

## Propor a fé na pós-modernidade<sup>1</sup>

Propose faith in postmodernity

\*Geraldo De Mori

### Resumo

Cada geração cristã é chamada a propor a fé no tempo e no espaço em que se encontra. Para isso, ela deve saber dar as “razões da própria esperança aos que lhe pedirem” (1Pd 3,15). Nas últimas décadas, o trabalho de “justificação da fé” tem se defrontado com as questões suscitadas pela assim chamada cultura pós ou hiper-moderna. O estudo aqui proposto mostra, na primeira parte, como a Igreja tem entendido essa cultura, indicando, na segunda parte, os caminhos que ela tem seguido para propor a fé em tempos pós-modernos, além de apontar pistas que podem iluminá-la nessa missão.

**Palavras-chave:** Pós-modernidade, Propor a Fé, Igreja Católica, Evangelização

### Abstract

Each Christian generation is called to propose the faith in the time and space in which it finds itself. To do this, it must know how to give the “reasons for the hope that is within it to those who ask” (1 Pet 3:15). In recent decades,

1. Em 2019 o Grupo de Pesquisa Teologia e Pastoral, do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em parceria com a PUC Minas, o Instituto Santo Tomás de Aquino e o Centro Loyola de Belo Horizonte, organizou o VII Colóquio de Teologia e Pastoral com o tema **Caminhos da Pastoral Hoje**, que discutiu a questão *Propor a fé na pós-modernidade*, cujo texto foi publicado em *Annales FAJE* v. 4/2 (<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/issue/view/569>). O texto aqui proposto retoma e aprofunda de modo mais abrangente o conteúdo publicado em 2019.

<sup>1</sup>Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. <http://orcid.org/0000-0002-6176-2063>

Enviado em

29.03.2021

Aprovado em

22.09.2021

Ano XXIX - Nº 99

Maio - Ago 2021



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

the work of “justifying faith” has been confronted with the questions raised by the so-called post or hyper-modern culture. The study proposed here shows, in the first part, how the Church has understood this culture, indicating, in the second part, the paths she has followed to propose the faith in postmodern times, as well as pointing out clues that can illuminate her in this mission.

**Keywords:** Postmodernity, Propose Faith, Catholic Church, Evangelization

## Introdução

**P**ensar a pós-modernidade é, sem sombra de dúvidas, um dos maiores desafios para os intérpretes da época atual, seja no âmbito da filosofia, da sociologia e da psicologia como no dos saberes que buscam captar as dinâmicas do ser humano no espaço e no tempo. O mesmo se pode dizer dos que se esforçam por pensar a fé em tempos pós-modernos ou, com relação à temática aqui proposta, dos que a propõem nesse tempo. A teologia em geral é o saber que pretende dar as razões da própria existência à luz daquilo que considera como o sentido radical da vida. No caso da teologia cristã, tais razões são encontradas naquele que é confessado pelos cristãos como o Cristo, o Senhor, o Filho de Deus, o Humano verdadeiro, o Salvador. Tal confissão se encontra, em cada época e lugar, diante de questões novas, que desafiam a inteligência da fé. Para cada geração cristã, propor a fé é responder a tais questões, tornando o ato de crer significativo para os fiéis que o professam ou por ele se interessam, e relevante para a sociedade em que vivem.

Nas últimas décadas, a proposição da fé e as razões do próprio ato de crer são sacudidas por dois fenômenos conexos, que estão relacionados com o pensamento “fraco” elaborado na cultura pós-moderna: 1) a perda de plausibilidade e relevância, que afeta não só as sociedades secularizadas, mas também as que ainda são marcadas pela religião; 2) a eclosão de um pluralismo de princípio, que dá origem a distintas propostas religiosas e a um “conflito de interpretação” sobre o lugar da religião na sociedade atual. Uma das consequências desse fenômeno é o fundamentalismo, que serve de base para a utilização ideológica dos símbolos, ritos, narrativas e “doutrinas” associadas ao sagrado religioso.

O texto aqui proposto tem como base de estudo o mundo católico brasileiro, embora possa também ajudar a pensar situações nas quais o impacto da cultura pós-moderna sobre o crer seja parecido ao do Brasil. A reflexão se divide em dois momentos. Num primeiro, serão abordadas as análises que a Igreja e a teologia católicas têm feito da condição pós-moderna e as respostas que elas vêm dando aos desafios entrevistados em tais análises. Num segundo momento, serão propostas algumas pistas para se pensar a proposição da fé em situações de pós-modernidade, ampliando as propostas até então.

## 1 A pós-modernidade e a Igreja

A “mudança de época” provocada pela razão pós-moderna já começou a impactar a cultura ocidental desde o final dos anos 1960, com a revolução dos costumes de maio de 68. O processo se acelerou, porém, após o final da guerra fria e o fim dos regimes comunistas na Europa do Leste, associado com a dinâmica da globalização econômica e comunicacional que desde então passou a dominar os intercâmbios comerciais e culturais<sup>2</sup>.

No início desse período, que coincide com o da recepção do Concílio Vaticano II, a Igreja católica da América Latina foi marcada pelas duas grandes conferências do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM): a de Medellín, em 1968, e a de Puebla, em 1979. A teologia elaborada nesse período, marcada pelo método ver-julgar-agir, contribuiu para a construção de um discurso e de uma prática profética da fé, assumindo com coragem a opção pelos pobres e tornando-os sujeitos: eclesiais, sociopolíticos e teológicos. De fato, nesse período, vários setores da Igreja participaram ativamente nos movimentos de luta contra os regimes autoritários presentes em muitos países da região. O processo de urbanização conhecia então grandes saltos e o trabalho da Igreja católica, sobretudo através das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), foi fundamental na recriação dos laços sociais perdidos com a migração para as periferias urbanas, como também na formação de lideranças sociais e políticas que tiveram um papel importante na redemocratização de muitos países da região, que ocor-

---

2. Ver a esse respeito: DE MORI, G. Une théologie à l'école des pauvres: les nouvelles «frontières» de la théologie de la libération. Em *Revue Théologique de Louvain* (2015), v. 46, n. 3, p.369-398.

reu no decorrer dos anos 80<sup>3</sup>.

No início dos anos 90<sup>4</sup>, quando os efeitos da pós-modernidade começaram a se sentir não só nos países do norte global, mas também nos setores sociais dos países latino-americanos mais afetados pela cultura ocidental que se globalizava, o catolicismo em seu conjunto, com a figura de João Paulo II, procurava oferecer certezas aos fiéis que se sentiam perdidos diante das muitas “pequenas narrativas” que desmontavam a “grande narrativa” que parecia ter dominado o mundo nos últimos séculos<sup>4</sup>. A queda do muro de Berlim, do ponto de vista político e ideológico, parecia sepultar a pretensão da narrativa marxista de construção de uma sociedade não regida pelos interesses do capital, mas pela justiça feita aos que vendiam sua força de trabalho. Os grandes saltos tecnológicos, associados à produção de bens e serviços, à comunicação, ao conhecimento dos segredos da vida, deram um grande impulso à globalização dos mercados e das informações, conferindo hegemonia à grande narrativa liberal capitalista e ao modo de vista ocidental.

