

REVISTA BATISTA PIONEIRA

BÍBLIA ▪ TEOLOGIA ▪ PRÁTICA

ONLINE ISSN 2316-686X - IMPRESSO ISSN 2316-462X

Vol. 6 ▪ n. 1 ▪ Junho | 2017

A MISSÃO CRISTÃ FRENTE AOS DESAFIOS DA PÓS-MODERNIDADE

The christian mission facing the post-modernity challenges

Me. Cleber Diniz Torres¹

RESUMO

Este trabalho traz as contribuições do filósofo italiano Gianni Vattimo. Sua análise do contexto contemporâneo conclui que vivemos na pós-modernidade, marcada, entre outras características, pelo pluralismo. Esse novo momento gera desafios para a vivência da religião, que, para ele, precisa redescobrir o significado de *kenosis* para, a partir dele proporcionar uma revitalização da religião. Aponta também algumas contribuições do teólogo jesuíta francês, Joseph Moingt, que reinterpreta a noção de *kenosis* como postura sustentadora da missão cristã num mundo marcado pelo pluralismo.

Palavras-Chave: Pós-modernidade. Pluralismo. Kenosis. Missão cristã.

¹Pastor na Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, professor no Seminário Teológico Batista de Nova Iguaçu-RJ, e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. prof.cleber@gmail.com

ABSTRACT

This work brings contributions from the Italian philosopher Gianni Vattimo. His analysis about the contemporaneous context concludes that we live in post-modernity, marked by the pluralism characteristics. This new moment generates challenges for religious experience, that, for him it needs to rediscover the meaning of *kenosis*, so from that revitalize the religion. It also shows the contribution from the Jesuit French theologian, Joseph Moingt, who reinterprets the notion of *kenosis* as a support posture of the Christian mission in a world marked by pluralism.

Key words: Post-modernity. Plurarism. Kenosis. Christian mission.

1. A *KENOSIS*² COMO ATITUDE DE VIVÊNCIA DA VIRTUDE DO AMOR NAS RELAÇÕES HUMANAS

1.1 TESES VATTIMIANAS SOBRE A PÓS-MODERNIDADE

É fato conhecido que não há consenso no que diz respeito à pós-modernidade.³ No pensamento contemporâneo podem ser encontrados diversos teóricos prós e outros tantos contra a noção de pós-modernidade. Entretanto, parece coerente afirmar que as transformações presenciadas entre nós não constituem uma sociedade como as anteriormente narradas e, portanto, precisam de uma nova interpretação.

Vattimo, filósofo italiano, defende essa nova interpretação do nosso tempo apresentando um parecer que pode ser útil principalmente à teologia no seu desafio de orientar a vida e à missão da igreja, respondendo adequadamente aos desafios contemporâneos.

A grande questão que se coloca na teoria da pós-modernidade, no que

²Originalmente, este termo grego é traduzido por esvaziamento; aqui seguiremos a perspectiva de Vattimo que a compreende como enfraquecimento.

³Em seu artigo “*Deus e Crenças Religiosas no Discurso Filosófico Pós-Moderno. Linguagem e Religião*” Queiroz apresenta uma pequena lista de pensadores e seus motivos para ser considerar o momento contemporâneo como pós-modernidade ou não. Dos autores por ele elencados destaque Jürgen Habermas e Antoni Giddens, que não consideram o momento histórico como pós-modernidade, e Jean François Lyotard, Frederic Jameson, Perry Anderson e o próprio Gianni Vattimo que entendem nosso tempo como pós-modernidade. É importante ressaltar que além destes que, analisando a sociedade contemporânea a chama de pós-moderna, há ainda aqueles que a nomearam com outras expressões. Por exemplo, Zigmunt Bauman chama o momento atual de “Modernidade Líquida” e Gilles Lipovetsky, o considera como hipermodernidade.

se refere a Vattimo em particular, e à terminologia, é o uso do conceito de *demolição* de valores absolutos, fazendo-se a sua relativização. Scopinho esclarece:

A reflexão filosófica pós-moderna propõe uma verdadeira *destruição* dos conceitos presentes na concepção metafísica e científica modernas. (...) A *destruição* dos paradigmas modernos se concretiza de maneira efetiva no contexto pós-moderno, com a criação de novos conceitos e diferentes interpretações.⁴ A proposta de G. Vattimo está inserida num movimento filosófico que tem como inspiração a emancipação da arte, principalmente da literatura e da poesia, em detrimento do *logos* colocado como fundamento e reflexão última do ser.⁵

É importante lembrar que, para a superação de muitos conflitos na sociedade contemporânea, faz-se necessária a demolição de muitos dos fundamentos absolutos que colocam o 'eu' como ser superior, possibilitando, assim, o diálogo com a alteridade. Vejamos Scopinho:

A proposta filosófica pós-moderna, e particularmente do pensamento de G. Vattimo, é interpretar a história, o ser e a linguagem presentes nas diferentes culturas, respeitando a diversidade encontrada em cada uma delas. Para a concepção filosófica pós-moderna, não existe uma verdade como fundamento último de compreensão da realidade. Tudo pode ser colocado como se fosse um *jogo* de interpretações, dentro de um contexto de *finitude* e fraqueza das estruturas.⁶

