

Missão da teologia: profanar os ídolos do tempo para reconhecer o Deus vivo no Tempo

Modernidade e reforma

Deus, segundo a Escritura, se revela na história, constitui o tempo como história de salvação. Esta é uma síntese da teologia do século XX, o último da modernidade. O título desta conferência se refere a alguns textos surpreendentes, uns mais contundentes, outros mais suaves, de Giorgio Agamben, que retomaremos no final. Esta conferência de abertura pretende uma abordagem muito geral sobre a relação entre cristianismo e modernidade, palavra que se refere a um modo do tempo como história. É da essência da relação entre cristianismo e modernidade a palavra de ordem “reforma”, em certa medida parente da palavra “revolução”, e que provocou movimentos sociais e Igrejas no interior do cristianismo destes últimos cinco séculos. Seria muito simples identificar a antiguidade com as Igrejas Ortodoxas, a Idade Média com a Igreja Católica e a Idade Moderna com as Igrejas Protestantes a partir da Reforma. Mas ficaríamos numa caricatura inoperante.

Convém começar com uma *definitio terminorum*: O que nomeamos como “modernidade” é o tempo que caracteriza o Ocidente dos últimos cinco séculos, cujo centro é a Europa. Segundo Hegel, que, no dizer de Habermas, é o pensador da modernidade por excelência, produziu-se em torno de 1500 uma “cisão” no tempo, quando não mais o passado e a tradição, mas o futuro e a promessa se tornam o tempo primordial. “Moderno”, neste sentido, é o que está por “chegar” e, de certo modo já está se “aproximando” desde o futuro, é o que dá sinais de futuro, amostra e tendência, não tendência do presente ao futuro, mas exatamente o contrário, do futuro ao presente, futuro que, através de suas amostras, orienta o presente. Biblicamente, Abraão transgredindo o passado diante da promessa e Jesus anunciando o Reino de Deus são figuras de modernidade por excelência. A modernidade dos últimos 500 anos começa com eles, mas se esgota sem eles. Nas raízes do AT e do NT a modernidade se anunciava a partir da aproximação de uma alteridade. A modernidade que precisamos tratar é, nas palavras de Heidegger, “afirmação da subjetividade”, ou seja, onde emancipação e autonomia se tornam a primeira chave de interpretação. Como explicar tal virada praticamente ao avesso?

Em torno de 1500, segundo a lição de Hegel, se dão a *renovação* do mundo clássico pelo Renascimento, a *totalização* do mundo geográfico pelas navegações e descobertas, e o começo da *plenificação* do mundo pelo movimento de Reforma religiosa. A reforma foi aos poucos controlada pelos príncipes e no lugar dela, segundo Hegel, seminarista luterano desencantado com a Igreja da Reforma depois de 300 anos, é o Estado o sujeito a levar o mundo à sua plenitude. No caso, a Revolução francesa e o

Estado napoleônico. A Hegel escapa a percepção de que as navegações inauguraram a globalização e o mercado moderno através de um enorme impulso à colonização do mundo por parte do Ocidente, com trabalho escravo e um sistema capitalista cada vez mais articulado, inteligente e feroz. A modernidade se estende pelo mundo, se choca com tradições e as esfaçalha, porta um poder de hegemonia em todos os níveis. Onde lhe vem tanta energia? Do messianismo cristão?

1. Qual relação entre tradição cristã e modernidade?

Há inúmeros estudos buscando compreender as relações entre a tradição cristã e a modernidade ocidental no seio da qual pontifica atualmente não mais o Estado, como sonharam os ideólogos do Iluminismo, de Hegel e das diversas correntes pós-hegelianas, sobretudo a marxista, mas a economia capitalista, atualmente o *Global Market* em sua exacerbação financeira. Há uma variedade de influxos na formação da modernidade: greco-romana, árabe, judaica, e até chinesa. Mas também é verdade que, por séculos, o cristianismo, mais precisamente a Igreja Católica romana, amalgamou o complexo quadro cultural que se tornaria a matriz medieval de onde emerge a modernidade. Vamos resumir três interpretações possíveis de relações entre cristianismo e modernidade, compreendendo nesta relação tanto a Igreja Católica como as Igrejas reformadas.

1. A primeira interpretação é de que a modernidade é “consequência”, derivação, filha da tradição cristã no sentido mais positivo. Na modernidade se desenvolve, ainda que de forma cada vez mais secular, o humanismo que estava no seio do cristianismo, nas fontes evangélicas: a liberdade de filhos e filhas de Deus, a autonomia em consequência do chamado e da vocação individual, a igualdade desde judeus e gregos, homens e mulheres, livres e escravos, os direitos humanos a partir da dignidade da pessoa, a sacralidade da individualidade, etc.¹ Assim, no acontecimento político que está simbolicamente no centro da modernidade, a revolução francesa, apesar do choque com a Igreja, a bandeira da Liberdade, Igualdade e Fraternidade provem essencialmente o evangelho.