Na América Latina, ainda sob o impulso da teologia nascida da recepção do Vaticano II, uma reflexão importante foi se gestando para dar conta da nova dinâmica em curso no âmbito geopolítico, econômico e cultural. Três questões emergiram então ao longo dos anos 90: a da relação entre teologia e economia,

---

3. Não se pode ignorar que nesse período teve início também a “segunda vaga” do pentecostalismo de origem protestante, que conheceu grande sucesso, levando ao surgimento de denominações autóctones que passarão à conquista do mundo religioso brasileiro a partir da década de 80<sup>3</sup>, com a “terceira vaga”. Não por acaso é desse período igualmente a entrada do pentecostalismo católico no país, através da Renovação Carismática (RCC), que vai desde então conhecer grande crescimento, concorrendo com as CEBs. Apesar de contribuírem na recriação dos laços de sociabilidade rompidos com a urbanização, esses dois tipos de cristianismo vão colocar a ênfase na mudança do indivíduo e não tanto das estruturas sociais. Para maior aprofundamento: MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999; BASTIAN, J.-P. *Le protestantisme en Amérique latine: une approche socio-historique*. Genève: Labor et Fides, 1994; CORTEN, A. *Os pobres e o Espírito Santo*. O pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996; CARRANZA, B. *Renovação carismática católica*. Origens, mudanças e tendências. Aparecida: Santuário, 2000; ORO, A. P. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996; PRANDI, R. e PIERUCCI, A. F. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

4. Para uma leitura crítica do pontificado de João Paulo II, ver: PIKASA, X. João Paulo II. Balanço de um Pontificado. Em *Religión Digital*, 17/05/2020, traduzido por IHU em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599365-joao-paulo-ii-balanco-de-um-pontificado-artigo-de-xabier-pikaza>. Acesso 05/01/2021.

que denunciava o caráter sacrificial e fetichista do capitalismo<sup>5</sup>; a do deslocamento da perspectiva sociopolítica, a partir da qual os pobres eram vistos, para a perspectiva de identidade étnica e sexual, valorizando o mundo indígena, afro-descendente e a questão da mulher<sup>6</sup>; a da ecologia<sup>7</sup>.

A IV Conferência do CELAM, realizada em Santo Domingo (1992), buscou tratar a questão cultural, então emergente na reflexão latino-americana, mas de modo mais dogmático, ignorando a rica reflexão teológica elaborada na região, e buscando assegurar a fidelidade doutrinária e disciplinar da Igreja latino-americana à Igreja romana. O Documento final tem duas ocorrências do termo “pós-moderno” (n. 24 e 252), e duas do termo “pós-modernidade” (ambas no n. 252). As primeiras estão assim formuladas:

[A nova evangelização] É o conjunto de meios, ações e atitudes aptos para pôr o Evangelho em diálogo ativo com a modernidade e o pós-moderno, seja para interpretá-los, seja para deixar-se interpelar por eles. Também é o esforço por inculturar o Evangelho na situação atual das culturas de nosso Continente (n. 24).

Embora realidade pluricultural, a América Latina e o Caribe estão profundamente marcados pela cultura ocidental, cuja memória, consciência e projeto se apresentam sempre no nosso predominante estilo de vida comum. Daí o impacto que a cultura moderna e as possibilidades a nós oferecidas por seu período pós-moderno produziram em nossa maneira de ser (n., 252)

5. Contribuíram para pensar essa questão Franz J. Hinkelammert, Hugo Assmann e Jung Mo Sung. Para maior aprofundamento: ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. *A Idolatria do Mercado*. Ensaio Sobre Economia e Teologia. Petrópolis: Vozes, 1989; SUNG, J. M. *Teologia e economia*. Petrópolis: Vozes, 1994.

6. São propostas a seguir algumas referências bibliográficas sobre esses distintos temas. Para a teologia indígena: *Teología india*. Primer encuentro-taller latinoamericano, 1990. México-Quito: Abya-Yala, 1991; *Teología india*. Segundo encuentro-taller latinoamericano, 1993. Quito: Abya Yala, 1994; LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. *Teología india*. Antología. Cochabamba: UCB / Guadalupe / Verbo Divino, 2000. Para a teologia afro: SILVA, A. A. Caminhos e contextos da teologia afro-americana. Em SUSIN, L. C. *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000; Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americana. Em *Pelos muitos caminhos de Deus*. Goiás: Editora Rede, 2003. Para a teologia feminista: AQUINO, M. P. Teología feminista latinoamericana. Em AQUINO, M. P.; TÁMEZ, E. *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Serie Plurimínor 1998; AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e a Mulher na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1997.

7. Para a questão da ecologia: BOFF, L. F. *Dignitas terrae: ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995; BOFF, L. *Principio terra: a volta à terra como pátria comum*. São Paulo: Ática, 1995.

Enquanto tal, essas formulações expressam uma atitude de abertura, pois afirmam que a nova evangelização se abre ao diálogo com a cultura moderna e pós-moderna, interpreta-as e deixa-se interpelar por elas, tornando viva a dinâmica do Evangelho, que é a de encarnação em cada tempo e lugar. As outras duas ocorrências do termo encontram-se na terceira parte do c. 3, que tem como título “A cultura cristã”. O texto afirma o impacto da cultura ocidental sobre a América Latina e o Caribe, sobretudo no período moderno, indicando também as possibilidades que ela oferece na época pós-moderna. Em seguida, o mesmo número propõe a seguinte definição do que entende por esta época:

A pós-modernidade é o resultado do fracasso da pretensão reducionista da razão moderna, que leva o homem a questionar tanto alguns êxitos da modernidade como a confiança no progresso indefinido, embora reconheça, como o faz também a Igreja (*Gaudium et spes*, 57), seus valores. – Tanto a modernidade, com seus valores e contravalores, como a pós-modernidade enquanto espaço aberto à transcendência, apresentam sérios desafios à evangelização da cultura (n. 252).

Como se pode ver, essa definição se aproxima muito das que são propostas pelos principais teóricos da pós-modernidade, que a compreendem em relação à época anterior, vista, por um lado, em perspectiva negativa, sobretudo pelo reducionismo no modo como compreendeu a razão. É a leitura, por exemplo, de Jean-François Lyotard<sup>8</sup>, e, sob certo ponto de vista, dos bispos no Documento de Santo Domingo no texto acima citado. Por outro lado, algumas leituras veem a pós-modernidade como exacerbação de certos traços da razão moderna, como a ênfase no indivíduo, o pluralismo de princípio, que está na origem do mundo “líquido” que ela criou, arredio ao fundacionismo da grande narrativa<sup>9</sup>.

Essa alusão ao pensamento pós-moderno será retomada de diferentes maneiras pelos episcopados latino-americanos antes da V Conferência do CELAM, em 2007 (Aparecida). No Brasil, as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora

---

8. LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

9. BAUMAN, Z. *A Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000; ARVEY, D. *A Condição Pós-Moderna*, São Paulo: Loyola, 1993; HABERMAS, J. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo universitário, 1990; HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990; VATTIMO, G. - ROVATTI, P. A. (ed.). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.

(DGAE), da CNBB, já se referem explicitamente à questão pós-moderna. Segundo Genion Costa, as DGAE de 1995-1998, que são retomadas pelas de 1999-2002 e as de 2003-2006, já levam em conta as questões levantadas pela pós-modernidade<sup>10</sup>. De fato, nas DGAE de 1995-2006, no n. 143, os bispos evocam a “crise da modernidade” e falam da pós-modernidade nos seguintes termos: “esgotamento e superação da modernidade; exasperação dos aspectos negativos da modernidade; primeiros sinais de uma nova época, que realizaria os sonhos ideias da modernidade”<sup>11</sup>. Nos números seguintes o texto recorda alguns traços da nova época: (a) o “pluralismo cultural”, que leva à fragmentação do universo cultural numa multiplicidade de “novas tribos” (n. 144); (b) a tendência ao individualismo, visto como valor proclamado e justificado pela modernidade e assimilado pelas massas (n. 145); (c) a valorização da subjetividade, da livre escolha pessoal, da liberdade e da consciência dos direitos fundamentais, à qual está associada a tendência ao subjetivismo exacerbado, que leva ao narcisismo do indivíduo e exalta o consumismo como grande objetivo de vida (n. 145); (d) o ritmo das mudanças e o caráter efêmero das contínuas novidades, fenômeno novo, facilitado pelos novos meios de informação (n. 147); (e) o pluralismo ético, baseado na desconfiança com relação à razão universal, à qual são atribuídas pretensões totalitárias, e tendência à eliminação das diferenças e das minorias (n. 152-153); (f) o pluralismo religioso, que tem levado à diminuição do número de católicos, diversificando o próprio mundo católico, então formado por fiéis ligados às CEBs, à RCC, a outros movimentos eclesiais e, a maioria (61,4%), ao grupo de católicos tidos por tradicionais<sup>12</sup>.

