. Forçamos a dar respostas. No caso dos fiéis, respostas de fé, sobretudo. O “nós cremos” de uma comunidade de fé vê-se, portanto, em contínua tensão com um “se creio” de novas subjetividades, forjadas a partir de crenças estioladas por seguidas decepções e pelo contínuo movimento. Tais subjetividades colocam sob desconfiança a própria capacidade de adesão decidida e duradoura. Tornam-se, em última análise, espécie de subproduto do processo de secularização³⁰, ao qual também estão sujeitas.

Importante dizer que a tradição cristã, até o advento da modernidade no contexto cultural, era a condutora da fé. Ela tinha em si o ponto de partida para suas reflexões. A teologia ocupava-se, portanto, com as questões pertinentes ao interior da fé. Tentava dar coerência e harmonia aos dados de fé apresentados pela tradição. Neste ambiente eminentemente cristão, a profissão de fé não aparecia como um problema. Esta situação, contudo, transforma-se radicalmente com a nova postura do sujeito moderno. Suas perguntas e reflexões sofrem o influxo do que se denominou *virada antropocêntrica*. Ou seja, a centralidade da sua subjetividade é o que vai marcar a partir de agora as questões levantadas pelo sujeito. Até mesmo no nível teológico. (Cf. LIBANIO, 2000, p.77).

Para entender o que essa nova postura antropológica supõe para o sujeito que crê e para a própria fé, faz-se necessário distinguir os múltiplos sentidos de subjetividade. Libanio distingue dois deles: a subjetividade enquanto a experiência existencial, pessoal do

²⁸ No caso da fé cristã, o ‘evento’ Cristo e todas as afirmações que versam sobre este evento.

²⁹ Refere-se à ideia usada por este autor em sua obra *Ciência com consciência*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, ed. 8ª, 2005.

³⁰ Para análise mais completa sobre a secularização e suas possíveis interpretações, ver: MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.

sujeito e a subjetividade como fruto de suas relações histórica, social e cósmica. No primeiro sentido, o que encontramos é um sujeito marcado por desejo de autonomia radical, fechado à dimensão transcendente. Sujeito capaz de construir, sozinho, uma ética que prescindia de todo e qualquer absoluto ou mesmo de fundamento ontológico. Em síntese, um sujeito entregue a si mesmo. (Cf. *ibid.*, p. 79).

Por outra parte, este mesmo sujeito parece não conseguir apagar os sinais que o inclinam ao dado transcendente. Nem poderia fazê-lo³¹. No entanto, estas novas subjetividades se comportam ambigualmente diante da fé cristã. Diferente do primeiro momento da virada antropocêntrica, o sujeito afirma mais fortemente sua individualidade. Chega-se às raias do individualismo. Não é mais a recusa da tradição, em nome da liberdade ou autonomia. Figura mais o individualismo exasperado. A desilusão, o cansaço e a apatia entram em cena. O compromisso exigido pela fé é substituído por práticas religiosas que transitam dos campos mais tradicionais aos mais exotéricos. (Cf. *id.*, 2010, p. 26 - 27).

Exatamente aqui surgem os principais desafios que as credulidades colocam à fé cristã. À deriva no mar de microcrenças criado pelo mercado e propagado pela vulgata midiática, o sujeito, fragilizado e cansado do “peso do real”, torna-se presa fácil das forças do neoliberalismo globalizado. A fé com sua dimensão de compromisso, vê-se esmaecida e ofuscada pelo brilho opulento das expressões religiosas, com seus conteúdos fugazes e irrefletidos. O que se nota é que

A subjetividade emerge no momento atual, rejeitando o passado e não acreditando no futuro. Fixa-se no presente. Perde a dimensão histórica. Sem história, não se constrói nenhuma realidade nova. Perpetua-se o momento presente. Subjetivamente pobre (LIBANIO, 2010, p. 28).

Situado neste horizonte de decepção e cansaço, as novas subjetividades são condicionadas à velocidade do presente. Sem freios e infiltradas no terreno da fé, as

³¹ No capítulo que versa sobre o mistério do ser humano, Libanio sintetiza de forma singular a relação de unidade entre a realidade imanente e transcendente presente em nossa humanidade. Tomemos parte desta síntese: “Em termos antropológicos, somos unidade profunda de Transcendência e imanência. [...] Assim em nós existem as dimensões transcendente e imanente, sem que elas se confundam, sem que uma altere a outra, sem que uma se divida ou se separe da outra. Antes as duas comungam em unidade profunda. Precisamente a dualidade na unidade nos provoca o jogo de imergir-nos no presente, no real, mas, ao mesmo tempo, de transcendê-lo, não nos esgotando ou nos reduzindo a uma das dimensões”. LIBANIO, J.B. *Em busca de Lucidez: o fiel da balança*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 232 – 233.

credulidades vão produzindo e reproduzindo aí as suas patologias. Elas confundem os fiéis, fazendo-os crer que estão, de fato, em plena vivência cristã. Este “empilhamento” de microcrenças que encontramos atualmente vem, na verdade, da atomização e do excesso a que a pessoa na contemporaneidade se vê imersa, afundada.

Neste caso, como viver a fé em contexto sociopolítico e cultural aparentemente tão avessos a ela? (Cf. Libanio, 2000, p. 27). As novas credulidades, continuamente reelaboradas pelo aparelho midiático em milhares de microcrenças, continuam a abrir novos caminhos de adesão/vinculação. Todos, contudo, cúmplices fiéis da velocidade e movimento do mercado. Sob o olhar dessas credulidades, a fé cristã aparece como verdadeira antípoda da *crença secular*. Lenta e pesada, ela é acusada de arcaísmo, moralismo e dogmatismo, além de inimiga de uma “sociedade aberta”. Este ataque das credulidades é, evidentemente, bastante sutil. Onde e como os ataques podem ser identificados? Pasmem, mas sob as mais diferentes formas, eles vêm de todos os lados.

3.1.1 As credulidades reagem à fé cristã

Não se pode negar que, em muitos casos, a fé cristã assume e obedece a tendências ou a modismos que ela mesma não pode identificar³². Urge, portanto, da parte da fé, além de contínua autocrítica, reinterrogar uma sociedade que produz, sozinha, o seu maior inimigo: *as credulidades degradadas*. Mantidas por seu próprio dinamismo, essas credulidades, sob a égide dos aparelhos midiáticos e a sua massificação, continuam a produzir visões estreitas e torcidas da realidade. Este problema não atinge só as grandes questões da fé e da Tradição³³, mas as decisões mais elementares da vida cotidiana. Aqui reside o ponto fulcral desta revelia das credulidades: penetram até as mais simples decisões cotidianas.

³² Em análise que faz sobre o ‘neoconservadorismo americano’, Libanio chega a afirmar que a religião “cumprе descaradamente o papel de ser o sustentáculo espiritual do neoliberalismo.” (Cf. LIABNIO, 2002, p. 153).

³³ Basta que retomemos aqui como exemplo o tema da *New Age*. Inúmeros estudos sérios sobre este movimento mostram que ele sofreu espécie de evolução ou crise, passando de vertente fortemente milenarista ao enclausuramento individualista. De fato, esta *nova sensibilidade* do New Age mostra-se ainda mais ofensiva porque prepara seus adeptos ao engajamento de movimentos sectários, suscetíveis às ações mais desordenadas. Por pensarem que compõem um movimento aberto, seu adeptos mostram-se mais crentes e acirrados do que nunca.

Tomemos como exemplo o fato da *mobilidade religiosa*³⁴ no Brasil e o impacto que ela provoca na intimidade das pessoas³⁵ e em suas ações cotidianas. A mobilidade religiosa que hoje ocorre em nosso país é fato intrigante. No entanto, ele não pode ser tomado senão em relação dialógica com o cotidiano e a vida íntima dos que participam deste trânsito entre instituições religiosas. Seguramente, os dados numéricos que ilustram essa migração justificam-se a partir de transformações culturais mais profundas. Relacionam-se também com a maneira com que as pessoas passam a vivenciar suas frustrações e seus êxitos em sua intimidade e no círculo de relações do qual participam. Libanio confirma-o quando versa sobre os âmbitos pentecostal e neopentecostal.

[...]. Vai-se ao templo em busca da solução imediata dos problemas físicos, psíquicos, econômicos. Os mais pobres vão aos cultos porque lá são acolhidos. Podem falar, expandir-se, desopilar-se, jogar para fora os traumas, as dores físicas e psíquicas, de modo que saem aliviados. Em muitos casos, entram pessoas quebradas, alcoólatras, maridos que espancam as suas esposas e filhos, sem esperança e sem futuro, e ressuscitam, ao contato com uma experiência religiosa de choque (LIBANIO, 2010, p. 43).

Nas investigações atuais, há um ponto evidente e incontestável para inúmeros autores: os católicos diminuem, os evangélicos pentecostais e os sem religião aumentam³⁶.

³⁴ O 25º Congresso da SOTER, realizado em 2012, teve como tema *Mobilidade Religiosa: linguagens, juventude, política*. Este fato não é irrelevante. A escolha deste tema deu-se, sobretudo, pelo novo mapa religioso brasileiro, apontado nos resultados do Censo 2010, realizado pelo IBGE (Cf. DE MORI, G. *Uma mobilidade que desinstala, faz sair de si e convida a pensar*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 289). Importante lembrar que o autor, neste mesmo *posfácio*, afirma que o fechamento e divulgação dos resultados do Censo ainda não havia acontecido por ocasião do Congresso.