Seguindo as orientações de Vattimo, podemos considerar que a pós-modernidade pode ser compreendida, não só como a superação de um período que deve ficar para trás e que continua apenas na memória, mas também como a superação de determinados valores que deixam de influenciar a sociedade, e conseqüentemente o ser humano. Sendo assim,

O que *Humano, demasiado humano*, em suas linhas finais, chama de uma 'filosofia da manhã' é justamente, o pensamento não mais orientado com base na origem ou no fundamento, mas na proximidade. Esse pensamento da proximidade também poderia ser definido como um

⁴SCOPINHO, Sávio C. D. **Filosofia e Sociedade Pós-Moderna**. Crítica filosófica de G. Vattimo ao Pensamento Moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 104.

⁵SCOPINHO, 2004, p. 105.

⁶SCOPINHO, 2004, p. 106-107.

pensamento do erro; ou, melhor ainda, da ‘errância’, para ressaltar que não se trata de pensar o não-verdadeiro, mas de encarar o devir das construções ‘falsas’ da metafísica, da moral, da religião, da arte – todo esse tecido de erronias que constituem a riqueza ou, mais simplesmente, o *ser da realidade*. (...) De fato, não se trata de desmascarar e dissipar os erros, mas vê-los como a própria fonte de riqueza que nos constitui e que dá interesse, cor, *ser*, ao mundo.⁷

Assim sendo, os erros constituem possibilidades alternativas além da única possibilidade, supostamente verdadeira. Para terminar esta seção, na qual foram pontuadas algumas das teses de Vattimo sobre a pós-modernidade, cite-se mais uma vez o filósofo italiano, que expõe sua compreensão das características da pós-modernidade:

... indicarei aqui em forma provisória três características do pensamento da pós-modernidade: (a) um pensamento de fruição. (...) A re-memoração, ou, antes, a fruição (o reviver), também entendida em seu sentido ‘estético’, das formas espirituais do passado não tem a função de preparar alguma outra coisa, mas tem um efeito emancipador em si mesma. (...) (b) um pensamento de contaminação. Na aproximação proposta entra a filosofia da manhã de Nietzsche e o *Andenken*⁸ heideggeriano há, cumpre reconhecê-lo, uma *Verwindung*⁹, uma retomada-distorção que se exerce sobre o próprio Heidegger. Ela consiste na preferência que é dada aqui ao lado mais hermenêutico, ou antes, niilista, do pensamento heideggeriano.¹⁰ (c) um pensamento do *Ge-Stell*.¹¹ Já Nietzsche ligara a experiência da morte de Deus – isto é, da superfluidade explícita de todo fundamento – à nova situação de relativa segurança que a existência individual e social adquiriu em virtude da organização social e do desenvolvimento técnico. Em Heidegger, sua conexão análoga é representada pela noção de *Ge-Stell* e por sua ambiguidade. É precisamente a essa ambiguidade que se refere *Verwindung*. (...) em outras palavras, tratar-

⁷VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna.

São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 176.

⁸Memória, pensar em.

⁹Superação em si; distorção.

¹⁰VATTIMO, 2002, p. 184-185.

¹¹Aparelhamento; aquilo que sustenta.

se-á de descobrir e de preparar a manifestação das chances ultra e pós-metafísicas da tecnologia planetária. Essa *Verwindung* também será feita, obviamente, reconstituindo-se a continuidade entre tecnologia e tradição passada no ocidente, no sentido indicado pela tese heideggeriana da técnica como continuação e consumação da metafísica ocidental.¹²

1.2 SECULARIZAÇÃO E *KENOSIS* COMO POSSIBILIDADES PARA O RETORNO DA RELIGIÃO

Antes de qualquer outra coisa, destaque-se aqui que,

... se é verdade que a religião hoje se nos apresenta de novo como uma exigência profunda e filosoficamente plausível, isso deve-se também e sobretudo a uma dissolução geral das certezas racionais cuja experiência é feita pelo sujeito moderno; é justamente por tal razão que o sentimento de falta e o caráter ‘inexplicável’ do mal são elementos tão cruciais e tão decisivos.¹³

A mentalidade moderna iluminista quis colocar tudo debaixo de sua capacidade de comprovação cientificista, pensando em dar respostas sobre tudo (inclusive a religião), e acabou vítima de si mesma, ao perceber que nem tudo é passível de tal análise. Acabou por demolir-se a si mesma.

Recorde-se aqui que, como propõe Vattimo, “A verdade é que com o <fim da metafísica>, ou, em todo o caso, a sua crise, trouxe também consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado a religião: o cientificismo positivista, o historicismo hegeliano e depois marxista”.¹⁴

Depois de se observar um pouco do pensamento da Vattimo, apresentando algumas de suas teses sobre o pensamento pós-moderno, passamos agora a expor aquilo que ele apresenta como ‘retorno da religião’.