O início do novo milênio deu origem a muitas iniciativas de caráter pastoral, além dos vários sínodos continentais convocados por João Paulo II, com suas respectivas Exortações pós-sinodais. A mudança no papado, em 2005, com a eleição do cardeal Ratzinger, não representou grande descontinuidade com relação

---

10. COSTA, G. *A recepção da pós-modernidade*. Análise das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil entre 1996-2006. Dissertação de mestrado. Recife: UNICAP, 2008.

11. CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 1995-1998*. SP: Paulinas, 1995, p. 117.

12. CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 1995-1998*, op. cit., p. 31-34.



ao pontificado anterior, ou seja, Bento XVI manteve a orientação doutrinal de seu antecessor, embora com uma ênfase maior na ideia de que o cristianismo, mais que uma religião de multidões, é o seguimento de Jesus de Nazaré, feito de convicção, existindo, por isso, como minoria. Com relação à cultura pós-moderna, seus textos principais, a saber as Exortações pós-sinodais e as encíclicas, não mencionam diretamente o termo “pós-moderno” ou “pós-modernidade”. Emerge, porém, em várias ocasiões sua percepção do mundo contemporâneo como marcado por um relativismo de princípio, que, no âmbito religioso, coexiste com certo sincretismo. Na encíclica *Caritas in veritate*, por exemplo. No n. 26, ele assim se expressa sobre as características principais da cultura contemporânea:

Em primeiro lugar, nota-se um ecletismo cultural assumido muitas vezes sem discernimento: as culturas são simplesmente postas lado a lado e vistas como substancialmente equivalentes e intercambiáveis umas com as outras. Isto favorece a cedência a um relativismo que não ajuda o verdadeiro diálogo intercultural; no plano social, o relativismo cultural faz com que os grupos culturais se juntem ou convivam, mas separados, sem autêntico diálogo e, conseqüentemente, sem verdadeira integração. Depois, temos o perigo oposto que é constituído pelo nivelamento cultural e a homogeneização dos comportamentos e estilos de vida. Assim perde-se o significado profundo da cultura das diversas nações, das tradições dos vários povos, no âmbito das quais a pessoa se confronta com as questões fundamentais da existência (BENTO XVI, 2009).

Na *Exortação Verbum domine*, n. 117, Bento XVI também chama a atenção para o perigo do relativismo e do sincretismo quando se trata do diálogo inter-religioso:

A Igreja reconhece como parte essencial do anúncio da Palavra o encontro, o diálogo e a colaboração com todos os homens de boa vontade, particularmente com as pessoas pertencentes às diversas tradições religiosas da humanidade, evitando formas de sincretismo e de relativismo (BENTO XVI, 2010).

A V Conferência do CELAM, em 2007 (Aparecida), e os textos de Bento XVI e do Papa Francisco são as principais referências da compreensão que a Igreja católica tem da cultura pós-moderna nessas duas décadas do século XXI. No Documento de Aparecida, por exemplo, termo se encontra uma única vez,



no n. 100, que ocorre no c. II, dedicado ao “Olhar dos discípulos missionários sobre a realidade”, no subtópico 2.2, dedicado à apresentação da “Situação de nossa Igreja nesta hora histórica de desafios”. Depois de apresentar, nos n. 98 e 99, os frutos positivos da ação pastoral da Igreja, os bispos apontam, no n. 100, as “sombras”, dentre as quais, na letra “d”, observam:

Na evangelização, na catequese e, em geral, na pastoral, persistem também linguagens pouco significativas para a cultura atual e em particular para os jovens. Muitas vezes as linguagens utilizadas parecem não levar em consideração a mutação dos códigos existencialmente relevantes nas sociedades influenciadas pela pós-modernidade e marcadas por amplo pluralismo social e cultural. As mudanças culturais dificultam a transmissão da Fé por parte da família e da sociedade. Frente a isso, não se vê uma presença importante da Igreja na geração de cultura, de modo especial no mundo universitário e nos meios de comunicação social (CELAM, 2007).

É importante observar nesse texto: (a) a menção explícita da transmissão da fé, em particular à juventude; (b) o descompasso entre as linguagens da cultura e as utilizadas pelos evangelizadores, que não levam em conta as mutações dos “códigos existencialmente relevantes nas sociedades influenciadas pela pós-modernidade e marcadas por amplo pluralismo social e cultural”; (c) a ausência da Igreja na geração da cultura, sobretudo no ambiente universitário e nos meios de comunicação social.

Após a V Conferência do CELAM, a Igreja do Brasil elaborou suas novas DGAE, válidas para o período de 2008-2010. Os termos “pós-moderno” e “pós-modernidade” já não mais figuram no novo texto da CNBB, embora alguns traços dessa cultura continuem presentes no texto, como: (1) a fragmentação crescente dos referenciais de sentido e a relativização dos valores (n. 15); (2) a conseqüente diluição das tradições culturais e religiosas (n. 16), apesar da maior circulação dos produtos pela globalização, sensação de desencanto (n. 17), diante das incertezas e riscos, busca de satisfação imediata (n. 18), na esfera privada, cada um se julga dono de suas decisões, cultura do consumo (n. 19). Como contrapontos positivos: (3) o valor da pessoa, de sua liberdade, consciência e experiência (n. 20), apesar da massificação do indivíduo; (3) a família continua

como valor fundamental (n. 22), (3) as várias lutas contra as discriminações, a promoção dos direitos da mulher, a preservação do meio ambiente, a defesa dos direitos das culturas e etnias específicas (n. 23). Há todo um tópico para a questão ecológica e outro para a situação religiosa, marcada pela mentalidade individualista, descrita, por sua vez, como escolhas que agradam subjetivamente e com fraca pertença institucional, se constituindo como um mosaico, no qual cada indivíduo constrói a própria religião (n. 38) (CNBB, 2008).

As DGAE de 2011-2015 reduzem sensivelmente a leitura da realidade. Retomam as análises de Aparecida, recordando o impacto da globalização e a afirmação da “mudança de época” (n. 19-20). O texto põe em destaque dois fenômenos da época, que são próprios da cultura pós-moderna: o relativismo e os fundamentalismos, cujos desdobramentos são o laicismo militante, a irracionalidade da cultura midiática, o amoralismo generalizado, o desrespeito ao povo (n. 20). O texto recorda os impactos das leis do mercado na vida das pessoas (n. 21) e as novas práticas religiosas que ganham importância, baseadas no emocionalismo e no sentimentalismo, levando à redução do compromisso comunitário-institucional e criando uma experiência religiosa feita de momentos, de rotatividade, de individualização e de comercialização (n. 22) (CNBB, 2011).