³⁵ Para a reflexão sobre a mobilidade religiosa e sua relação com o cotidiano e a intimidade das pessoas, tomamos alguns pontos do artigo da professora e pesquisadora do Núcleo de Estudos Avançados em Religião e Globalização, Carolina Teles Lemos. Trata-se do artigo apresentado no 25º Congresso da Soter, *Mobilidade religiosa e suas interfaces com a intimidade e com a vida cotidiana*, São Paulo: Paulinas, 2012, p. 119 – 142. Uma vez identificado o artigo, evitaremos o excesso de citações, apontando apenas aquelas mais significativas.

³⁶ Citamos aqui um fragmento do texto disponível no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) que versa exatamente sobre esse dado nos resultados do censo realizado em 2010: “*Os resultados do Censo Demográfico 2010 mostram o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil. A proporção de católicos seguiu a tendência de redução observada nas duas décadas anteriores, embora tenha permanecido majoritária. Em paralelo, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Dos que se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados. A pesquisa indica também o aumento do total de espíritas, dos que se declararam sem religião, ainda que em ritmo inferior ao da década anterior, e do conjunto pertencente às outras religiosidades. Os dados de cor, sexo, faixa etária e grau de instrução revelam que os católicos romanos e o grupo dos sem religião são os que apresentaram percentagens mais elevadas de pessoas do sexo masculino. Os espíritas apresentaram os mais elevados indicadores de educação e de rendimentos.*” Disponível em: <

Isto sem falar no que se denomina múltipla pertença. Pessoas que participam em diferentes religiões, simultaneamente. Neste caso, acentua-se o processo de justaposições de diversas pertenças religiosas, com a metamorfose de suas práticas. Cria-se um repertório de práticas re-significadas que *in fine* não se identifica com religião específica alguma. Originam-se os *movimentos religiosos*³⁷.

Tais movimentos tendem a produzir miscelânea com os diversos conteúdos de crenças. Funcionam como espécie de *incubadora* de patologias, empurrando os nossos contemporâneos a concessões que, na realidade, não são produzidas pelas crenças como tais, mas não se afastam delas. Note-se que, em inúmeros pontos, as credulidades põem em risco a vivência equilibrada da fé ou mesmo de uma crença não religiosa. Estas credulidades enlouquecidas ficam à mercê de patologias cujos efeitos elas originalmente não identificam e nem combatem. Por não fazê-lo, a crença se torna estranha à sua natureza, perde os seus eixos, desviando-se do caminho.

A fé cristã precisa levar a realidade das patologias muito a sério. Até porque ela não está imune a elas. Esta afirmação até certo sentido óbvia, pede seus desdobramentos. Num esforço de síntese, mesmo sob o risco de generalizações, elencaremos três grandes patologias da crença que, guardadas as devidas proporções, manifestam-se nos mais distintos âmbitos de vivência da fé: o *fundamentalismo*, o *clericalismo* e o *milénarismo*. Não se trata de escolha aleatória. Ela nos ajudará a relacionar estas três patologias a seus correlatos na Tradição. Ao fundamentalismo nos corresponde a volta às fontes e aos dados da Revelação; ao clericalismo, o olhar sobre a Igreja e as mediações eclesiais e; ao milénarismo, a relação com a esperança escatológica.

Para evitar o desvio do objetivo deste estudo, não nos estenderemos na análise histórica destas patologias. Por ora, elencaremos apenas elementos essenciais que servirão para entendê-las a partir de seus contextos. Portanto, interessa-nos aqui sobremaneira a perspectiva teológica. Neste caso, objetivamos: localizar brevemente essas posturas na história; apresentá-las em seu caráter patológico, desvelando suas ameaças à vivência da fé

<http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao> >. Acesso em: 09 set. 2014.

³⁷ Preferimos utilizar o termo *movimentos religiosos* no lugar de *seitas*, já que esse conceito provoca bastante incômodo entre os estudiosos, por carregar conotação negativa e discriminatória. Este foi também o termo utilizado por Libanio na obra *A Religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 31.

cristã e, por fim, explicitar os *antídotos* fornecidos pela fé cristã a tais patologias. Passemos a cada um desses objetivos.

3.2 Breve história do fundamentalismo, do clericalismo e do milenarismo

O fundamentalismo³⁸ tem suas raízes históricas localizadas no protestantismo dos Estados Unidos, na então nominada “*controvérsia liberal-fundamentalista*”, cujo início se deu na segunda metade do século XIX (1870), tendo como apogeu o início do século XX (1920). Basicamente, dois movimentos opostos compunham essa controvérsia. De um lado, os protestantes liberais apoiavam as suas crenças nas visões positivas da natureza e das possibilidades humanas. Ambas turbinadas pelos ideais iluministas. Prezavam pelo otimismo e pelo anti-formalismo, por ênfase na dimensão ética, por posição adversa ao sectarismo e eram favoráveis à crítica bíblica. Estavam profundamente marcados pelo modernismo, pela cultura secular e pelo desejo de adaptação do cristianismo à sociedade moderna.

Do outro lado, estavam os protestantes de posição mais conservadora. Defendiam a fé protestante tradicional. Nela, a *infallibilidade* da Bíblia, contra a exegese moderna; a proposta criacionista contra a evolução biológica, além de se oporem à abordagem otimista com relação ao progresso humano. De fato, o termo *fundamentalismo* se impôs a partir do escrito de pequenos livretos nominados “*The Fundamentals*” - “Os Fundamentos”, entre os anos de 1910 e 1915, para defender muitas das doutrinas que os liberais negavam. Em síntese, o fundamentalismo pode ser descrito como reação religiosa à modernidade no seu conjunto. No cristianismo, é movimento associado ao protestantismo, embora se faça notar também no catolicismo.

Sobre o clericalismo, a história é outra. Ele difere substancialmente de movimento. Mostra-se mais como tendência. Encontra-se no núcleo da polêmica entre a autoridade/poder da Igreja sobre o poder temporal. Versa sobre a ênfase excessiva no

³⁸ Há vastíssima bibliografia sobre o tema do *fundamentalismo*. Para estudo da história do conceito e de seu desenvolvimento, ver: FUNDAMENTALISMO. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 762-763.

poder da primeira em detrimento do segundo. Passaremos ligeiramente por algumas de suas principais questões.

A controvérsia entre os poderes da Igreja e do Estado se evidencia gradativamente a partir das nomeações papais promovidas pelo imperador Enrique III (1046). Especialmente a partir de Leão IX, surge um pequeno grupo de reformistas que, pouco a pouco, reivindica fortemente os direitos primaciais de Roma. Deu-se início às reformas, com base no combate à simonia, na insistência no celibato do clero e na livre eleição dos cargos eclesiásticos. Evidentemente, esses três elementos que nucleavam a reforma colidiam diretamente com o contexto social da época. Por isso, encontraram muitas resistências. (Cf. O'MALLEY, 2011, p. 108-110).

Do ponto de vista das mudanças empreendidas pelo grupo dos reformistas, o fenômeno ficou conhecido como “Reforma Gregoriana”. Porque é com Gregório VII (1073-1085) que se intensificam as reformas, até convertê-las em luta aberta. Contudo, esse mesmo fenômeno, sob o prisma de suas incidências políticas e da relação que estabelece entre os governantes leigos e o alto clero, ficou conhecido também como a “Querela das Investiduras”. O tema de fundo era a disputa do poder entre Igreja e Estado.

Na relação que tecia com os monarcas, Gregório recorria à “*libertas ecclesiae*” (liberdade da Igreja), sob a qual se empenhava na luta por justiça. Considerava a monarquia como resultado de cobiça e ambição em contraste com a origem espiritual do sacerdócio. A política eclesiástica empreendida por Gregório buscou retirar o caráter teocrático da monarquia e colocou os soberanos sob a autoridade judicial da Igreja. Declarou-os leigos e reivindicou, inclusive, o direito da Igreja de depô-los³⁹. Os embates entre o *regnum* (rei) e o *sacerdotium* (papa) se desdobrariam até a derrota definitiva de Gregório VII por Enrique IV. O primeiro, odiado e ameaçado pelos próprios cidadãos romanos, dirige-se a Salerno, onde permanece exilado até o seu falecimento. (Cf. *ibid.* p. 120-127).

³⁹ Trata-se da afirmação de número 12 do documento “*Dictatus Papae*”, de 1075, de autoria de Gregório VII. Constituído de vinte e sete afirmações, algumas delas escritas por papas precedentes, ratificavam a autoridade papal frente ao poder temporal. (Cf. O'MALLEY, 2011, p. 122).

A Reforma Gregoriana, em seu efeito cascadeante, alcança-nos hoje. Positiva e negativamente. A Igreja torna-se mais organizada a partir de constituição e direito próprios. Por um lado, criaram-se estruturas eclesiais que ainda são referenciais e suportes para a organização interna da Igreja. Por outro lado, tais estruturas levantam questões sérias sobre a autonomia e direito dos leigos na Igreja, a centralidade de Roma, a autoridade dos bispos, dos presbíteros, do clero, enfim. Tema espinhoso sobre o qual voltaremos adiante.