... o retorno da religião na nossa experiência não é um dado acidental que deveria ser posto de lado para nos concentrarmos simplesmente nos conteúdos que assim eis de regresso. Podemos, em contrapartida, suspeitar

¹² VATTIMO, 2002, p. 188-198.

¹³ VATTIMO, Gianni. O rasto do Rasto. In: VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques. *et alli*. A religião. Seminário de Capri dirigido por Jacques Derrida e Gianni Vattimo. Lisboa: Relógio D’água, 1997, p. 105.

¹⁴ VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio D’água, 1998, p. 17.

legitimamente de que o regresso é um aspecto (ou o aspecto) essencial da experiência religiosa.¹⁵ No regresso à religião, a consciência comum tende a adotar uma atitude reativa. Por outras palavras, tende a desenvolver-se como uma busca nostálgica de um fundamento último e inabalável. (...) mas, nos termos do projeto de superação da metafísica como rememoração e escuta da história do ser, uma tal oposição – no fundo platônica – da filosofia à consciência comum não se afigura pensável.¹⁶

Esta é uma situação muito interessante, levando-se em conta que na modernidade dizia-se, com toda a força, que a razão iluminada superaria a religião. Entretanto, a religião revigora-se a cada dia. E mais, ela retorna cada vez mais metafísica, cada vez mais no sentido forte e não no sentido fraco, como pensa Vattimo. Não se poderia considerar como religiosidade fraca apenas a religiosidade secularizada europeia?

O que se pode entender a respeito do retorno da religião? À luz das ideias vattimianas, pode-se entender que o retorno da religião é uma nova (ou velha) forma de vivência do cristianismo, já que boa parte das críticas que este sofre decorre do seu afastamento daquilo que foi fundamento de seu jeito e razão de ser.

Vattimo levanta a discussão sobre a relevância da religião em tempos pós-modernos. Embora não se possa negar que grande parte das expressões religiosas que observamos, ainda sejam manifestações construídas sobre os fundamentos metafísicos da modernidade, Vattimo propõe um cristianismo secularizado, criativo, como uma oportunidade de se viver ‘um cristianismo não religioso’.

Secularização como facto positivo significa que a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e dos preceitos, não deve ser entendida como um decréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena da sua verdade que é, recordemo-nos, a *kenosis*, o rebaixamento de Deus, o desmentir dos traços <<naturais>> da divindade.¹⁷ Ora, secularização significa exatamente, e antes de mais,

¹⁵VATTIMO, 1997, p. 96.

¹⁶VATTIMO, 1997, p. 100-101.

¹⁷VATTIMO, 1998, p. 39.

relação de providência de um núcleo sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece activo mesmo na versão <<decaída>>, distorcida, reduzida a termos puramente mundanos, etc.¹⁸ O termo secularização continua a ser, todavia, central, na minha opinião, porque sublinha o significado religioso de todo o processo. É isto que entendo quando digo que a ontologia débil é uma transcrição da mensagem cristã.¹⁹

O que significa religião no sentido ‘fraco’, ‘débil’? Observando a proposta de secularização dada por Vattimo nestas linhas, vemos que ela traz consigo a relativização do cristianismo, que deveria abandonar seu *status* de verdade absoluta e de religião superior, para ser um cristianismo distorcido, decaído e possível na pós-modernidade. Esta citação já apresenta o que será aprofundado por Vattimo a seguir, no que diz respeito à fragmentação de Deus na *kenosis*, o que proporciona a oportunidade de relativizar o cristianismo a partir desta proposta vattimiana.

Vejamos:

A encarnação, isto é, o rebaixamento de Deus ao nível do homem, aquilo que o Novo Testamento chama de *kenosis* de Deus, deverá ser interpretada como um sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação para o debilitamento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana.²⁰ Descobrir o nexos entre história da revelação cristã e história do nihilismo quer dizer também, nem mais nem menos, confirmar a validade do discurso heideggeriano sobre a metafísica e o seu fim.²¹ ... a herança cristã que regressa no pensamento débil é também e sobretudo herança do preceito cristão da caridade e da sua recusa à violência.²² ... o único grande paradoxo e escândalo da revelação cristã é, precisamente, a encarnação de Deus, a *kenosis*, isto é, a exclusão de todos aqueles aspectos transcendentos, incompreensíveis, misteriosos e, creio, também bizarros que, pelo contrário, comovem tanto os teóricos do salto na fé, em nome do qual é fácil dar lugar ao autoritarismo da igreja e de

¹⁸ VATTIMO, 1998, p. 9.

¹⁹ VATTIMO, 1998, p. 34.

²⁰ VATTIMO, 1998, p. 30.

²¹ VATTIMO, 1998, p. 31.