A partir de 2013, com a eleição de Jorge María Bergoglio como Papa, a Igreja católica tem sido motivada a um novo vigor evangelizador. Nesses oito anos de pontificado, o Papa Francisco tem provocado a Igreja com suas exortações apostólicas e suas encíclicas. A exortação pós-sinodal *Evangelii gaudium*, que de certa forma, traz sua visão de evangelização e seu “projeto de governo”, traz uma única vez o termo “pós-moderno”, no n. 67, no c. II (n. 50-109), dedicado à leitura da realidade, mais especificamente “aos desafios culturais” (n. 61-67). Assim se expressa o Pontífice:

O individualismo pós-moderno e globalizado favorece um estilo de vida que debilita o desenvolvimento e a estabilidade dos vínculos entre as pessoas e distorce os vínculos familiares. A ação pastoral deve mostrar ainda melhor que a relação com o nosso Pai exige e incentiva uma comunhão que cura, promove e fortalece os vínculos interpessoais. Enquanto no mundo, especialmente em alguns países, se reacendem várias formas

de guerras e conflitos, nós, cristãos, insistimos na proposta de reconhecer o outro, de curar as feridas, de construir pontes, de estreitar laços e de nos ajudarmos “a carregar as cargas uns dos outros” (Gl 6,2). Além disso, vemos hoje surgir muitas formas de agregação para a defesa de direitos e a consecução de nobres objetivos. Deste modo se manifesta uma sede de participação de numerosos cidadãos, que querem ser construtores do desenvolvimento social e cultural (FRANCISCO, 2013).

O Papa identifica no texto individualismo, pós-modernidade e globalização, e mostra como essa situação provoca o enfraquecimento e a distorção de vínculos entre pessoas e no seio da família, além de apontar a missão da Igreja: “curar as feridas, construir pontes, estreitar laços e ajudar a carregar as cargas uns dos outros”. Apesar desta única ocorrência, alguns dos números que compõem o subtópico “desafios culturais” retratam as características tidas como próprias da pós-modernidade por muitos analistas.

Assim, no n. 61 o Pontífice evoca a “generalizada indiferença relativista”, relacionada com a “desilusão e a crise das ideologias”, e a “cultura em que cada um pretende ser portador de uma verdade subjetiva própria”. No n. 62 o texto fala do lugar ocupado na cultura dominante pelo que é “exterior, imediato, visível, rápido, superficial, provisório”. O real, continua o texto, “cede lugar à aparência”. Isso leva à “deterioração das raízes culturais”, e se dá através dos meios de comunicação, geridos por “centros situados na parte norte do mundo”, levando ao surgimento de novas formas de comportamento. No n. 63 o Papa recorda os desafios dos novos movimentos religiosos, alguns fundamentalistas ou que cultivam uma espiritualidade sem Deus, presentes também no catolicismo. Trata-se, continua o Pontífice, de uma reação à sociedade materialista, consumista e individualista, a qual se aproveita das carências da população que vive nas periferias e zonas pobres, que sobrevive no meio de grandes preocupações e busca soluções imediatas para seus problemas. O n. 64 afirma que a secularização tende a reduzir a fé e a Igreja ao âmbito privado e íntimo, além de negar a transcendência, o que leva ao relativismo, culminando na desorientação, sobretudo dos adolescentes e jovens. O texto lembra ainda que “vivemos numa sociedade da informação que nos satura de dados, todos postos no mesmo nível, e acaba por nos conduzir a uma superficialidade na leitura das questões morais”. O n. 66

recorda a crise cultural que atinge a família, sobretudo a formação dos vínculos, pois o matrimônio é visto como mera forma de gratificação afetiva, construído segundo a sensibilidade de cada um (FRANCISCO, 2013).

A Encíclica *Laudato si'*. Sobre o cuidado da casa comum, traz também uma única ocorrência do termo “pós-moderno”, no n. 162, que se encontra no final do capítulo IV, dedicado à reflexão sobre a “Ecologia integral”. O Papa afirma neste texto o seguinte:

A dificuldade em levar a sério este desafio tem a ver com uma deterioração ética e cultural, que acompanha a deterioração ecológica. O homem e a mulher deste mundo pós-moderno correm o risco permanente de se tornar profundamente individualistas, e muitos problemas sociais de hoje estão relacionados com a busca egoísta duma satisfação imediata, com as crises dos laços familiares e sociais, com as dificuldades em reconhecer o outro. Muitas vezes há um consumo excessivo e míope dos pais que prejudica os próprios filhos [...]. Além disso esta falta de capacidade para pensar seriamente nas futuras gerações está ligada com a nossa incapacidade de alargar o horizonte das nossas preocupações e pensar naqueles que permanecem excluídos do desenvolvimento” (FRANCISCO, 2015).

O texto associa a pós-modernidade ao individualismo, à cultura da satisfação imediata, ao consumo excessivo, à incapacidade de pensar nas futuras gerações e de se solidarizar com os excluídos. Embora já presente em muitos teólogos, a crise ecológica, associada ao modelo de desenvolvimento baseado no consumo, na exclusão, torna-se central no magistério da Igreja, como também em muitos teóricos da pós-modernidade.

Os termos “pós-moderno” e “pós-modernidade” não se encontram na Exortação pós-sinodal *Amoris laetitia*. Sobre o amor na família, embora a expressão “mudanças antropológico-culturais” apareça duas vezes no n. 32, que evoca, em parte, alguns traços da pós-modernidade, pois afirma que “os indivíduos são menos apoiados do que no passado pelas estruturas sociais na sua vida afetiva e familiar”. O n. 33 o Papa fala que há

que considerar o crescente perigo representado por um individualismo exagerado, que desvirtua laços familiares e acaba por considerar cada componente da família como uma ilha, fazendo

prevalecer, em certos casos, a ideia de um sujeito que se constrói segundo os seus próprios desejos assumidos com caráter absoluto. As tensões induzidas por uma exasperada cultura individualista da posse e do gozo geram [...] dinâmicas de intolerância e agressividade (FRANCISCO, 2016).

O texto recorda ainda a dificuldade de criação de laços e o crescimento do número de pessoas que vivem sozinhas. O n. 39 retoma os vários sintomas da “cultura do provisório”, que leva as pessoas a passar de uma relação afetiva a outra, acreditando que o amor “possa ser conectado ou desconectado, ao gosto do consumidor, e inclusive bloqueado rapidamente”. O Papa evoca o “medo que desperta a perspectiva de um compromisso permanente”, a “obsessão pelo tempo livre”, as “relações que medem custos e benefícios e se mantêm apenas caso sejam um meio para remediar a solidão, ter proteção ou receber algum serviço”, tendendo a ver tudo como “descartável”. Há menção aos debates contemporâneos sobre o lugar da mulher na sociedade e na família (n. 54), aos desafios da “ideologia de gênero” (n. 56), à questão do casamento entre pessoas do mesmo sexo e à questão pastoral dos divorciados casados de novo (FRANCISCO, 2016).

Tampouco na Exortação *Gaudete et exultate*. Sobre o chamado à santidade no mundo atual, se encontram os termos “pós-modernidade” e “pós-moderno”, embora o texto aborde fenômenos antigos e recorrentes na cultura atual. No capítulo II, o Papa fala dos “Dois inimigos sutis da santidade”, o gnosticismo e o pelagianismo. O n. 36 ele diz

o gnosticismo supõe uma fé fechada no subjetivismo, onde apenas interessa determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam, mas em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência da própria razão e sentimentos (FRANCISCO, 2018).