No tocante ao messianismo, pode-se afirmar, sinteticamente, que é a crença que, na tradição cristã, discorre sobre o retorno de Cristo à terra e o seu reinado de mil anos, juntamente com os ressuscitados. Depois disso, ocorrerá a ressurreição e o julgamento universais. Este mundo verá seu fim e dará lugar ao estabelecimento do Reino de Deus. Baseia-se em passagem bíblica⁴⁰, como releitura cristã da apocalíptica judaica. O texto é tomado na sua literalidade. Pelo que consta, é apoiado pelo livro do Apocalipse que a tema do milenarismo se disseminará entre os autores cristãos do século II e eclodirá, de forma mais acentuada, na Ásia Menor. Mantendo sua força até o século V, o milenarismo arrefece ao ser refutado por inúmeros autores cristãos. Estas contestações ao modelo milenarista se inserem no marco da discussão sobre a canonicidade do livro do Apocalipse. (Cf. LACOSTE, 2004, p. 1139 – 1140).

Joaquim de Fiori⁴¹ torna-se o grande representante do movimento milenarista na Idade Média. Para este abade calabrês, o que denominou o “tempo do Espírito” pertencia a um terceiro momento que sucederia a dois anteriores, o do Pai e o do Filho. Trata-se de uma nova era, onde a Igreja teria sua renovação completada por receber nova inteligência espiritual das Escrituras. Seu pensamento teve enorme influência posterior em inúmeras gerações de revolucionários e profetas escatológicos. Cabe lembrar que autores afirmam as influências do joaquinismo até nossos dias, onde movimentos de caráter milenarista possuem a tendência de conceber a fé escatológica realizada completamente na terra. A esperança para tais movimentos torna-se, conseqüentemente, uma utopia. (Cf. LIBANIO, 2002, p. 71-72).

⁴⁰ Trata-se do texto do Apocalipse de João 20, 1-6.

⁴¹ Para aprofundamento do joaquinismo, a concepção e suas influências de seu pensamento trinitário, consultar: DOBRORUKA, Vicente. *História e Milenarismo: ensaios sobre tempo, história e milênio*. Brasília: UnB, 2004. Especialmente das páginas 77 a 97.

Este brevíssimo *excursus* histórico nos situou no marco histórico onde surgiram essas três posturas assumidas face à própria crença. Mais precisamente de seu enrijecimento e de sua degradação. Se olharmos cuidadosamente o contexto cultural e religioso contemporâneo, veremos que elas ainda reúnem adeptos. Mais ainda. Como injunção de um discurso pluralista atual altamente ideologizado e da nebulosa religiosa que paira sobre nós, essas posturas se expandem vertiginosamente⁴². Blindadas e insuspeitas, aparecem dissimuladas, quase invisíveis na forma, mas não menos coatoras e virulentas.

Coação, rigidez e intolerância são alguns dos sintomas que defluem do caráter patológico dessas “imposturas” de crenças estioladas. O termo ‘patologia’ usado aqui merece ser comentado. Ele nos ajudará a abrir nova perspectiva de análise, remetendo-nos, em seguida, à problemática que seu conteúdo coloca à fé cristã, tópico crucial para a teologia fundamental hoje, principalmente no que tange aos temas da Revelação e da Tradição.

3.2.1 O fundamentalismo, o Clericalismo e o Milenarismo como *patologias* da crença

Crença e credulidade não se identificam. Interpenetram-se, influenciam-se mutuamente. O termo credulidade aqui se refere à distinção já realizada no segundo capítulo. Trata-se de conteúdo degradado da crença, sua abordagem fetichista. A partir daí torna-se mais facilmente aceitável a sua análise como patologia.

De modo geral, o fundamentalismo, o clericalismo e o milenarismo correspondem à hipertrofia de algum elemento presente no conteúdo da crença. Pinçados de seu contexto, esses elementos supervalorizados, informam-se de desmesura, de *hybris*⁴³, promovendo posturas arbitrárias e violentas, além de entrincheiramento contra tudo o que lhe é estranho. O elemento que antes compunha o todo, dogmatiza-se. Torna-se *a* verdade. E é em nome desta última que os seus inimigos podem ser subjugados, eliminados.

⁴² A respeito do debate sobre o desafio do pluralismo religioso à Teologia Latino-americana, ver TOMITA, L. E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. (Orgs.). *Pluralismo e Libertação: por uma Teologia Latino-Americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola, 2005.

⁴³ Conceito grego que pode ser traduzido como *descomedimento, orgulho, soberba, excesso*.

Ora, entendidos assim, fundamentalismo, clericalismo e milenarismo ganham feições patológicas. Mas como? Quais sintomas podem ser levados em conta para que se configure tal diagnóstico? São tantos que constrange-nos a escolha. Tomemos os mais evidentes.

O terrorismo, como braço armado do fundamentalismo, é uma de suas versões mais cruas. Algo sintomático atualmente. Ele está tomando dimensões até então inimaginadas. O Papa João Paulo II via nele uma ameaça à paz e à justiça no mundo⁴⁴. Pessoas mais individualistas e menos comunitárias, vulneráveis e entregues a si mesmas, agarram-se aos conteúdos apregoados por esses grupos. E o fazem de forma fascinada e obsessiva. Creem *em excesso* e são capazes de ações extremadas que, não poucas vezes, podem assumir dimensões suicidas.

Os diferentes tipos de assassinos que ameaçam a paz mundial não podem ser descritos como pessoas que “não acreditam em nada”. Muito pelo contrário, eles creem “demais”. Suas crenças são absolutas, compactas, enrijecidas até a desrazão.” [...] “O autor de um atentado, que vai pelos ares juntamente com sua bomba, é, sem dúvida, um criminoso, porém, com certeza, não é um descrente (GUILLEBAUD, 2007, p. 287)

Essa atitude irreflexa encontra-se na base do fundamentalismo. Promovendo o enclausuramento das crenças e a radicalização de parte de seus conteúdos, ele força, sem sabê-lo, os adeptos de uma crença à renúncia do pensamento e da crítica e produz uma mentalidade de sitiados⁴⁵. Também nutre-se de ingenuidade ao acreditar que não interpreta as tradições, mas as vive na íntegra. O fundamentalismo religioso não pertence à natureza da crença, mas a seu desvio e enrijecimento prático e teórico. O dogmatismo, o tradicionalismo, a intolerância e a violência são muitas vezes os veículos de sua manifestação⁴⁶.

⁴⁴ “Nestes últimos anos, escreve ele, especialmente após o fim da guerra fria, o terrorismo transformou-se numa rede sofisticada de conluios políticos, técnicos e econômicos, que ultrapassa as fronteiras nacionais e se estende até abranger o mundo inteiro. Trata-se de verdadeiras organizações, dotadas frequentemente de enormes recursos financeiros, que elaboram estratégias em vasta escala, atingindo pessoas inocentes, de forma alguma envolvidas nos objetivos que se propõem os terroristas.” Mensagem do Papa João Paulo II para a celebração do XXXV Dia Mundial da Paz, 1 de janeiro de 2002, n. 4.

⁴⁵ Tomamos de empréstimo esta expressão de Jean-Claude Guillebaud, *A força da convicção: em que podemos crer?*, Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2007, p. 293.

⁴⁶ No primeiro capítulo de sua obra *A Religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 22-24, Libanio faz breve recorrido histórico para contextualizar o que intitulou como “*Surto Fundamentalista*”.

O clericalismo evoca o eterno problema do poder e de suas mediações. Dentro e fora da Igreja. Como vimos em seu contexto histórico, tem suas raízes fincadas nas controvérsias e embates entre o poder eclesial frente ao poder temporal. Como patologia, o clericalismo engendra posturas apologéticas, rivalidades, ódios mútuos. Produz íntima simbiose entre ministério e poder, confundindo-os. Desconhece as expressões de entreajuda e divide o espaço eclesial entre os que mandam e os que obedecem. Faz com que as demandas eclesiais sejam capituladas a partir do interesse de um único grupo (clero), cuja posição está histórica e teologicamente justificada. Finalmente, com discurso tanto mais moralizador quanto mais parcial, o clericalismo, com a áspera competição que promove, leva à sangria da verve eclesial e produz uma Igreja dividida, enfraquecida e descrente de seus projetos.

A desafeição pelo clericalismo e suas posturas é patente no contexto eclesial. E fora dele. Contudo, não é o suficiente para atestar-lhe o óbito. Patologias mal curadas tendem a voltar. E o que é pior: fortalecidas. Observam-se hoje espasmos clericais advindos especialmente de nova geração de seminaristas e de presbíteros recém ordenados⁴⁷. Todavia, a perda gradativa do *status* da Igreja se faz sentir graças a uma sociedade, cada vez mais desconfiada das Instituições e desacreditada de seus discursos e testemunhos. Voltaremos ao tema do testemunho mais tarde, ao retomar a reação da fé cristã.

Por fim, o milenarismo é talvez a patologia mais difícil de identificação. Quiçá a mais antiga das três aqui analisadas. Também a mais ardilosa. Remonta à grande tradição judaico-cristã e pervade a urdidura do cotidiano dos crentes, insuflando nela o presentismo e a desesperança. Metamorfoseia-se. Mescla elementos centrais da fé às sucessivas frustrações históricas que foram empilhadas sobre os séculos. Nossos contemporâneos, com suas subjetividades cansadas e assolados por crise de sentido, permanecem à deriva nesse mar de microcrenças. Buscam atônitos lugares que ofereçam alívio imediato, espaços

⁴⁷ Baseamo-nos aqui em obra recente do psicanalista Willian Cesar Castilho, *Sofrimento Psíquico dos Presbíteros: dor institucional*. São Paulo: Vozes, 2012. Nela, o autor reúne dados de análise qualitativa realizada nos últimos quinze anos, fundamentando-os com arcabouço teórico da psicanálise (síndrome de Burnout). Também evoca temas como o poder, o dinheiro, a sexualidade, busca de prestígio etc. Interessante ressaltar que a obra já está em sua terceira edição, além de ter sido traduzida ao espanhol. Um sucesso igualmente sintomático.

de serenidade e paz. Isto porque já não acreditam que a racionalidade seja capaz de “dar liga” à sociedade. No fundo, tomados de remorso, retratação e dor, querem que se realize, o quanto antes, a “profilaxia” desta história pela intervenção divina. Definitivamente.