²² VATTIMO, 1998, p. 36.

muitas das suas posições dogmáticas e morais ligadas à absolutização de doutrinas e situações historicamente contingentes e quase de facto separadas.²³

Na interpretação de Vattimo, se é bem compreendido aqui, a *kenosis* funcionaria como agente demolidor do cristianismo que está estabelecido sobre os fundamentos da metafísica ocidental, possibilitando-o a existência em tempos pós-modernos. Entretanto, é justamente sobre esse fundamento que se ergue a grande maioria da religiosidade cristã contemporânea. Onde está a demolição do cristianismo, senão nas teses, por enquanto?

Pensando as proposições vattimianas quanto ao retorno da experiência religiosa, ele próprio pergunta: esse evento acontece? E ele mesmo nos dá os indicativos para responder a essa pergunta, falando da experiência existencial de cada indivíduo em relação com a morte.²⁴ Independente da doutrina oficial, cada pessoa pensa existencialmente a morte por um prisma diferente. Talvez em Vattimo isso possa caracterizar um aspecto do retorno da religião.

Nota-se que outro fator colabora para o retorno da experiência religiosa, qual seja, o fato de a racionalidade metafísica do pensamento ocidental não dar conta das respostas que as pessoas desejam ter nos nossos dias, principalmente no que concerne a bioética, manipulação genética, questões ecológicas que permanecem sem respostas coerentes da racionalidade, além de uma questão muito forte que diz respeito ao sofrimento humano, que ninguém, nem mesmo a religião dá conta de explicar.

2. JOSEPH MOINGT: A *KENOSIS* COMO SUSTENTÁCULO DA MISSÃO CRISTÃ NUM MUNDO PLURAL

Diante da importante, mas limitada, constatação de Vattimo a respeito das possibilidades de retorno da religião, vejamos algumas contribuições significativas apresentadas por Joseph Moingt, para que especialmente o cristianismo retorne ao seu lugar de relevância diante do quadro contextual apresentado pelo filósofo. Para tanto, tomaremos por base seu capítulo “*A voz que grita no deserto. A nova missão*”, em seu livro **Deus que vem ao homem: da aparição ao nascimento de Deus**, vol. 2 – Nascimento.

O teólogo francês propõe a missão evangélica da Igreja a partir da

²³ VATTIMO, 1998, p. 48.

²⁴ Ver detalhes em VATTIMO, 1998, p. 10.

perspectiva do Reino de Deus, compreendendo que a postura da Igreja é ser sinal do Reino de Deus neste mundo. Tal postura se inicia com a repercussão do seu propósito fundamental como proclamadora do Cristo.

É finalmente na via evangélica da *humanização do homem* à imagem da humanidade do Deus encarnado que a fé nos convida a colocar nossa esperança da salvação desse mundo, do mundo secularizado primeiramente, do mundo das religiões em seguida, uma salvação com a qual a Igreja coopera ativamente, por sua pregação evangélica, pelo estilo de vida de suas comunidades e também por seu culto de ação de graças e de adoração em <espírito e em verdade>.²⁵

Moingt aponta, como uma alternativa para a missão da Igreja, a teologia das religiões. Esta referência não quer dizer que se aceite esta teologia sem que se levantem as críticas necessárias e sejam apontados os prós e os contras dessa tomada de posição. Ele toma por base o pensamento de Jacques Dupuis, um dos pioneiros na elaboração de uma “*teologia cristã das religiões*”, tendo como objetivo a busca pela integração da pluralidade das tradições religiosas ao plano de Deus para a humanidade.

A partir deste novo paradigma proposto por Moingt, pode-se apontar para uma teologia do diálogo inter-religioso, rompendo com a “legislação” exclusivista da salvação, com o objetivo de explicar não simplesmente que não cristãos podem ser salvos apesar de sua pertença religiosa, como parte de um processo de vivência do reconhecimento e da kenosis. Contudo, há de se enfrentar uma dificuldade: “A dificuldade será sustentar que a revelação e a salvação são recebidas *também por causa e apesar disso* do Deus que fala na Bíblia e por Jesus Cristo e em união com sua Igreja...”²⁶ Tal postura só pode acontecer sob a prática de um amor marcado pela kenosis da Igreja.

Ele não está baseado em ideias soltas ou em autores independentes, mas vai buscar seus alicerces no Concílio Vaticano II. Este concílio procurou tratar as religiões com respeito e amizade; procurou reconhecer nelas germes do bem; declarou que as religiões podem obter a salvação no estado em que se encontram; no documento conciliar *Nostra aetate* – identifica a missão como

²⁵ MOINGT, Joseph. **Deus que vem ao homem. Da aparição ao nascimento de Deus.** Volume II – Nascimento. São Paulo: Loyola, 2012. Ver capítulo V: *A voz que grita no deserto. A nova missão* (p. 371-480), p. 374.