Quanto ao pelagianismo, embora os que o reatualizam falem da graça de Deus, no fundo, só confiam nas próprias forças e sentem-se superiores aos outros por cumprirem normas ou serem irredutivelmente fiéis ao modo de vida católico (FRANCISCO, 2018).

*A Exortação pós-sinodal Christus vivit*. Aos jovens e a todo o povo de

Deus, tampouco traz as duas expressões “pós-modernidade” e “pós-moderno”. Elementos da sociedade atual, marcada pela cultura pós-moderna, podem, porém, ser encontrados ao longo do texto, sobretudo no capítulo III “Vós sois o agora de Deus”. O texto já parte da constatação da pluralidade ao descrever as juventudes (n. 68-70): plural do ponto de vista étnico, cultural, socioeconômico, religioso e no interior do cristianismo. Na descrição que se segue (n. 71-110), é interessante destacar os seguintes elementos que são típicos da cultura pós-moderna: (a) os jovens “transformados em seres individualistas, inimigos e desconfiados de todos, que assim se tornam presa fácil de ofertas desumanizantes e de planos destrutivos que grupos políticos ou poderes econômicos elaboram” (n. 73); (b) a publicidade “que ensina as pessoas a estar sempre insatisfeitas e contribui para a cultura do descarte” (n. 78); (c) a imagem do jovem como modelo de publicidade, mostrando dificuldade em se assumir os vestígios do tempo (n. 79); (d) o desejo de confrontar-se sobre as questões relativas à “diferença entre a identidade masculina e feminina, à reciprocidade entre homens e mulheres e à homossexualidade” (n. 81); (e) os avanços da biotecnologia relativos ao corpo e aos comportamentos de risco, a busca de emoções fortes (n. 82); (f) o ambiente digital, típico do mundo contemporâneo, que “privilegia a imagem em relação à escuta e à leitura, afeta o modo de aprender e o desenvolvimento crítico” (n. 86), criando uma nova maneira de se comunicar e de criar laços (n. 87), mas que também é um “território de solidão, manipulação, exploração e violência, até chegar ao caso extremo da *dark web*” (n. 88), “criando mecanismos de manipulação das consciências e do processo democrático” (n. 89), ou de “migração digital”, ou seja, “de distanciamento da família, dos valores culturais e religiosos”, levando muitos ao desenraizamento (n. 90). O Papa dedica vários números ao problema da migração, que afeta, sobretudo, os jovens, atraídos pela “cultura ocidental, às vezes com expectativas pouco realistas que os expõem a grandes desilusões” (n. 92). O texto evoca, enfim, os abusos cometidos contra crianças, adolescentes e jovens (n. 95-102) (FRANCISCO, 2019).

Na *Carta encíclica Fratelli tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social, não se encontra tampouco os termos “pós-moderno” e “pós-modernidade”. O primeiro capítulo, porém, “As sombras de um mundo fechado”, ao apresentar

algumas características do mundo atual, evoca entre elas, elementos da cultura pós-moderna. No n. 13, o Pontífice fala do “desconstrucionismo, em que a liberdade humana pretende construir tudo a partir do zero”, deixando de pé “apenas a necessidade de consumir sem limites e a acentuação de muitas formas de individualismo sem conteúdo”. A “colonização cultural, tratada no n. 14, é consequência da alienação da própria tradição, da perda da consciência histórica e do pensamento crítico. Após descrever em vários números as diversas situações nas quais se encontra a humanidade, o Papa, no n. 30, que se encontra num tópico dedicado que traz como título “Globalização e progresso em rumo comum”, faz a seguinte afirmação

Vemos como reina uma indiferença acomodada, fria e globalizada, filha de uma profunda desilusão que se esconde por trás desta ilusão enganadora: considerar que podemos ser onipotentes e esquecer que nos encontramos todos no mesmo barco. Esta desilusão, que deixa para trás os grandes valores fraternos, conduz “a uma espécie de cinismo. [...] O isolamento e o fechamento em nós mesmos ou nos próprios interesses nunca serão o caminho para voltar a dar esperança e realizar uma renovação, mas é a proximidade, a cultura do encontro. O isolamento, não; a proximidade, sim. Cultura do confronto, não; cultura do encontro, sim (FRANCISCO, 2020).

Ao comentar, no n. 33, os processos em curso no mundo econômico, o Papa afirma que “alimentamo-nos com sonhos de esplendor e grandeza, e acabamos por comer distração, fechamento e solidão; empanturramo-nos de conexões, e perdemos o gosto da fraternidade”. O mundo da virtualidade leva-nos a perder o gosto e o sabor da realidade. O tema da comunicação, abordado no n. 42, afirma que paradoxalmente crescem atitudes de fechamento e intolerância, diante do diferente, e desaparecem as distâncias, “a ponto de deixar de existir o direito à intimidade. Tudo se torna uma espécie de espetáculo que pode ser espiado, observado [...]. Na comunicação digital, quer se mostrar tudo”. No n. 43, o Pontífice conclui, “As relações digitais, que dispensam da fadiga de cultivar uma amizade, uma reciprocidade estável e até um consenso que amadurece com o tempo, têm a aparência da sociabilidade, mas não constroem verdadeiramente um “nós””. Elas “dissimulam e ampliam o mesmo individualismo que se manifesta na xenofobia



e no desprezo dos frágeis. A conexão digital não basta para lançar pontes, não é capaz de unir a humanidade”. No n. 49, ainda falando do diálogo verdadeiro, o Papa diz: “ao desaparecer o silêncio e a escuta, transformando tudo em cliques e mensagens rápidas e ansiosas, coloca-se em perigo esta estrutura básica de uma comunicação humana sábia”. No estilo de vida assim criado, cada um constrói o que deseja ter à sua frente, “excluindo tudo aquilo que não se pode controlar ou conhecer [...]” (FRANCISCO, 2020). A esta cultura do indivíduo, derivada, em parte, da exacerbação de certos traços da pós-modernidade, a encíclica do Papa vai opor a cultura do encontro, do diálogo, da fraternidade e da amizade social, onde o outro, o diferente, mais que inimigo que ameaça, é promessa de amizade e construção de fraternidade, de um feliz encontro que humaniza.

As DGAE de 2015-2019, já sob o pontificado do Papa Francisco, retomam de novo a afirmação de Aparecida sobre a “mudança de época”. Começam apresentando seus aspectos positivos: a promoção da mulher, a valorização das minorias étnicas, o destaque à justiça, à paz e à ecologia, a consciência da importância dos movimentos sociais e dos direitos à educação e à saúde, as iniciativas para a superação da miséria e da fome. Em seguida, apontam seus riscos e consequências: afetam os critérios de compreensão, os valores mais profundos a partir dos quais se afirmam as identidades e se estabeleçam ações e relações. O texto constata o aumento do relativismo, a ausência de referências sólidas, o excesso de informações, a superficialidade, o desejo de conforto e facilidades, a aceleração do tempo, o individualismo e o fundamentalismo. A família, em particular é muito afetada por esses traços da cultura contemporânea. O texto evoca ainda as ideologias que propõem noções confusas sobre a sexualidade, a família e o matrimônio (n. 21), e retoma a questão do pluralismo religioso, caracterizando-o negativamente, ao evocar o fundamentalismo, o emocionalismo e o sentimentalismo (n. 25), além de recordar a crise do compromisso comunitário no mundo católico (n. 26) (CNBB, 2015).