Mas a questão não termina aqui. A pergunta sobre *como* a fé cristã nomeia e responde a cada uma dessas patologias ainda precisa ser respondida. É o que buscaremos fazer agora.

3.2.2 A fé cristã reage às credulidades

Como patologias, o fundamentalismo, o clericalismo e o milenarismo fazem surgir novas subjetividades potencialmente perigosas. Erigindo dogmas e impondo posturas, estes conteúdos adoecidos de crenças pressionam a fé cristã a dar respostas. Neste ponto, teceremos alguns dos possíveis “antídotos” que a fé oferece a tais patologias.

Para entender as respostas da fé cristã, precisamos, neste ponto, retomar o conceito de ideologia. Tomaremos de empréstimo a definição que Juan Luis Segundo dá a este vocábulo. Ela nos parece a mais adequada para o desenvolvimento deste tópico sobre a fé e as patologias. O teólogo uruguaio concebe a ideologia como “todo sistema de meios, naturais ou artificiais, em vista da consecução de um fim”. (SEGUNDO, 1985, p. 21). [...] “Ideologia é”, escreve ele, “um conjunto sistemático daquilo que queremos de maneira hipotética, não absoluta: em outras palavras, é todo o sistema de meios.” (ibid., p. 21). Não se trata, portanto, de algo necessariamente negativo ou depreciativo. Tomando a acepção de ideologia acima, fica claro que

a fé não pode existir sem essa compreensão do mundo, nem os seres humanos podem sustentar certas ideologias acerca do mundo sem alguma interpretação subjacente da fé. Por conseguinte, a fé coexiste necessariamente com algum conjunto de ideologias (HAIGHT, 2004, p. 45)

Insistimos. Fé e ideologia, embora imbricadas, não podem ser equiparadas ou identificadas. Distinguem-se. A fé é mais ampla do que seu conjunto de meios. Todavia, quando esses *meios* eclipsam a fé ou simplesmente a suplantam, pululam as patologias.

Essas caricaturas desbotadas da fé. Ora, não é justamente o que fazem o fundamentalismo, o clericalismo e o milenarismo? Vejamos como a fé responde a cada uma delas.

Para abordar a patologia do fundamentalismo, partimos de uma constatação: os fanatismos são sempre desonestos. Ocultam em seus múltiplos figurinos interesses políticos e econômicos. Contra os que lhe fazem oposição ou simplesmente pensam diferente, atuam com coerção e violência. Esta impostura da crença, *ipso facto*, mostra-se como seiva de todos os tipos de fundamentalismos. Todos os tipos? Exatamente. Para avançar, precisamos evitar alguns amálgamas e confusões.

Em artigo⁴⁸ lúcido e esclarecedor, o frade dominicano, Claude Geffré, fala-nos de duas “ilusões” que precisamos abandonar quando falamos de fundamentalismos. A primeira diz respeito à ideia de que as ideologias ateias são mais tolerantes do que as verdades de ordem religiosa. Segundo ele, o século XX desmente tal afirmação, retirando das religiões o monopólio do fanatismo. A segunda ilusão a ser descartada seria aquela que leva a crer que as religiões monoteístas, cuja verdade é revelada por um Deus pessoal, são mais intolerantes do que os diversos politeísmos ou religiões pagãs. (Cf. GEFFRÉ, p. 325-326). As advertências de Geffré lançam-nos de volta ao núcleo de nossa análise. Ou seja, à vertente cristã e, portanto, religiosa desta patologia. Esta será a abordagem à qual nos ateremos a partir de agora.

É impossível refutar a verdade sobre as intolerâncias promovidas pelo cristianismo no decorrer de sua história. Ainda não saltamos a fogueira acesa nas inquisições nem recuperamos o fôlego das “peregrinações a Jerusalém”⁴⁹. Em ambos os casos, descortina-se a patologia do fundamentalismo como o abraço forçado entre uma ideologia e a verdade, como tal. Dito de outra forma, é sob “o absoluto de uma verdade da qual o próprio Deus é o fiador”. (ibid., p. 326), que estão justificadas as guerras e o massacre de pessoas.

⁴⁸ GEFFRÉ, Claude, O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade. In: SUSIN, Luis Carlos (org.). *Teologia para outro mundo possível*, São Paulo: Paulinas, 2006, p. 321-336.

⁴⁹ Termo original utilizado na Idade Média para o que, posteriormente, a história convencionou chamar de “Cruzadas”. Cf. LENZENWEGER, Josef et al. *História da Igreja Católica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 181.

Confrontado com a fé, o fundamentalismo evoca o problema da estrutura e do conteúdo da Revelação de Deus. Neste caso, o que ele faz é tomar noção objetivista da Revelação identificando-a com conteúdo específico, definitivamente cristalizado na história. Tanto sua versão bíblica quanto dogmática são informadas de tal concepção objetivista. Entendem a Revelação como conhecimento objetivo de Deus, presente nos ensinamentos da escritura, do credo e da Igreja. (Cf. HAIGHT, 2004, p. 45).

Contra essa visão reducionista da Revelação, a fé apresenta o seu contraponto. Mostra que a Revelação e a história estão em constante tensão recíproca e se encontram em distintos patamares de significado, de realidade e de verdade. (Cf. LIBANIO, 2000, p. 337). De fato, se Deus se revelou na história, esta revelação está necessariamente conectada a formas e circunstâncias históricas específicas. O que significa dizer que ela não pode dissociar-se da história concreta. (Cf. HAIGHT, 2004, p. 76). Mas tampouco reduzir-se a tais formas. Libanio não diz outra coisa quando fala sobre a relação mútua entre a Revelação e a história.

A história tornou-se horizonte de compreensão de toda a realidade. Adquirimos outra compreensão da Revelação, ao aproximar-nos dela com mentalidade histórica. Aquilo que entendíamos ao pé da letra, situamos melhor dentro do ambiente hagiográfico. Construimos uma inteligência mais crítica. Nosso universo cultural também sofre o impacto dessa leitura (LIBANIO, 2000, p. 337).

A patologia do fundamentalismo desconhece tal relação. Ela aprisiona e necrosa o conteúdo revelado em formas históricas cristalizadas. Pior: absolutiza-as e usa todos os meios para impô-las aos demais, já que são entendidas como a verdade divina. Bem outra é a perspectiva da fé. Ela mostra a iniciativa gratuita de Deus ao se revelar e a inseparabilidade dessa revelação dos parâmetros e possibilidades da história humana, como construção dinâmica e orgânica. Ou seja, a fé não desmente a verdade revelada, mas a coloca em relação dialética e dialógica com a história e a cultura que acolhem essa Revelação. E impede que elas tomem o lugar da verdade à qual devem sempre estar referidas.

Em síntese, o fundamentalismo é patologia grave e compromete seriamente a vivência sadia da fé. É intolerante e belicoso. Toma a parte pelo todo, absolutizando-a. Tem visão monocular da verdade e, como afirmamos, é desonesto. Em sua função crítica, a

fé aparece-lhe como antídoto. Coloca a Revelação na dinâmica da gratuidade e amor de Deus manifestados na história da salvação⁵⁰. Distingue claramente o caráter absoluto dessa Revelação da relatividade das interpretações e das formas históricas que ela foi assumindo. Mostra relação aberta com a verdade e a Tradição, implodindo as vigas absolutistas que sustentam o fundamentalismo.

No que se refere à patologia do clericalismo, encontramos a mesma tentativa de absolutização. Neste caso, os elementos absolutizados advêm do terreno da tradição eclesial. Trata-se da compreensão que a Igreja tem de si mesma, especialmente no que tange à sua hierarquia. Essa questão, como veremos, é tão explosiva quanto atual.

Não retornaremos o contexto histórico do clericalismo exposto anteriormente. Por dois motivos basicamente. O primeiro, porque a retomada histórica já cumpriu o seu papel. Ela nos ajudou a entender que não lidamos aqui com patologia recente. O que não significa afirmar que ela está erradicada ou que já não contamina a muitos com os discursos e as práticas que impõe. O segundo, porque não podemos encarar essa patologia como antes. Já não se trata aqui de detectá-la nas áridas paisagens das controvérsias entre a relação do poder da Igreja e o poder temporal. Atualmente, o seu lugar manifestação tem sido bem outro. É sobretudo no interior da Igreja onde essa patologia se esgueira sorrateiramente.

Antes de apresentar as possíveis respostas da fé à patologia do clericalismo, precisamos elucidar um pouco mais este “novo lugar” de manifestação patológica. Que, como se notará, tampouco é tão novo assim. Essa clarificação ajudará, a nosso ver, no progresso da reflexão.

Este “novo lugar” ao qual nos referimos acima, trata-se obviamente do ambiente intra-eclesial. Este bioma oferece, não raro, o *microclima* perfeito para o desenvolvimento da patologia do clericalismo. A escolha do substantivo *microclima* não é inocente. Sua etimologia⁵¹ assinala as condições uniformes de área pequena, localizada.