²⁶ MOINGT, 2012, p. 376.

o anúncio de Jesus Cristo no sentido estrito, embora admitindo que o primeiro termo, no sentido amplo, e ‘em um contexto de pluralismo religioso’, inclui o diálogo e todas as relações com pessoas e comunidades de diversas crenças (ver p. 386). Também baseia-se no pensamento de Jacques Dupuis: ele se vê intransigente com relação ao princípio do único mediador, Jesus Cristo; abre uma via em direção à teologia do pluralismo religioso e vai procurar ultrapassar ou a conciliar a oposição entre unidade e pluralidade; a chave é uma cristologia trinitária; ‘coexistência da revelação’ ao ‘oferecimento da salvação’ (ver p. 389); encontro dos seres humanos com a graça; participação das pessoas de outras religiões na realidade do Reino:

A teologia do pluralismo conduz, enfim, a uma prática do diálogo intra-religioso, ao qual não se reduz a missão evangélica (como para Knitter), diálogo combinado com uma prática de libertação humana (A. Pieris), na qual o anúncio encontrará seu lugar não como elemento distinto e obrigatório, mas se inserindo em um testemunho de fé recíproco e complementar.²⁷

O pluralismo, embora demonstre um forte indício da kenosis da Igreja, apresenta-se como um caminho árduo com muitos obstáculos a serem transpostos, dentre os quais se destaca o exclusivismo presente no cristianismo.

O diálogo inter-religioso é o espaço em que cada participante é chamado a apreciar os valores e os elementos de verdade das outras tradições: caso se trate de apenas estabelecer comparações entre crenças intelectuais ou práticas cúlitas é relativamente fácil se colocar de acordo sobre as similitudes e dessemelhanças; mas se trata da experiência do divino que está no fundamento do ato ou da virtude da religião, como julgar a autenticidade daquela que caracteriza uma tradição à qual não se pertence, sobre quais critérios basear esse reconhecimento.²⁸

Neste ponto do debate, Moingt está preocupado com determinados argumentos a respeito do pluralismo religioso, pois, além das grandes e das pequenas religiões presentes no mundo nesta época, a Igreja precisa aprender a lidar como as “massas descrentes”, os que “não pertencem a religião alguma” e com aqueles que só praticam determinados ritos religiosos ocasionalmente

²⁷ MOINGT, 2012, p. 390-391.

²⁸ MOINGT, 2012, p. 393-394.

e sem convicção de fé, ou, como diz o autor, “fenômeno da incredulidade” e “indiferença religiosa”.

O autor destaca a questão das diferenças de perspectiva entre o ocidente e o oriente no que tange à secularização (saída da religião) e esse processo de abandono da religião, demonstrando que esse problema não está restrito à dimensão regional, mas que, em níveis diferentes, ambos os blocos regionais de referência têm sofrido o mesmo problema. Ele vai explicar esse movimento de descrença a partir dos alertas apresentados por Paul Tillich, e como essa descrença estende-se para além do cristianismo; baseado nesse teólogo, Moingt propõe a recordação dos argumentos que dizem respeito à religião, considerando-a como aquilo que nos toca de forma última, e como aquilo que dá sentido à vida, para levantar o valor das outras religiões como quase religiões e não como pseudo-religiões, procurando demonstrar que essas perspectivas religiosas possuem “uma semelhança afetiva, não buscada e que encontra seu fundamento em caracteres comuns”.²⁹ A esse sentimento de sentido atribuído à vida segue-se “o desejo de estar livre das cadeias do autoritarismo, a paixão pela justiça, o ideal de honestidade científica, o esforço na direção de um melhor desenvolvimento da humanidade e a esperança na melhora progressiva da sociedade”.³⁰

O autor ainda menciona o fato de que há que se levar a sério as **quase religiões** por causa de duas questões básicas: 1. Existem aquelas que é preciso combater com as armas da verdade, porque elas são fonte, umas de violências, outras de mórbidas fascinações; 2. Porém, também há aquelas que convidam a uma fraterna solicitude, porque se expressa nelas uma necessidade de autêntica religiosidade que instituições religiosas muito fechadas não souberam satisfazer. Ele indica um cristianismo fraturado e pulverizado; um cristianismo quase religião.

Sem paradoxo, a teologia do pluralismo religioso tende a esclarecer o olhar que possui o teólogo ocidental sobre esse mundo saído da religião: da mesma maneira que o Logos espalhou suas sementes na civilização pagã da antiguidade e as espalha ainda nas religiões do mundo, assim também a civilização ocidental está repleta de grãos que o Evangelho nela semeou e que **não se encontra**

²⁹ MOINGT, 2012, p. 409.

³⁰ MOINGT, 2012, p. 409.

mais nela em estado de veredas reveladas, mas de aspirações ilimitadas e de obrigações incontroláveis; e do mesmo modo que as ‘grandes religiões’ lançam ao cristianismo um desafio e um apelo dos quais não pode se desvencilhar, uma vez que elas se mostram impenetráveis a suas solicitações, da mesma maneira o pensamento laicizado, construído por um esforço de emancipação multissecular, se vê irreduzível à religião cristã ao mesmo tempo em que ela se mostra em convivência, mas também em rivalidade com o pensamento evangélico.³¹

Moingt pontua a necessidade de a Igreja recuperar a perspectiva da missão dos apóstolos, numa tentativa de despi-la de todos os acessórios que se acumularam ao seu redor, desviando o foco do Reino de Deus e da humanização do ser humano para a Igreja e para o ingresso nesta instituição. O autor contrasta a pregação do ingresso na igreja com o anúncio da salvação, demonstrando um deslocamento que precisa ser corrigido. Em outras palavras, a mensagem que a Igreja recebe dos apóstolos é anterior ao surgimento da ‘religião’ cristã.