As DGAE de 2019-2023 retomam de novo a ideia da “mudança de época”, na qual “os fundamentos últimos para a compreensão da realidade se tornam frágeis a ponto de suscitar perplexidade e insegurança”. As alterações em curso tocam aspectos profundos a respeito da vida, de Deus, do ser humano, da família e de

toda a realidade. Os bispos dizem que preocupa a difusão da ideologia de gênero (n. 43). Eles reconhecem que o mundo se torna cada vez mais urbano, e apontam alguns traços das cidades: a cultura que nela se gera é a da individualidade. Continua apresentando outros traços do mundo atual, como a redução da função social do estado, o consumismo. Segundo eles, o forte acento na individualidade leva ao enfraquecimento das instituições e das tradições, sobretudo a família. O mundo presente também é marcado pela pluralidade, que se expressa na cultura, na ética, na vivência religiosa e associativa. O texto recorda a alta mobilidade das grandes cidades, o aumento da pobreza, o desafio ambiental e do mundo juvenil. Observa, enfim, que a fragilidade de referências leva à relativização da verdade (CNBB, 2020).

Esse longo sobrevoo sobre o conjunto de textos do magistério eclesial das últimas décadas mostra que as questões relacionadas à cultura pós-moderna fazem parte dos discursos e preocupações do Igreja. Em geral, como foi assinalado nos textos selecionados, o pós-moderno é associado ao lugar ocupado pelo indivíduo/sujeito como centro catalizador da leitura, interpretação e ação sobre o real. Nesse sentido, o pós-moderno é a exacerbação do moderno, pois a modernidade já se definia como virada do sujeito. Mas o sujeito pós-moderno, como observou o filósofo Paul Ricoeur, não é, como seu ancestral moderno, “exaltado”, mas, sob muitos pontos de vista, “humilhado”, não mais ator das conquistas que criaram o mundo moderno, mas, ao contrário, sentindo-se ameaçado por elas e tornando-se um de seus maiores críticos (RICOEUR, 1991, p. 27).

Embora os textos evocados acima não recorram à expressão “sujeito vulnerável”, como caracteriza o indivíduo pós-moderno Carlos Mendoza-Alvarez (ALVAREZ, 2011, p. 88s), é dele que se trata, pois: (1) ele é vulnerável porque, apesar de autorreferencial, experimenta a existência como solidão, tem dificuldades de criar vínculos permanentes, busca continuamente dar as razões de sua existência e vive constantemente um processo de fazer-se, desfazer-se e refazer-se; (2) ele é vulnerável porque é continuamente descentrado por outros sujeitos que, como ele, também advogam um lugar ao sol, demandando reconhecimento, instituindo a própria narrativa como digna de ser dita e ouvida, o que supõe um deixar-se afetar pelo outro, instituindo um espaço relacional, feito de conflito e

luta por reconhecimento; (3) ele é vulnerável porque, apesar de ter dominado o mundo, vê-se, por um lado, subjogado pelos artefatos e pelo sistema que produziu, e, por outro, ameaçado pelos efeitos que sua relação predadora com o mundo pode produzir.

Em sua descrição do sujeito vulnerável, Carlos Mendoza-Alvarez faz as seguintes observações. Trata-se de um sujeito que surgiu na modernidade tardia, sendo, por isso, portador de uma vigorosa crítica da onipotência e dos totalitarismos de todo tipo, mas também de uma subjetividade aberta à transcendência, experimentada, por ele, como mútuo reconhecimento. Os metarrelatos da modernidade são a expressão totalitária da vontade de onipotência, para a qual existe uma verdade única. O único absoluto, porém, diz o teólogo mexicano, é o grito das vítimas e a memória que dele a humanidade deve guardar. O fim da história é, na verdade, o fim dos metarrelatos e não o fim do mundo enquanto casa comum. Nesse sentido, a pós-modernidade não é a apoteose de um indivíduo autossuficiente e solipsista, mas o advento de uma consciência aguda das desigualdades, sensível à exclusão em todo tipo de sociedades da totalidade: o Estado, o exército, as igrejas, as prisões, as escolas. Deixando-se afetar pela diferença, o sujeito pós-moderno emerge como rosto, incômodo, chamado, invocação, inspiração, promessa. Ele faz ouvir sua narrativa e é sensível às narrativas dos demais (ALVAREZ, 2011, p. 95).

Que caminhos a Igreja tem proposto para responder aos desafios do mundo pós-moderno? Mais que uma visão geral, será apresentada aqui a situação da Igreja do Brasil.

## 2 Propor a fé na pós-modernidade

Desde que a questão da pós-modernidade entrou nos discursos da Igreja em geral, e na Igreja do Brasil, em particular, as DGAE recorreram às seguintes categorias ou imagens para pensar a pastoral: DGAE de 1995 a 2010: quatro exigências: (1) serviço, (2) diálogo, (3) anúncio, (4) testemunho de comunhão, que deveriam se expressar nos âmbitos da pessoa, da comunidade e da sociedade; DGAE de 2011-2018: as quatro exigências se tornaram cinco, assim formuladas: (1) Igreja em estado permanente de missão; (2) Igreja: casa da iniciação à vida

cristã; (3) Igreja: lugar de animação bíblica da vida e da pastoral; (4) Igreja: comunidade de comunidades; (5) Igreja a serviço da vida plena para todos; DGAE de 2019-2023: metáforas dos quatro pilares a partir dos quais é construída a “casa da evangelização”: (1) Palavra, (2) Pão, (3) Caridade e (4) Missão.

É importante observar que o período pós-conciliar, que determinou a pastoral de conjunto do Brasil entre 1965-1994, foi marcado pelo esforço principal do Concílio, que era o diálogo com a modernidade. Ora, a modernidade pode ser caracterizada, por um lado, pela virada do sujeito, em sua autonomia e autorreferencialidade (primeira modernidade, tematizada por Kant), e, por outro lado, pela percepção de que esse sujeito é histórico, ou seja, se realiza enquanto história em condições socioeconômicas e políticas (segunda modernidade, com as contribuições de Hegel, Marx, escola de Frankfurt). Na América Latina, a recepção do Concílio, a partir de Medellín e Puebla, pensou o sujeito como comunidade e em perspectiva social, política e econômica. O emblema dessa percepção aparece nos rostos/feições desses sujeitos tais quais os descreveu Puebla (CELAM, 1979, n. 32-39). É importante observar que boa parte da pastoral dessa época, que teve sua tradução conceitual na teologia da libertação, via nesses rostos possíveis “sujeitos”, que, na medida em que descobrissem sua condição social, política, econômica e cultural, poderiam se tornar “sujeitos históricos de libertação” (GUTIERREZ, 1981). No Brasil, a coincidência entre a recepção do Concílio e a situação política determinada pelo golpe militar, contribuiu para que os “sujeitos” que foram ganhando consciência de seu papel participassem ativamente nos movimentos sociais no campo e na cidade, através das pastorais sociais, que atuaram em associações de moradores, sindicatos e partidos políticos. O processo de redemocratização contou com a participação desses movimentos.

Sob muitos pontos de vista, porém, pode-se dizer que esse sujeito ainda pertencia à lógica moderna, ou seja, era moldado à luz das “grandes narrativas”, com sua visão de totalidade. Ora, quando esses metarrelatos entram em crise, o que coincide com a queda do muro de Berlim, em 1989, sua visão utópica também entra em crise. Em seu lugar entram as pequenas narrativas, que, em parte, já estavam em irrupção, sobretudo nos grupos que haviam pensado nesse período sua condição étnica e sexual, como os indígenas, os afrodescendentes e

as mulheres. O início dos anos 90' não sentiram de imediato o impacto da então chamada “morte das utopias”, pois transferiram para esses grupos e pastorais a lógica da formação de sujeitos que havia predominado na pastoral pós-conciliar. Porém, com o passar dos anos, apesar da consciência aguda dos efeitos perversos do neoliberalismo e da globalização, como também do emergir da consciência ecológica, a pastoral de conjunto surgida após o Concílio começou a sofrer os efeitos da irrupção do indivíduo pós-moderno, frágil, autocentrado. Os movimentos religiosos que recorriam à emoção e ao “Espírito” conhecem então um grande sucesso. A própria CNBB passou a olhar esses movimentos com outro olhar. Isso explica a mudança, operada a partir das DGAE de 1995, nas quais o termo “pós-modernidade” aparece, como a descrição que dela fizeram os bispos e as propostas para se pensar então a evangelização.