⁵⁰ Cf. Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação Divina, n. 2.

⁵¹ Diz-se das condições climáticas de área restrita que padece alterações segundo a topografia, a vegetação, o tipo de solo etc. (Cf. NARVAES, P. Microclima. In: *Dicionário ilustrado de meio ambiente*. São Caetano do Sul: Yendis, 2001, p. 419).

Com isso, queremos afirmar que ao clericalismo vigente corresponde uma compreensão eclesiológica bem específica. Vejamos isso na história recente.

Até o Concílio do Vaticano II, a compreensão da Igreja, seguindo a tradição *bellarminiana* ensinada, partia da concepção de uma *societas perfecta* (sociedade perfeita). Acentuava-se o seu caráter jurídico de instituição organizada e mantida a partir do exercício de poderes estabelecidos: papa, bispos e o clero em geral. A tentativa de superar essa compreensão jurídica veio com as encíclicas *Mystici corporis* (1943) e *Humani generis* (1950), de Pio XII. O que não se deu de fato. Mesmo esta perspectiva do Corpo Místico de Cristo Cabeça, não desfocava o aspecto de sociedade, que se identificava imediatamente com a Igreja hierárquica, católica, romana. (Cf. LIBANIO, 2005, p. 107-108). “Era uma concepção eclesiológica apologética, abstrata.” (ibid., p. 108).

O Concílio Vaticano II reage àquela concepção eclesiológica. No primeiro capítulo da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, denominado “*De Ecclesiae Mysteriorum*” (O Mistério da Igreja), acentua-se a Igreja como realidade misteriosa, fundada na comunhão trinitária, da qual ela é sacramento. “Uma série de adjetivos” escreve Libanio, “qualifica bem a eclesiologia do Vaticano II: bíblica, ecumênica, missionária, sacramental, comunitária, harmônica, escatológica, dinâmica, pastoral, valorizadora do fiel.” (LIBANIO, 2005, p. 102).

Resumamos. É possível encontrar duas vertentes eclesiológicas na contextura dos documentos do Concílio Vaticano II. Uma, em continuidade com a visão tridentina e do Vaticano I, que amalgamava as concepções jurídica e de sociedade perfeita. Outra, com ênfase na eclesiologia de comunhão, de Igreja Povo de Deus. A essas duas vertentes eclesiológicas, Libanio designou como *residual* e *homogênea*, respectivamente. Ele também mostrou que esta última, que correspondente mais à Igreja do primeiro milênio, tornaria-se dominante no Concílio. (Cf. ibid., p.103-108). Mas é à componente *residual* que voltaremos o nosso olhar. É a ela que atribuímos o lugar de emanção da patologia do clericalismo. Estes focos que se fazem notar, aqui e ali, na conjuntura eclesial atual.

A *inversão eclesiológica* (Cf. *ibid.*, p. 107) promovida pelo Concílio Vaticano II⁵², não foi capaz de apagar, definitivamente, do imaginário clerical de certos grupos, a concepção de Igreja firmada a partir da hierarquia. Contradiz, portanto à eclesiologia que brota do reconhecimento da igualdade fundamental de todo cristão batizado e cria tensões mal equacionadas até os dias atuais. Haja vista a dificuldade crescente que alguns leigos têm de participar de instâncias mais deliberativas no interior das paróquias, dioceses ou arquidioceses. Muito se evoluiu, é verdade. Mas ainda não existem estruturas que deem visibilidade eficiente ou garantam a participação efetiva de todos os batizados no tríptico múnus de Cristo: profético, sacerdotal e régio (pastoral). (Cf. *ibid.*, p. 114).

O que produz então a patologia do clericalismo? Ela ataca a identidade eclesial. Fragiliza as bases da Igreja enquanto comunidade de batizados, porque furta destes a igualdade no múnus de Cristo. Infecciona as relações naturais entre os ministérios e carismas, sobrepondo ou simplesmente contrapondo uns aos outros. Fomenta a desconfiança e a queda de braços por poder entre o clero e os leigos. Corrói a fraternidade e estiola o testemunho, promovendo o ensimesmamento da Igreja, que se converte em organismo pesado, burocrático e autorreferente. Ensimesmada e autorreferente, a Igreja perde o seu caráter de *sacramentum* (sinal e instrumento) do Reino para a sociedade; perde o seu poder profético.

E por falar em profecia, em uma de suas homilias, o Papa Francisco relacionou o clericalismo à falta de profecia na Igreja. “Quando não há profecia no Povo de Deus”, afirmou, “o vazio é ocupado pelo clericalismo”⁵³. Não é preciso mais insistir no perigo que esta patologia apresenta à fé ao arrancar-lhe a dimensão profética. Neste ponto, sobre a homilia do Papa, é pouco dizer que ela se “encaixa como uma luva”.

A fé neutraliza o clericalismo nos seus múltiplos sintomas. Revela uma Igreja constituída pela totalidade dos fiéis, que forma um só corpo, em comunhão com Cristo,

⁵² De acordo com Libanio, embora difícil e conflituosa, foi de capital importância para a eclesiologia do Concílio, a inversão que se deu nos capítulos da constituição dogmática *Lumen Gentium*, onde o capítulo sobre o Povo de Deus (cap. 2) antecipa o da composição hierárquica da Igreja (cap. 3). (Cf. LIBANIO, J.B. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 113.

⁵³ Trata-se da homilia dia 16/12/2013, em missa presidida pelo Papa na capela da Casa de Santa Maria. NEWS.VA. Oficial Vatican Network. Disponível em < <http://milenario.news.va/pt/news/homem-de-olhar-penetrante> >. Acesso em 18 set. 2014.

pela força do batismo. (Cf. LG, n. 9). Aos espasmos tradicionalistas e neoconservadores, reforça uma Igreja Povo de Deus, de base laical (do grego *laós* = “povo”). Portanto, anterior e não oposta ao clero. (Cf. LIBANIO, 2005, p. 115). Contra todo desejo de usurpação ou mandonismo clerical, a fé relembra que “a Igreja, dotada de muitos serviços e carismas, composta de distintas pessoas e raças, constitui sua unidade interna e coesão pela fé em Jesus e pela abertura ao Espírito Santo.” (BOFF, 2004, p.19). Fé em Jesus e abertura ao Espírito, dimensões constitutivas da Igreja. Quando bem articuladas, ambas remetem não apenas a um organismo institucional, mas à realidade profunda da Igreja como corpo histórico dotado de reserva escatológica. Dito em três palavras: Povo de Deus. Este tema da escatologia, conduz-nos à última patologia a ser analisada: o milenarismo.

Para sustentar as respostas da fé à patologia do milenarismo, precisamos voltar a alguns dos dados do balanço cultural contemporâneo. Ele nos dará a profundidade e o relevo da crise pela qual passamos atualmente. Seria muito difícil entender o desnorteamento promovido pela patologia milenarista sem tal balanço. No entanto, seremos brevíssimos. Uma análise exaustiva poderia nos retirar dos “trilhos teológicos” sobre os quais queremos permanecer.

Podemos começar pelo final. Na constatação de Guillebaud, o panorama delineia-se sombrio. “Sobre as ruínas do século XX, um vazio ainda mais vertiginoso se abriu quando a economia de mercado, por sua vez, enlouqueceu.” (GUILLEBAUD, 2012, p. 52 (tradução nossa)). Esse vazio foi logo sendo ocupado pelo cansaço e pela desesperança. Ambos frutos do golpe violento das duas grandes guerras e das decepções com os grandes projetos políticos e sociais. A desconfiança tornou-se epidêmica.

Daí as inúmeras contingências dentro do perímetro contemporâneo. O desmoronamento das grandes narrativas, a queda em desuso dos patriotismos, dos heroísmos, das grandes tradições. Flerta-se com posições relativistas em detrimento daquelas mais sólidas e universais. O futuro e o passado se contraem. Este último é evocado para evidenciar-lhe o caráter antiquado. O presente exacerbado, já não é considerado na sua fertilidade para o futuro. (Cf. LIBANIO, 2008, p. 28-29).

O presente delinea as suas ambiguidades. Sem modelos confiáveis, rotas programadas ou mesmo itinerários comprovadamente seguros, as pessoas se entregam à velocidade e à mudança contínuas. Neste ponto, vem-nos à mente a máxima de Heráclito: “nada é permanente, exceto a mudança.” Essa velocidade produz espécie de transe, onde homens e mulheres contemporâneos estão entregues a si mesmos. Mais: não dispõem de bússola histórica para ajudá-los na elaboração de projetos em perspectiva. Na busca de sentido, contam apenas com os passos que dão sob a força dos interesses do momento. No comércio das opiniões, ficam à mercê de suas próprias escolhas e desamparados, portanto, pela crítica e pelo bom senso. Em síntese,

As pessoas entregam-se à atividade febricitante, compensatória, estéril, sem futuro, sem projeto. Desenvolvem retórica obsessiva de mudança que esconde falta de projeto. No fundo, degrada-se a ideia de progresso. [...] Agitação não se identifica com transformação pensada e realizada (ibid., p. 33).