Essa é a experiência missionária de hoje que obriga a reinterpretar radicalmente em sua fonte a missão dos apóstolos depois de vinte séculos de tradição. O que está em questão não é o lugar da Igreja na salvação universal, nem sua existência como instituição social, nem a legitimidade de sua função religiosa, mas ***a redução da salvação ao fato religioso***, cristão ou outro.³²

Tal empreendimento – recuperar a missão primordial da Igreja – passa pelo retorno a uma compreensão mais apurada em relação ao ‘Reino’, para comunicá-lo de forma concreta a este tempo ‘árido’. O Reino configura-se como uma ‘semente jogada na terra’; é ‘invisível’, mas aflora na visibilidade da história; ‘o Reino de Deus é Deus em seu reino’; ‘é uma realidade de graça’.

...Jesus também o esperava na realidade e na temporalidade deste mundo onde sua palavra o convocava, o chamava a vir desde a fundação dos tempos quando o Verbo e o Espírito trabalhavam para inseri-lo na ***carne do mundo***, e lhe dava a missão de se integrar agora à história que ele tinha decidido fazer com os homens e que ele queria lhes remeter a fim de que eles continuassem

³¹ MOINGT, 2012, p. 422. (Grifo nosso)

³² MOINGT, 2012, p. 424. (Grifo nosso)

após ele.³³

Com esta revisão de postura, o autor quer demonstrar que a missão da Igreja é suscitar a fé no Reino, fé numa realização começada, mas não completada, um Reino que não está circunscrito às dimensões da religião que o anuncia, um Reino que prioriza a humanização do ser humano, tendo como alvo sua plenificação. “Numerosas parábolas o mostram (Jesus) preocupado com a relação com o outro, pronto a denunciar as injustiças e as violências, e igualmente a indiferença diante das misérias e dos sofrimentos dos outros que nos abtemos totalmente de amenizar”.³⁴

Moingt afirma que o Reino tem sua fonte do amor, a “regra de ouro”, e que esta mesma fonte torna-se também o parâmetro para conduzir a ele. Ele aponta para o ensino das bem-aventuranças, que aponta para o privilégio das ‘vítimas’ e daqueles que, por amor, se constituem em ‘defensores das vítimas’. Parece uma proposição para demonstração o amor-ágape. Para ele, o sofrimento de uns e o altruísmo de outros

...são as únicas motivações que ele dá para a intervenção de Deus; e essa intervenção não é diferida para uma vida futura, nem reduzida a uma promessa de compensação material nessa vida, ela consiste na segurança de que o Reino de Deus assume as vítimas e seus defensores desde agora e por toda a eternidade.³⁵

A partir desse argumento, o autor propõe que a “encarnação” é o elemento primordial para libertar o Reino das “vias traçadas pela religião”. Se amar é o gesto que apresenta o Reino, ele também é a dimensão que reconfigura a missão da Igreja, restaurando as coisas aos seus devidos lugares, o Reino como essencial e a Igreja como seu traço, e não seu lugar³⁶.

Podemos desde então compreender que lhe é necessário ser religião para existir como instituição portadora do Evangelho de Cristo, mas que a religião não é sua essência; ela não lhe é estranha: a Igreja é a religião do Evangelho, ela traz a marca disso em tudo aquilo que a constitui em sua realidade simbólica; mas ela tem somente por essência seu ato de nascimento que é sua ordem de missão, ir anunciar o Evangelho ao mundo: sua

³³ MOINGT, 2012, p. 427. (Grifo nosso)

³⁴ MOINGT, 2012, p. 429.

³⁵ MOINGT, 2012, p. 431.

³⁶ MOINGT, 2012, p. 426.

identidade é ser eco da Boa-Nova anunciada por Jesus, anúncio do Reino.³⁷

Assim sendo, Moingt propõe alguns indicativos a serem observados pela Igreja para que seu real lugar como anunciadora do Evangelho, bem como sua verdadeira importância, sejam corrigidos e respeitados. Para ele, a Igreja precisa voltar a ser “via” de espiritualidade; ela precisa apontar para o advento de um “humanismo novo”; precisa redescobrir-se a partir do anúncio sob sua responsabilidade e não de sua forma adquirida ao longo da história; sua missão começa por uma conversão dela mesma para que possa comunicar-se efetivamente com o mundo à sua volta.³⁸

Desta correção de postura que a Igreja deve buscar, emerge a necessidade de dialogar com outras religiões, que anteriormente eram apenas alvos de seu proselitismo. Ela também deve buscar restaurar sua comunicação com o mundo irreligioso, pois essa é a característica mais marcante do nosso tempo, a “saída da religião”.