Apesar dessa incipiente compreensão da “mudança de época” em curso no final do séc. XX, as propostas pastorais não iam ao encontro do sujeito que então emergia. Em parte, porque ainda se pensava que o processo de “formação” do “sujeito pós-moderno” obedecia à mesma lógica do “sujeito moderno”. Ora, sob muitos pontos de vista, o sujeito moderno, tal qual o pensou Kant, Hegel, Marx e os marxismos, trazia em si a marca do iluminismo, ou seja, tendia a certo racionalismo e era marcado por uma perspectiva ética. O sujeito pós-moderno, como aparece nas descrições dos diversos documentos dos bispos, é fragmentado, mais aberto a uma visão plural da realidade, em seus aspectos culturais, étnicos, sexuais e religioso. Ele é também marcado mais por uma percepção estética que ética, fortemente hedonista, o que o torna presa fácil da lógica do mercado, que passou a imperar a partir do fim da Guerra Fria, a uma consciência menos crítica, deixando-se facilmente levar pelas Fake News. Não se pode ignorar que a fragmentação e a pluralidade deram origem à sensação de um “mundo líquido” (BAUMAN, 2001), que conduziu o sujeito pós-moderno a uma profunda insegurança, o que explica o surgimento de fundamentalismos de todo tipo, sobretudo religiosos, mas também culturais e de gênero.

Em Aparecida, os bispos oferecem uma tentativa de resposta à questão de fundo desse sujeito. A leitura que fizeram dos “rostos” é distinta da de Puebla (CELAM, 2007, n. 65, 393, 402, 404). São rostos de sujeitos vulneráveis, muitos

dos quais nunca serão “sujeitos de mudança histórica”, como os descritos em Puebla. Além disso, os bispos levaram a sério a irrupção do indivíduo. Daí a ênfase que deram ao “encontro pessoal” do indivíduo com o Cristo, saindo da perspectiva de cristandade que ainda dominava os documentos anteriores. O binômio “discípulos-missionários”, traduz, em parte, essa nova perspectiva. Porém, como tornar o indivíduo vulnerável da pós-modernidade discípulo-missionário? As respostas de Aparecida ainda eram incipientes. No período pós-conciliar, as Comunidades Eclesiais de Base ofereceram um modelo extraordinário para a nova perspectiva que então emergia. Em Aparecida, além de se valorizar essa experiência, também se valoriza o que é feito por movimentos de todo tipo. No fundo, apesar de muitos herdeiros do espírito conciliar não aceitarem essa “pluralidade” de propostas, como se os bispos devessem ter uma única solução para a nova realidade, talvez Aparecida tenha se dado conta que a melhor solução diante do pluralismo sejam respostas também plurais.

Libanio, na obra *Cenários da Igreja*, elaborada inicialmente em 1999, com um acréscimo em 2012, chamando-se então *Cenários da Igreja num mundo plural e fragmentado*, parece ter se dado conta de que para se pensar a pastoral no mundo pós-moderno é necessário não ignorar o pluralismo e a fragmentação nele presentes como também na Igreja. Segundo o teólogo belorizontino, em 2012 era possível identificar cinco cenários no catolicismo brasileiro: (1) o da igreja Instituição, (2) o da igreja Carismática, (3) o da igreja da Palavra, (4) o da igreja da Práxis libertadora, (5) o da igreja Fragmentada e pós-moderna (LIBANIO, 2012). Esta leitura das distintas “igrejas” que se encontram dentro da Igreja católica, dá conta da irrupção do pluralismo em seu seio, embora não ofereça muitas pistas para fazê-las coexistirem na pastoral concreta. Efetivamente, como pensar a pastoral com cenários eclesiais tão conflitantes e em disputa?

O Papa Francisco, no método que ele tem adotado na realização dos sínodos, oferece uma pista interessante para se pensar a pastoral numa igreja plural e pós-moderna: a sinodalidade. Trata-se, segundo o método de todos os sínodos que acompanhou, de esforçar-se por caminhar juntos, mesmo na tensão e na diferença. Para isso, é necessário aprender a arte da escuta das diferentes perspectivas que tendem, em geral, a levantar muros e não pontes, como ele tanto

insiste, seja no enfrentamento dos grandes problemas da sociedade atual seja no enfrentamento das grandes questões da vida em Igreja. A arte da escuta supõe o acolhimento das diferentes sensibilidades, o desapego com relação à própria opinião, a descoberta das riquezas escondidas em cada cenário ou perspectiva. No capítulo oitavo da *Amoris laetitia*, ele indica os três verbos fundamentais para a pastoral da família em tempos pós-modernos: acompanhar, discernir e integrar a fragilidade. Esses verbos podem orientar todos os processos de evangelização e de proposição da fé em tempos de subjetividade vulnerável. Eles são necessários para uma caminhada sinodal.

Francys Adão Silvestrini, em sua tese de doutorado, defendida em 2019, propõe para a teologia e a pastoral o “método eucarístico”. Partindo de uma abordagem “gastronômica” da cultura brasileira, ele mostra como os diversos ingredientes de um determinado prato, a depender da combinação, podem oferecer alimento e sabor à vida. Mal combinados, esses ingredientes não mostram por que são necessários. Tomando os verbos “eucarísticos” das narrativas da última ceia, a saber “tomar”, “dar graças”, “partir” e “dar”, o jovem teólogo capixaba indica algumas pistas para viver a diversidade e o pluralismo das sociedades fragmentadas de hoje como bem. “Tomar”, segundo ele, indica que cada fragmento é um dom, e como tal deve ser tido. Por isso, ao tomar segue-se o “dar graças”, justamente porque é dom e tem algo de único. Mas a unicidade do dom, pelo qual se agradece no gesto eucarístico, se não é repartida, não alimenta ninguém. Somente se o grão de trigo morre, pode nascer e dar fruto. Por isso, o “partir” é necessário, para poder repartir-se e alimentar a fome do outro, como aparece no verbo “dar” (SILVESTRINI, 2019). Essa perspectiva é uma boa metáfora para inspirar a proposta da fé e pensar a pastoral em tempos de fragmentação e de pluralismo dentro e fora da Igreja.