Aureolados com a prepotência tecnológica e referidos a ela, os discursos incidem sobre valores fundamentais da vida. Colidindo de frente com a cultura tradicional, vocacionada à institucionalização, à sacralização e fixação de padrões, a cultura contemporânea engendra a fluidez, a relativização, a mudança. (Cf. LIBANIO, 2008, p. 46). Mas Libanio não é o único a detectar esses deslizamentos semânticos e práticos que atingem a cultura atual. O italiano Domenico de Masi tem versão similar quando fala da rapidez das mudanças na “sociedade pós-industrial” relacionada às suas predecessoras.

[...]. No mundo inteiro, [...] a velocidade prevalece sobre a lentidão, a homogeneidade prevalece sobre a identidade, o virtual prevalece sobre o tangível, a hibridizade prevalece sobre a separação, a mercantilização se estende dos bens materiais aos bens imateriais, às relações, à cultura. Todas estas transformações agem simultânea e sinergicamente sobre a representação simbólica – isto é, sobre a cultura – que um número crescente de humanos vai elaborando para si a respeito do próprio mundo e do próprio destino (DE MASI, 2014, p. 540-541).

Seria, obviamente, ingenuidade e erro imputar à contemporaneidade apenas o desnorteamento e a crise de sentido. Não é esta a nossa intenção. Estamos conscientes de todos os aspectos positivos que a cultura atual produz em sua relação com o tempo e o espaço, na formação de consciência global e na criatividade, por exemplo.⁵⁴ Inclusive na

⁵⁴ Para análise mais ampla dos aspectos positivos e negativos da cultura contemporânea ver: DE MASI, Domenico, *O futuro chegou: modelos para uma sociedade desorientada*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014, p. 529 – 616.

própria liberdade e vivência da fé. Todavia, acentuamos aqui os aspectos de desnorteamento e confusão para evidenciar-lhe o caráter patológico. A partir daí torna-se mais fácil entender as novas subjetividades e os hábitos doentios que promovem. Enfim, as patologias que a fé precisa nomear e, simultaneamente, combater.

Por isso, lembramos que aquelas mudanças repercutem nos diversos níveis. Também no nível da fé. A desconfiança e a estranheza históricas contemporâneas produzem seu efeito nefasto nos fiéis. Instauram inimizade e divórcio entre a esperança e a felicidade. Além do mais, expulsam-nas do “paraíso” futuro, reduzindo o seu conteúdo à enormidade do presente. A escatologia cristã se vê afetada por esse influxo. Passamos, sem freios, de perspectiva cristã do futuro à força centrífuga de um presente que tudo encerra.

Vivemos, simultaneamente, época de descrença desabrida e de crer até a desmesura. Porém, não nos enganemos a este respeito. Há um parentesco evidente entre tais posturas extremadas. Ambas levam as pessoas a reduzirem os dados de fé em opiniões e as opiniões em verdades. Infeccionam os conteúdos centrais da fé e colocam a história como caricatura linear do presente inflacionado. Ora, nesta esfera, esvazia-se o futuro como promessa e projeto. Como promessa, porque a fé nos recorda que ele pertence a Deus. Como projeto, porque a mesma fé insere-se na História da Salvação, exige engajamento existencial e comunitário para o advento desse futuro que também é construção humana. (Cf. LIBANIO, 2001, p. 33). Como reagir diante disso? Aqui aparecem as considerações da fé.

O milenarismo contemporâneo tem caráter polissêmico e conjuga elementos de diversos movimentos espiritualistas. Destaca-se, sobretudo, pelo fato de metabolizar a esperança em projetos sócio-políticos e culturais e de conceber uma fé que se esgota na terra, na história. (Cf. id., 2002, p. 72). Note-se que a história, como tal, não é o problema para o milenarismo. É nela que o messias fará a intervenção para instaurar o seu Reino, definitivamente. Por isso mesmo, a esperança milenarista não se aninha no futuro de Deus, mas na intervenção histórica que ele deve promover para efetivar, aqui e agora, o seu projeto de salvação. Neste caso, os engajamentos que produz o milenarismo⁵⁵ buscam, de

⁵⁵ No Brasil, podemos citar, entre outros, o caso emblemático de Antônio Conselheiro

alguma forma, sensibilizar a Deus para realidade do povo e provocar a sua intervenção, nos moldes daquelas realizadas no Êxodo ou da volta do Exílio babilônico⁵⁶.

A fé situa-se criticamente diante dessas posturas patológicas. Ela mostra que as promessas de Deus e o futuro da criação estão *diante* de nós. Orienta-nos ao futuro mas nos cobre de responsabilidade em relação ao mundo presente. Esta tensão escatológica entre a provisoriedade da história e do mundo e a definitividade do futuro em Deus é constitutiva da fé. É o que afirma Giovanni Ancona, acrescentando que

O cristão, portanto, “participa de tudo”; vive a sua tensão à plenitude não no alheamento e no desprezo da história e do mundo, mas no profundo envolvimento nas “questões” que dizem respeito à humanidade e ao seu universo. A tensão escatológica que qualifica o viver do crente na esperança explica o sentido do empenho cristão, a orientação impressa nas realizações mundanas; dá valor, embora provisório, a toda conquista humana (ANCONA, 2013, p. 272).

Como antídoto contra o milenarismo, a fé retorna a seu núcleo duro: a automanifestação amorosa de Deus em Jesus Cristo. (Cf. DV, n. 2). A partir desta relacionalidade da Revelação, a fé descortina a existência pascal, escatológica do cristão. Mediante o mistério da vida, morte e ressurreição de Jesus, configura e ordena a vida cristã. “Contudo, relembra David Tracy, “ o próprio desvendamento dessa realidade sempre-já constitui, ao mesmo tempo, no desvendamento da nossa ainda-não realização da realidade.” (TRACY, 2006, p. 425). É, entretanto, “a fé cristã em Jesus Cristo como a automanifestação decisiva de Deus que constitui também, para os cristãos, o desvendamento decisivo de toda a existência – do eu, da história, da natureza, do todo.” (ibid., p. 426).

Vale lembrar que a fé na automanifestação decisiva de Deus em Jesus não pode ser dar senão na presença e na força do Espírito. (Cf. DV n. 4). Victor Codina⁵⁷ atesta-o em frase lapidar : “toda Cristologia é pneumatológica e toda Pneumatologia é cristológica.” (CODINA, 2008, p. 230). É desta articulação e implicação mútuas que a teologia jamais

⁵⁶ Estas ideias tomamos de empréstimo do teólogo Cleto Caliman, em seu texto de Cristologia 5, publicado no blog do autor, no dia 09 de agosto de 2011. Disponível em < <http://ccaliman.wordpress.com/2011/08/09/cristologia-05/> >. Acesso em 25 set. 2014.

⁵⁷ Victor Codina, nascido em Barcelona em 1931, é padre jesuíta e professor de teologia. Desde 1982, vive na Bolívia, onde alternou o trabalho de docência teológica na Universidade Católica Boliviana (ISET, Cochabamba) com a formação de leigos e a animação de comunidades de base (Oruro e Santa Cruz). É autor de inúmeras obras teológicas e destaca-se como teólogo latino-americano.

pode descuidar quando busca na fé as respostas às patologias. Tanto para essas que acabamos de analisar quanto para todas as outras que porventura invadam o terreno da fé.

3.3 Conclusão: Cheios do Espírito e conduzidos por ele (Cf. Lc 4,1) no Seguimento a Jesus

Em Jesus, no mistério de sua vida, morte e ressurreição, são identificadas e combatidas todas e cada uma das patologias. Mas isso não diz tudo. O fato de como entramos neste mistério, permanecemos nele e o atualizamos na história precisa ser explicitado.

Já afirmamos que a fé cristã não está imune às patologias e por isso não pode descuidar delas. Os fiéis as desenvolvem em sua vida de fé. Ora, padecer de certas patologias não é falta grave. Pelo contrário. Lidas positivamente, as patologias atentam para a vida que pulsa na experiência de fé dos cristãos. Até porque, um corpo sem vida não oferece lugar a patologias. No entanto, teologicamente, não poderíamos falar de *vida* sem a referência ao Espírito. Nem mesmo de Seguimento de Jesus ou de vida de fé. Por isso tem razão Victor Codina ao escrever que

Sem Espírito, a vida humana está destinada à morte, a história só produz cadáveres, a criação se destrói e se consome lentamente. A mesma vida cristã sem Espírito se converte em moralismo, legalismo e autoritarismo na Igreja, que não passará de mais uma instituição (CODINA, 2011, p. 319).

Já na criação, o Espírito, este “sopro de vida” dá forma e relevo ao vazio, contrasta luz à escuridão, distingue o celeste do terrestre, os mares dos continentes e faz brotar a vida, até o momento maior, onde homem e mulher são criados à imagem e à semelhança de Deus. (Cf. LIBANIO, 2001, p. 40). No testemunho neotestamentário sobre a história teológica de Jesus, é na força deste mesmo Espírito que Jesus aparecerá como o Ungido, anunciará o Evangelho e promoverá os *sinais* da nova criação. Não é equivocado, portanto, afirmar que a história crística de Jesus não começa com Ele mesmo, mas com o Espírito Santo. Este constitui, de fato, o primeiro aspecto do mistério de Jesus. (Cf. MOLTSMANN, 2009, p.123-124).