A Igreja, ao longo da história, equivocadamente reduz sua proclamação, o Evangelho, aos sinais que ela fixou para demonstrar tal anúncio. Segundo Moingt, a ampliação da consciência cristã deve-se ao diálogo com as teologias contemporâneas da religião. “... a salvação é realizada na própria **carne da humanidade**...”; “As religiões que tinham monopolizado a tarefa da salvação ou que a exerciam a título de pedagogos (Gl 3.24) são destituídas, e a salvação, ao escapar das empreitadas das obras da lei, só pode ser recebida na gratuidade do gesto fraternal pelo qual cada um se liga, se entrega aos outros”.³⁹

Praticar aquilo que Jesus ensinava com a convicção de que esse ensinamento engaja na salvação da humanidade, mesmo que se conheça apenas uma parte ínfima disso, mesmo que se ignore o nome de Jesus, isso já é crer nele; aprender dele a dizer ‘nós’, a sacrificar o ‘eu’ pelo ‘nós’, em qualquer nível que se faça, já é obedecer aos seus mandamentos.⁴⁰

Trazendo para a discussão as orientações do Concílio Vaticano II, Moingt completa a perspectiva da proclamação da Igreja neste tempo, indicando que ela precisa mudar seu olhar sobre o mundo, mudar sua linguagem para se

³⁷ MOINGT, 2012, p. 434.

³⁸ Ver MOINGT, 2012, p. 436-437.

³⁹ MOINGT, 2012, p. 443

⁴⁰ MOINGT, 2012, p. 446.

fazer compreensível, e mudar de atitude para com o mundo. “A Igreja deve reconhecer a legitimidade e a irreversibilidade dessa emancipação, com a qual ela errou ao querer travá-la e da qual pagou o preço, no lugar de aí denunciar uma rejeição formal de Deus: essa mudança de olhar é a primeira condição de um novo tipo de relação com o mundo”.⁴¹

Essa tarefa não é uma questão simples, nem fácil de realizar, pois exige da Igreja o reconhecimento de que

O ponto decisivo e o mais litigioso é a mudança de *natureza* do discurso missionário, que terá por objeto imediato uma ética de humanização no lugar da conversão a Deus, não por esquecimento da ligação do homem com Deus, nem simplesmente a título de etapa previa, mas sim no pensamento de que a salvação do homem acontece prioritariamente nesse plano.⁴²

E:

Em resumo, uma Igreja missionária buscará humanizar a si mesma a fim de melhor servir à humanidade, constituir-se como ‘família de Deus’, não à parte das outras famílias da terra, mas entrelaçada com elas, conforme Deus deseja reuni-las todas em seu Reino. Essa é a perspectiva verdadeiramente que uma Igreja missionária deverá se dar e que ela se dará pela implicação de todo o povo cristão nas tarefas de construção da cidade terrestre, povo tornado inteiramente missionário, tendo saído de seu estado de minoria e de seu confinamento no religioso.⁴³

Moingt vai afirmar as dimensões universais do anúncio do Evangelho que está sob a responsabilidade da Igreja. A partir do pensamento desenvolvido pela Igreja no Concílio Vaticano II, ele reconhecerá que nas religiões não cristãs estão presentes verdades, valores salvíficos, apontando para a graça de Deus que deseja salvar todos os homens. “O cristianismo tinha dessa maneira engendrado uma nova civilização, o humanismo, que acabou por questionar a religião cristã em nome do Evangelho e depois se desligar dela e finalmente rejeitá-la”.⁴⁴

No entanto, o autor expõe que há elemento significativo presente no desenvolvimento da modernidade e no seu questionamento do cristianismo

⁴¹ MOINGT, 2012, p. 452.

⁴² MOINGT, 2012, p. 453.

⁴³ MOINGT, 2012, p. 458.

⁴⁴ MOINGT, 2012, p. 462.

que se apresenta a partir de duas perspectivas: na primeira, a Igreja se dirige ao mundo secularizado e/ou pessoas de outras religiões, procurando valorizar elementos da “verdade” presentes nela; na segunda, a Igreja procura por valores evangélicos conservados no humanismo secularizado. “A compreensão da salvação cristã decorre necessariamente do conceito cristão de Deus” [revelado na trindade].⁴⁵

... o chamado à fé não se une ao anúncio evangélico e condição extrínseca e previa à salvação, uma vez que a fé é ela mesma dom de Deus. Nós conhecemos a regra suprema da salvação por Jesus, é o princípio da vida trinitária: ‘que todos sejam um como nós somos um’; é também o sentido do destino histórico do homem, da humanização, o chamado a inserir o ‘eu’ em um ‘nós’ ‘semelhante’ àquele que une os Três em Um único.⁴⁶

Em resumo, tornar-se cristão não é marcar sua preferência sobre pontos específicos de religião, de tal maneira que aquela que foi abandonada poderia se sentir menosprezada, é fazer uma escolha pela humanidade que engaja qualquer pessoa e a vida como um todo, é decidir seu destino em função do sentido dado à existência, de uma visão global do ser-no-mundo, de um apelo recebido de Deus no fundo da consciência; eis porque a conversão deve permanecer no plano da livre subjetividade e não ser transferida para o litígio das relações entre instituições religiosas.⁴⁷