Outra perspectiva, que também pode ser inspiradora, sobretudo se se leva em conta que os diferentes sujeitos e grupos da pastoral querem ver valorizadas suas “pequenas narrativas”, é a que emerge da leitura que o exegeta Paul Beauchamp faz do significado das Escrituras (BEAUCHAMP, 1977). Segundo ele, o Antigo Testamento é formado de três escrituras: a Lei, a Profecia e a Sabedoria. Essa tríplice escritura se repete, de alguma forma, no Novo Testamento. O que é a



Lei? É o relato fundacional, que recorda o que é fundamental na identidade do povo eleito. Ela é composta por textos narrativos e legislativos. Por um lado, ela diz quem é Israel, no AT, ou quem são os cristãos, no NT. Ela está voltada para o passado e remete a uma memória à qual não se pode esquecer. É essa memória que constitui a “identidade narrativa” de Israel e dos cristãos. Mas esta memória, consignada na Lei, pode permanecer letra morta, ou relato fundamentalista estéril, fechado no etnocentrismo, na própria compreensão da natureza humana ou da própria religião. Por isso, a Profecia é necessária pois atualiza a memória da Lei no presente. Os Profetas, no AT, e Paulo, no NT, mostram como viver a identidade, dada pelos relatos fundadores, no hoje da história, além de denunciar o que afasta deles, como a idolatria e a injustiça no AT, a visão etérea do Cristo, que não passou pela carne ou pela cruz, no NT. Além do passado e do presente, o ser humano também necessita abrir-se ao futuro, ao diferente. Isso lhe é dado, nas Escrituras hebraicas e cristãs, através dos escritos sapienciais. Tais escritos remetem o fiel ao que ele tem de comum com todos os seres humanos: a vida em seu acontecer, em seu padecer e em seu morrer, mas também em seus momentos de gozo e plenitude. Ora, essa vida não é privilégio de Israel ou dos cristãos, mas de toda a humanidade. Por isso, a Sabedoria é o que permite Israel e os cristãos colocarem-se no mundo, sendo o que são (Lei e Profetas), sem perder a identidade no presente, mas sabendo acolher o que os diferencia e pode enriquecê-los vindo do outro.

A iniciação à fé cristã deve oferecer aos indivíduos pós-modernos, fragmentados, vulneráveis e plurais, o sentido de uma pertença, de uma memória, de uma identidade, mas também deve torná-los capazes de se dizerem enquanto sujeitos no aqui e no agora, diante dos diferentes sujeitos com os quais convivem no mundo, sem demonizá-los, excluí-los ou considerá-los inimigos. Como o dizer é fazer, no ato mesmo de se dizer, deve estar um agir que faz a diferença. Como traduzir esta intuição de Paul Beuchamp na pastoral? Trata-se de um desafio extraordinário a ser levado adiante pela geração atual.

## Conclusão

Para concluir, é importante recordar as contribuições do Papa Francisco

para se pensar a pastoral no mundo hodierno. Suas exortações apostólicas (*Evangelii gaudium*, *Amoris laetitia*, *Gaudete et exsultate*, *Christus vivit*, *Querida Amazônia*), suas encíclicas (*Laudato si'*, *Fratelli tutti*), são permeadas de orientações que apontam para a proposição da fé para os homens e mulheres pós-modernos. Chama a atenção nesses textos o convite à alegria e a pensar a fé cristã como boa notícia, Evangelho, que traz vida, que convida à festa. Essa dimensão é continuamente reiterada em seu pontificado. Não se trata apenas de edulcorar a fé, mas de levá-la a estabelecer um compromisso com as distintas situações de vulnerabilidade, as “periferias existenciais” sobre as quais tanto ele tem insistido.

Mais que oferecer receitas, as reflexões trazidas nesse texto querem oferecer pistas para se continuar buscando novos itinerários para anunciar o sempre novo caminho inaugurado por Jesus: o anúncio do reino que vem. Oxalá elas ajudem a pensar de novo e a pensar de outro modo o que é constitutivo da missão do Cristo à sua Igreja: Ide e anunciai!

## Referências

- ADÃO, F. S. *La vie comme nourriture*. Pour un discernement eucharistique de l'humain fragmenté. Tese doutoral. Paris: Centre Sèvres, 2019.
- AQUINO, M. P. Teología feminista latinoamericana. Em AQUINO, M. P.; TÁMEZ, E. *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Serie Pluriminor 1998.
- AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e a Mulher na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- ARVEY, D. *A Condição Pós-Moderna*, São Paulo, Loyola, 1993.
- ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. *A Idolatria do Mercado*. Ensaio Sobre Economia e Teologia. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BASTIAN, J.-P. *Le protestantisme en Amérique latine: une approche socio-historique*. Genève: Labor et Fides, 1994.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. São Paulo: Zahar, 2001.
- BEAUCHAMP, P. *L'un et l'autre Testament*. Essai de lecture. Paris : Seuil, 1977.
- BENTO XCI. *Carta encíclica Caritas in veritate*. Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. São Paulo: Loyola, 2009.
- BENTO XVI. *Exortação apostólica pós-sinodal Verbum domini*. Sobre a palavra de Deus na vida e missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2010.

- BOFF, L. F. *Dignitas terrae: ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.
- BOFF, L. *Princípio terra: a volta à terra como pátria comum*. São Paulo: Ática, 1995.
- CARRANZA, B. *Renovação carismática católica*. Origens, mudanças e tendências. Aparecida: Santuário, 2000.
- CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência geral do episcopado latino-americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.
- CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 1995-1998*. SP: Paulinas, 1995.
- CNBB. *Diretrizes Gerais para a Ação Evangelizadora da Igreja 2008-2010*. Brasília: E. CNBB, 2008.
- CNBB. *Diretrizes Gerais para a Ação Evangelizadora da Igreja 2011-2015*. Brasília: E. CNBB, 2011.
- CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja 2015-2019*. Brasília. Ed. CNBB, 2015.
- CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja 2019-2023*. Brasília: Ed. CNBB, 2019.
- COSTA, G. *A recepção da pós-modernidade*. Análise das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil entre 1996-2006. Dissertação de mestrado. Recife: UNICAP, 2008.
- CORTEN, A. *Os pobres e o Espírito Santo*. O pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DE MORI, G. Une théologie à l'école des pauvres: les nouvelles «frontières» de la théologie de la libération. Em *Revue Théologique de Louvain* (2015), v. 46, n. 3, p.369-398.
- GUTIERREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- HABERMAS, J. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo universitário, 1990.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990;
- LIBANIO, J. B. *Cenários da Igreja num mundo plural e fragmentado*. São Paulo: Loyola, 2012.
- LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. *Teología india*. Antología. Cochabamba: UCB / Guadalupe / Verbo Divino, 2000.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

- MENDOZA-ALVAREZ, C. *O Deus escondido da pós-modernidade*. Desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: É realizações, 2011.
- ORO, A. P. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação Evangelii gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2013.
- PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato si'*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, 2015.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação apostólica pós-sinodal Amoris laetitia*. Sobre o amor na família. São Paulo: Paulus, 2015.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação apostólica Gaudete et exsultate*. Sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2018.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação pós-sinodal Christus vivit*. Aos jovens e a todo o povo de Deus. São Paulo: Paulinas, 2018.
- PAPA FRANCISCO. *Carta encíclica Fratelli tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social. Roma: Edtrice Vaticano, 2020.
- PIKASA, X. João Paulo II. Balanço de um Pontificado. Em *Religión Digital*, 17/05/2020, traduzido por IHU em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599365-joao-paulo-ii-balanco-de-um-pontificado-artigo-de-xabier-pikaza>. Acesso 05/01/2021.
- PRANDI, R. e Pierucci, A. F. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- RICOEUR, P. *Si mesmo como outro*. Campinas: Papirus, 1991.
- SILVA, A. A. Caminhos e contextos da teologia afro-americana. En SUSIN, L. C. *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000
- SUNG, J. M. *Teologia e economia*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- Teología india*. Primer encuentro-taller latinoamericano, 1990. México-Quito: Abya-Yala, 1991.
- Teología india*. Segundo encuentro-taller latinoamericano, 1993. Quito: Abya Yala, 1994.
- Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americana. Em *Pelos muitos caminhos de Deus*. Goiás: Editora Rede, 2003.
- VATTIMO, G. - ROVATTI, P. A. (ed.). *Il pensiero debole*. Milano : Feltrinelli, 1983.