Nos Sinóticos, por exemplo, o mistério de Jesus e de sua identidade, embora explícito já no início das narrações (Cf. Mc 1,1; Mt 1, 16 e Lc 1, 32), só será apreendido efetivamente na dinâmica do Seguimento⁵⁸. Dinâmica esta iluminada pelos acontecimentos escatológicos de sua morte e ressurreição. Em outras palavras, o conhecimento da pessoa de Jesus e do mistério que ela encerra se dá a partir do fim e do futuro, respectivamente. Do mesmo modo, é possível afirmar que a experiência da ressurreição de Jesus é experiência do Espírito. Retrospectivamente, sua história pode ser sistematizada da seguinte forma:

1. sua presença espiritual na comunidade é presença “desde” sua ressurreição dentre os mortos e desde suas aparições em glória. 2. A presença do Espírito está datada nele pessoalmente “desde” o seu batismo por João, quando tinha cerca de 30 anos (Mc 1,10). 3. “Desde o nascimento” ele era “forte no Espírito” (Lc 2,40). 4. Ele já foi concebido no Espírito Santo (Lc 1,35). 5. Ele está eternamente em comunhão com o Pai e com o Espírito (Jo 1,1). 6. Portanto, a história de seu ser pressupõe as relações de seu ser com o Espírito e com o Pai.” [...] “Esse é o princípio para a cristologia pneumatológica da vida, obra e caminho terreno de Jesus Cristo: Jesus aparece como o homem messiânico na história do Espírito de Deus com ele e por meio dele (MOLTMANN, 2009, p. 130).

Como núcleo da vida cristã, o Seguimento de Jesus é – e sempre será - o lugar onde toda patologia é nomeada e combatida. Todavia, recordamos que isto se dá a partir de dinâmica *pneumatológico-trinitária*. O que significa dizer que é nessa dinâmica trinitária onde identificamos a presença e a ação do Espírito na vida de Jesus, em nossas vidas e na criação como um todo. Se insistimos neste ponto é porque sabemos que, por muitas vezes, posições teológicas arbitrárias, vindas de dentro e de fora da Igreja, quiseram se justificar a partir de Jesus e de cristologia que mantinha acuado o Espírito, desconsiderando o próprio da sua missão. Cristomonismos desavisados e inconsequentes.

No Espírito que nos foi dado por Jesus, segundo a promessa (Cf. Jo 14,16; 15,26; 16,7; At 2,32), não estamos abandonados ou entregues a nós mesmos. Cada homem

⁵⁸ Remontamos, neste ponto, à perspectiva de Juan Luis Segundo. Ao falar da confecção dos evangelhos (especialmente os Sinóticos), o autor alude à presença de “dois cronistas”. Segundo ele, não se trata de duas pessoas distintas, mas de uma única pessoa com duas posições diante da história de Jesus. Ou seja, o “primeiro cronista” corresponderia àquele que “começaria a relatar as coisas, tal como a sua memória as retém”. O “segundo cronista” “introduziria, nessas memórias, elementos interpretativos que procedem do momento – ou “início” – em que descobriu a significação da personagem do qual se contam os fatos e falas”. Isto é, os acontecimentos pós-pascuais. (Cf. SEGUNDO, 1997, p.108-109). Para mais informações, ver SEGUNDO, J. L. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 101-141.

e cada mulher estão informados da vida de Deus, habilitados a crer, amar e a seguir a Jesus Cristo. (Cf. BINGEMER, 2008, p. 134). Só no Espírito podemos abraçar a esperança no futuro de Deus. Esperança que jamais decepciona, nos recorda São Paulo, já que o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo mesmo Espírito. (Cf. Rm 5,5).

Ao longo deste capítulo, mostramos quão nocivos à fé são os conteúdos de credulidades estioladas, enrijecidas, adoecidas. Também vimos como a própria fé oferece-lhes antídoto quando volta ao seu núcleo duro: o Seguimento de Jesus. Seguimento que só se entende na força e na ação do mesmo Espírito no qual Jesus viveu e atuou. Um *prosseguimento de Jesus com Espírito*⁵⁹, portanto. Ora, sem essa acolhida do Espírito, não cremos que se saberia de que seguimento estamos falando, quando se afirma a fé em Jesus Cristo.

Terminamos estas páginas afirmando que o *caminho de Jesus*, trilhado na força do Espírito, leva-nos: a anunciar o Evangelho. Não impô-lo às pessoas de forma violenta, coercitiva e desistoricizada: neutraliza o fundamentalismo. A reconhecer a Igreja como o “Povo de Deus a caminho”, sem supervalorizar ou contrapor os ministérios e carismas: desmascara e supera o clericalismo. A entender que a tensão escatológica na esperança mostra que a realidade que constitui o futuro de Deus para toda a criação, só se dará de fato quando o mesmo Jesus, e só Ele, entregar o poder consumado a Deus, que será “tudo em todos.” (Cf. 1 Cor 15, 28). Ruem os milenarismos com a sua pretensão de ver Reino de Deus realizado nesta história.

Só seremos capazes de passar pelas “tentações” das patologias que açulam a fé se permanecemos no Seguimento de Jesus, cheios do Espírito e conduzidos por ele...

⁵⁹ Retomamos aqui o conceito cunhado por Jon Sobrino e que está presente em sua obra *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*. El Salvador: UCA, 1999, p. 590. Traduzimos para o português a explicação que o autor dá sobre o que entende por “prosseguimento de Jesus com Espírito”. Ele afirma que “o seguimento se remete ao modo da vida real, configurado pela vida de Jesus. O “com Espírito” se remete à força para o caminhar real. E o “pro” diz respeito à necessidade perene de atualização e a abertura à novidade do futuro.” (ibid., p. 590) (tradução nossa).

CONCLUSÃO

Chegamos ao final do nosso percurso. Não necessariamente à sua conclusão. Preferimos abraçar a convicção do novelista francês Gustave Flaubert: “a estupidez consiste em querer concluir”.⁶⁰ De fato, uma pesquisa como esta, no campo da teologia fundamental, não pode ser interrompida por um ponto final. Deve-se admitir que ela se amplie no diálogo com os interlocutores de hoje e, se necessário, de amanhã. O que nos resta, portanto, é relembrar ao leitor as principais reflexões que perpassam estas páginas.

As sociedades contemporâneas parecem emergir sobre as cinzas de enormes frustrações ocorridas durante o séc. XX. Sejam elas, político-sociais (a queda do comunismo e as duas grandes guerras) ou econômico-culturais (o sistema capitalista e o processo de globalização). A visão otimista da história e as grandes ambições de progresso ilimitado da humanidade encontram-se em farrapos. Pretensiosamente, o sujeito contemporâneo rechaça as respostas “totalizadoras” e as explicações que tendem à universalidade. Tampouco é pretensioso nas novas formulações. Prefere sub-rogar certezas imutáveis pela dúvida e pelo livre-arbítrio. Mesmo que não tenha ideia de como fazê-lo de fato.

No tocante ao crer, as sociedades atuais equilibram-se entre a falta e o excesso. Extremos que as grandes tradições ainda não deram conta de superar. Prevalece a desorientação. Marcado por racionalismo e desenvolvimento científico e tecnológico, o século XX quis erigir-se como o século da descrença. O que não se deu de verdade. Enquanto pensava ter finalmente decifrado a gramática da crença, não fez mais do que identificar alguns de seus dialetos. A história avançou e desvelou os contornos desse confronto. Não se tratava de conflito advindo do emparedamento entre crentes e incrédulos, fiéis e céticos. Nada disso. Ele remete mais à intrincada relação com a crença,

⁶⁰ Esta afirmação está presente na carta que Gustave escreve a Louis Bouilhet, no dia 04 de setembro de 1850. Para leitura do original da carta, em francês, ver em < http://athena.unige.ch/athena/flaubert/flaubert_correspondance_louis_bouilhet_267.html >. Acesso em: 17 out. 2014.

sua necessidade e, simultaneamente, seus possíveis desvios e perversões. Entendamos gradualmente o que significam essas duas características paradoxais da crença.

A interpretação do conceito de crença é polissêmica. Permite e acolhe distintas abordagens. Isso explica, em parte, o impressionante descompasso ou mesmo contradição entre inúmeras delas. Fato é que, alguns elementos da crença escapam à intelecção e mesmo à conceitualização. São camadas mais profundas que resistem à busca ‘arqueológica’ mais contumaz. Esta realidade da crença só confirma o fato de que ela não pode ser reduzida a questões de ideias ou mesmo assentimentos passageiros. Ela é, em última instância, uma invariável antropológica e se impõe a cada ser humano como necessidade. Confirma-o Guillebaud ao constatar que “não se vive *humanamente* sem crença”. (GUILLEBAUD, 2007, p. 258). Mas o que dizer de seus desvios e perversões?

Toda realidade humana é atravessada pela ambiguidade. Afirmar que a crença é invariável antropológica é, ao mesmo tempo, constatar que é ambígua. Ela está, *ipso facto*, acossada pela enrijecimento e pela desmesura, ou seja, pelo ensimesmamento e pela patologia. Este não é dado insignificante. Ele revela que a crença, mesmo como dimensão humana fundamental, tornar-se perigosa quando adocece. Isto ocorre quando a crença é transformada em *credulidade*. À credulidade, correspondem elementos do conteúdo da crença levados à categoria de dogma, de verdade inquestionável. Ela força a crença, como tal, a entrar no terreno da superstição ou da pura racionalidade. Multifacetados e proliferantes, esses elementos absolutizados se derramaram sobre todas as realidades humanas. Sejam elas sociais, políticas, econômicas ou religiosas.