Eis por que o diálogo inter-religioso, ordenado a tarefas de humanização, sem assumir a forma de um chamado à conversão nem de um ensinamento nem de um debate doutrinal, constitui, contudo, um verdadeiro anúncio do Evangelho, graças ao qual se desvela, um no outro, o verdadeiro sentido do homem, e o da relação do homem com Deus, e finalmente o do próprio Deus. Eis também por que esse diálogo, profundamente fraterno como deve ser, não pode ser simplesmente ‘intrarreligioso’, como se bastasse invocar o nome de Deus para participar da mesma revelação, invocá-lo junto para se convencer de pertencer a uma mesma religião, e reunir os crentes de todos os lugares para fazer advir a paz entre os homens.⁴⁸

⁴⁵ MOINGT, 2012, p. 463.

⁴⁶ MOINGT, 2012, p. 464.

⁴⁷ MOINGT, 2012, p. 467.

⁴⁸ MOINGT, 2012, p. 469-470.

Diante dessas tarefas e dos alvos aos quais se dirige, Moingt lembra que não só as grandes religiões possuem importância para o diálogo, mas também as pequenas religiões, “quase religiões”, e “religiões seculares”. Cada um desses grupos despertará alguma reação na Igreja, que dialogará conforme as condições que cada um deles apresenta.

Por fim, o autor pontua elementos necessários para que a Igreja desempenhe a tarefa de salvação que Cristo confiou a ela deverá: 1. Empenhar-se em reparar as fissuras causadas na carne da humanidade, por um idealismo falsamente religioso, um materialismo falsamente humanista; 2. Denunciar toda violência contra a dignidade humana; 3. Ir ao encontro das outras religiões e dos humanismos seculares para unir forças a serviço da humanidade; 4. Comunicar o sentido evangélico do Deus que é para o homem; 5. Abrir suas portas à fraternidade ensinado outros a se abrir; 6. Ajudar os humanismos seculares a reconhecer os erros que ameaçam enganá-los e as carências que limitam o âmbito de suas atividades.⁴⁹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das questões levantadas, pode-se perguntar: qual o valor da presença da religião na sociedade? Será que ainda subsiste algum valor nesta presença? Penso que quando se observa no atual contexto histórico as discrepâncias entre os discursos evangélicos e as práticas daqueles que o proferem, a religião está cada vez menos relevante. Isso não se dá pelo seu valor intrínseco, mas pelos usos que fazem dela, não para a salvação da humanidade, ou para o estabelecimento de comportamentos que reconheçam o valor do ser humano, mas como instrumento de projeção pessoal, de enriquecimento individual, entre outros fins que poderiam ser listados.

Outra questão aparece: há importância da presença de valores religiosos na sociedade? Creio que aí está o espaço para a atuação da Igreja no mundo secularizado, saído da religião. Embora nosso tempo seja marcado por um crescente descrédito a respeito dos dogmas e das doutrinas oficiais, os valores religiosos ainda se fazem pertinentes. Isso pode ser percebido no fato de pensadores como André Comte-Sponville, em seu livro “Pequeno Tratado das Grandes Virtudes”, Luc Ferry na obra “A Revolução do Amor: Por Uma

⁴⁹Ver MOINGT, 2012, p. 475-476.

Espiritualidade Laica”, Alain Badiou, em seu livro “Elogio del Amor”, junto com Nicolás Truong, entre outros filósofos, que se declaram ateus, buscarem no pensamento cristão fundamentos para estabelecer ideias de como a sociedade poder tornar-se melhor.

Assim sendo, a Igreja precisa olhar com mais cuidado para a pertinência de seu discurso no mundo atual, avaliando-o à luz da plausibilidade que ele adquire à medida em que responde às demandas que emergem da sociedade.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolás. **Elogio del amor**. Buenos Aires: Paidós, 2012.

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

FERRY, Luc. **A Revolução do amor: por uma espiritualidade laica**. São Paulo: Objetiva, 2012.

JAMESON, F. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. 2.ed. São Paulo: Ática, 2000.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

MOINGT, Joseph. **Deus que vem ao homem. Da aparição ao nascimento de Deus**. Volume II – Nascimento. São Paulo: Loyola, 2012.

QUEIROZ, José J. Deus e Crenças Religiosas no Discurso Filosófico Pós-Moderno. Linguagem e Religião. In: **Revista de Estudos da Religião**, Nº 2 / 2006 / p. 1-23. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_queiroz.

pdf

SCOPINHO, Sávio C. D. **Filosofia e Sociedade Pós-Moderna**. Crítica filosófica de G. Vattimo ao Pensamento Moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VATTIMO, Gianni. O rasto do Rasto. In: VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques. *et alli*. **A religião. Seminário de Capri dirigido por Jacques Derrida e Gianni Vattimo**. Lisboa: Relógio D'água, 1997.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

_____. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações - 4.0 Internacional