Atualmente, é no terreno midiático que as credulidades expandem-se vertiginosamente. Elaboradas e reelaboradas continuamente pela mídia com arsenal poderosíssimo, as credulidades, com seus conteúdos adoecidos, confundem as pessoas. Colocam-nas em contínuo movimento num mundo convertido em lugar de opiniões. Como realidade auto-referencial, a mídia instaura universo de conexões aleatórias, de engajamentos passageiros. Ao mesmo tempo, ela obedece às tendências e aos modismos do mercado. Transforma o sujeito contemporâneo em consumidor de opiniões, afastando-o de vínculos mais duradouros ou permanentes. Ora, entre o consumo e o cansaço, as pessoas ficam reféns das credulidades, de sua extraordinária força de expressão e do vazio

e transitoriedade de seus conteúdos. Esta situação coloca sérias questões à fé cristã. Exige dela respostas. Antes, porém, de falar das respostas que fé cristã apresenta às credulidades, precisamos perceber outra distinção necessária. Aquela que se dá entre a crença e a fé.

Já indicamos o mal-entendido contumaz que surge quando se toma os conceitos de crença e fé como sinônimos ou simplesmente se promove a cisão entre eles. Afastamo-nos conscientemente dessas posições. Lembramos que *fé* e *crer* aparecem como conceitos paralelos, cuja relação vem estabelecida por raízes comuns entre ambos. Versa sobre aquela dimensão mais subjetiva da resposta humana. No caso da relação entre *crença* e *fé*, a situação é outra. A crença diz respeito mais a conteúdos ou a expressões objetivas daquilo que é crido. Enquanto a fé, como central e nuclear, transcende tais objetivações. Ela envolve a globalidade da pessoa frente à proposta salvífica de Deus. Isso não explica tudo. Ainda existem pontos de aproximação e intersecção entre a crença e a fé. Nós apontamos três deles: a universalidade, o engajamento e a esperança.

A fé é realidade própria da humanidade. Aparece em seu caráter universal e distingue os humanos dos demais seres. De fato, as pessoas vivem sempre em função de alguma fé. Todavia, essa fé exige alusão ao seu objeto próprio. Este último precisa ser conceitualizado, dito. A fé não pode habitar o vazio. Consequentemente, crença e fé se interseccionam na universalidade. Mais ainda. Ambas versam também sobre formas específicas de atuar no mundo. Exigem tomada de posição e implicam todo um estilo de vida próprio. Em duas palavras: pedem engajamento. Na consciência histórica, a práxis ou engajamento promovido pela fé e suas expressões na crença são, de alguma forma, uma palavra sobre o futuro das promessas de Deus. Futuro fecundado de esperança, portanto. Aproximadas e relacionadas pela esperança, crença e fé produzem atitude de abertura na pessoa que espera, em Deus, o cumprimento definitivo de suas promessas. Sem descuidar-se, contudo, do compromisso que assume com o mundo e a história.

Já afirmamos que a distinção das fronteiras entre crença e fé, não produz, necessariamente, a separação entre o patológico e o são. A fé cristã precisa manter atitude de constante vigilância sobre as patologias que se infiltram no seu território. Este estudo mostrou que as credulidades, com seus conteúdos estiolados, fecham as portas ao diálogo e à reflexão. São, portanto, enorme ameaça à fé. Não seria exagero afirmar, inclusive, que a

própria história do cristianismo pode ser lida como o embate entre a fé e as patologias da crença. No texto, analisamos três delas que, segundo entendemos, ainda continuam contagiando a muitos fiéis no interior da Igreja: o fundamentalismo, o clericalismo e o milenarismo. Parece-nos desnecessário repisar a história de tais patologias. É suficiente lembrar que elas produzem violência, arbitrariedades, dividem a Igreja entre *experts* e ignorantes, insuflam o presentismo e a desesperança nos fiéis, além infeccionar e esmaecer o profetismo na Igreja e da Igreja.

A fé cristã não se intimida diante dessas patologias. Aparece-lhes como crítica e antídoto. Neutraliza os seus efeitos. Para fazê-lo, apoia-se no que lhe é fonte e fundamento: o mistério da vida, morte e ressurreição de Jesus. Não nos iludamos acerca de um ponto. Para nós, cristãos, o caminho de acesso à vida de Jesus é o mesmo que deu a Jesus o acesso à nossa: o Espírito Santo. (Cf. Lc 1, 35). Só essa dinâmica pneumatológica nos colocará no *prosseguimento* de Jesus na história do mundo (Cf. Lc 4, 14; Mt 10, 19-20; Jo 16, 13-14); combaterá toda e qualquer patologia que se interponha no terreno da fé e não nos deixará entregues a nós mesmos. (Cf. Jo 19, 30b).

A desconfiança e o desnorreamento de que falávamos nas primeiras linhas da introdução deste trabalho, colocam a fé diante de desafios pastorais ingentes. As credulidades, como quisemos mostrar aqui, são apenas alguns deles. Ao leitor e fiel, cabe, portanto, a tarefa de examinar criticamente e sem medo o conteúdo da sua crença, evitando as malhas sutis que o arrastam aos extremos. Sempre perigosos. Para tanto, sugerimos a mesma postura de Foucault que, segundo uma de suas alunas, “buscava aprender sempre e cada vez mais para encontrar, no final da ascese, a flexibilidade, no final do esforço, a sutileza, no final do labor, a facilidade, e no final da gravidade, a graça.” (KRIEGEL apud GUILLEBAUD, 2007, p. 103). Graça, vale acrescentar, pela qual seremos salvos, mediante a fé. (Cf. Ef 2, 8).

REFERÊNCIAS

- ANCONA, Giovanni. *Escatologia Cristã*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2013.
- BARTH, K. *Carta aos Romanos*. Trad. Koller Anders. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.
- BIBLIA TEB (Tradução Ecumênica Brasileira), São Paulo: Loyola, 1994.
- BINGEMER, Maria Clara. *Jesus Cristo: servo de Deus e messias glorioso*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- BOFF, L. *Novas fronteiras da Igreja: o futuro de um povo a caminho*. Campinas: Versus, 2004.
- CASTILHO, Willian Cesar. *Sofrimento Psíquico dos Presbíteros: dor institucional*. São Paulo: Vozes, 2012.
- CODINA, Victor, “*No extingáis el Espíritu*”(1 Ts 5,19): una iniciación a la Pneumatología. Santander: Sal Terrae, 2008.
- _____. Elementos para una antropología pneumática. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, v.28, n.84, p. 299-321, sept./dic. 2011.
- CONCÍLIO VATICANO I. Dei Filius. In: DENZINGER, H. *Compêndio de símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2013. p. 643-652.
- CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Vaticano II: 1962-1965. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 25, Belo Horizonte, 2012. *Mobilidade Religiosa: linguagens, juventude, política*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- DE MASI, Domenico. *O futuro chegou: modelos de vida para uma sociedade desorientada*. Trad. Marcelo Costa Sievers. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.
- DICIONÁRIO CRÍTICO DE TEOLOGIA, São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.
- DOBRORUKA, Vicente. *História e Milenarismo: Ensaio sobre tempo, história e milênio*. Brasília: UNB, 2004.
- GEFFRÉ, Claude, O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade. In: SUSIN, Luis Carlos (org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUILLEBAUD, J.C. *A tirania do prazer*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1999.

_____. *A reinvenção do mundo: um adeus ao século XX*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2003.

_____. *A força da convicção: em que podemos crer*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *O princípio de humanidade*. São Paulo: Idéias & Letras, 2008.

_____. *Une autre vie est possible*. Paris: L'Iconoclaste, 2012.

_____. *Le deuxième déluge: face aux médias*. Paris: Desclee De Brouwer, 2012.

_____. A vertigem da inocência. In: OLIVEIRA, P.A.R.; DE MORI, G. (Org.). *Mobilidade religiosa: linguagens, juventude, política*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: SOTER, 2012. p. 99-117.

HAIGHT, Roger. *Dinâmica da Teologia*. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/noticiascenso?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao>>. Acesso em: 09 set. 2014.

LASCH, Christopher. *O único e verdadeiro céu: o progresso e seus críticos*, Nova York: W. Norton & Company, 1991.

LENZENWEGER, Josef et al. *História da Igreja Católica*. Trad. Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2006.

LIBANIO, J.B, *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Em busca de lucidez: o fiel da balança*. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Crer num mundo de crenças e pouca libertação*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MOLTMANN, J. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. Trad. Helmuth Alfredo Simon. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MORIN, Edgar; VIVERET, Patrick, *Como viver em tempo de crise*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

_____. *Ciência com consciência*. 8.ed. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

NARVAES, P. Microclima. In: *Dicionário ilustrado de meio ambiente*. São Caetano do Sul: Yendis, 2001.

O'MALLEY, J. W., *Historia de los papas: desde Pedro hasta hoy*. Trad. Milagros Amado Mier. Santander: Sal Terrae, 2011.

RATIZINGER, Joseph. *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris: Mame, 1969.

SEGUNDO, J. L. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré: fé e ideologia (I)*. Trad. Benno Brod. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. Trad. Magda Furtado de Queiroz. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 1997.

SIM, Stuart. *Impérios da crença: por que precisamos de mais ceticismo e dúvida no século XX?*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2010.

SOBRINO, Jon. *La fe en Jesucristo: ensayo desde las victimas*. San Salvador: UCA, 1999.

TOMITA, L. E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. (Orgs.). *Pluralismo e Libertação: por uma Teologia Latino-Americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola, 2005.

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

WEIL, Simone. *A gravidade e a graça*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.