2. A segunda é de que a modernidade é “oposição”, surgida justamente no conflito e na luta por emancipação em relação à tradição cristã cristalizada na cristandade medieval, na Igreja romana saída da reforma gregoriana, oposição às autoridades sacras e aos valores e normas aparentemente intocáveis agora

¹“Non seulement le christianisme a joué un rôle dans l’avènement de l’humanisme moderne, mais celui-ci, même sécularisé, porte encore les marques de son long cheminement à travers la pensée chrétienne. Ce n’est pas, toutefois, la religion chrétienne en tant que religion, c’est-à-dire en tant que système de croyances et de pratiques, de rites et d’institutions, qui a été le facteur de cette émancipation, c’est l’Évangile en lui-même” (Joseph Moingt, Pour un humanisme évangélique. In: *Études*, Octobre 2007, p. 347-348).

considerados ideologias de poder sacralizado em hierarquias até o absolutismo. A modernidade, de fato, tem início com a contestação e a emancipação, com a pregação que opõe a este mundo decadente um novo mundo possível. É aqui que tomam rumo para dentro da modernidade as Igrejas da reforma, reagindo a Igreja Católica em contrarreforma e anti-modernidade. Pode-se exemplificar esta diferença enquanto as Igrejas da Reforma conferem novo acento no papel da subjetividade e a Igreja Católica fortalece o papel da autoridade no exame da Escritura. O mundo criado na modernidade, porém, ganha impulso em direção à secularização e produz, através da suspeita e da pesquisa, da ciência e sobretudo da *consciência histórica*, uma progressiva “extrojeção” e “exculturação” do cristianismo, resultando em dessacralização e autoafirmação do mundo e da própria subjetividade sem amparos transcendentais.² Uma “era secular” se estende pelo mesmo caminho das caravelas com nova energia hegemônica para espanto da maioria dos povos não ocidentais.

3. A terceira ordem de interpretação é a de que a modernidade, sobretudo tecnocrática e econômica, chega à perversão do cristianismo, pela corrupção engendrada no seio do próprio cristianismo. É uma interpretação que, à primeira vista, soa apocalíptica e espanta. A tese de Ivan Illich (+2002), em seu livro póstumo *A corrupção do melhor engendra o pior* é de que o Ocidente moderno é o próprio cristianismo em uma de suas possibilidades, a pior: é corrupção e perversão. E seus frutos venenosos são o engendramento do capitalismo com sua alma, que é a *ideia de infinito* secularizada a partir do humanismo, com a conseqüente tecnocracia, a violação de comunidades tradicionais com pretensão de melhorar a vida dos povos, tendo em vista sempre bons negócios, mercado e enriquecimento, “ter” e “poder” sem fim. Há como seguir o fio da história para comprovar esta forma de interpretação tão incômoda para o cristianismo, a modernidade como filha bastarda e perversa do próprio cristianismo? Com o conseqüente débito tremendo com outras civilizações, inclusive aquelas para as quais se está empurrando a culpa pelo terrorismo?

2. O Anticristo e o Mistério da iniquidade.

Ivan Illich se inspira em dois enigmas dentro do próprio Novo Testamento para compreender o que num primeiro momento espanta. O primeiro é a figura do Anticristo invocado duas vezes nas cartas de João, com uma alusão implícita no começo da segunda carta aos tessalonicenses. Sem entrar aqui em detalhes exegéticos, e indo direto à conclusão: o Anticristo é a estranha apostasia em que o apóstata, ao invés de se retirar, como sugere a palavra, expulsa Cristo e ocupa o lugar de Cristo tomando as aparências majestosas de um Cristo fascinante. Portanto, um impostor no coração do

² Esta é uma tese exposta por Danièle Hervieu-Léger em *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003.

cristianismo, pior que um demônio, pois este é mais fácil de ser desmascarado. Ao longo da história da Igreja, sobretudo à medida que Roma assumia poder e brilho, não faltou esta referência ao papa e ao sistema do papado, como também a identificação de Roma com Babilônia.

Pode-se argumentar que não há comunidade sem institucionalização, e a inércia da instituição leva a este risco. Por isso Paulo Prodi, historiador italiano, não vê o problema de “constantinização” da Igreja como uma intervenção que vem de fora, uma cooptação da Igreja por parte da política imperial. Antes disso, e muito mais depois de Constantino, segundo Prodi, o corpo institucional da Igreja, ajudada pela genialidade romana da “pessoa jurídica”, se tornou um dinossauro com necessidade de reformas. Portanto, não se pode argumentar que “culpados são os outros”. Trata-se do dinamismo de encarnação institucional deixado à sua inércia. Assim, reformas e grupos e movimentos de reforma podem ser um fio condutor para contar a história da Igreja numa tensão essencial. Ivan Illich, diferente de Lutero, não apontou para a questão central da graça e das obras, mas para a institucionalização da ousadia e da pureza da caridade samaritana, o cumprimento do amor que deveria ser sempre criativo e, de certa forma, transgressivo, tornado burocracia.

Há uma segunda referência de Illich ao Novo Testamento, a expressão paulina do *Mysterium iniquitatis*, ou melhor, *Mysterion anomias*, a perda das medidas e os excessos exatamente por causa da superação da lei pela graça, e, portanto, um efeito colateral obscuro e caótico provindo do coração da mensagem cristã, a graça e a liberdade, a incapacidade de se conduzir por *sola gratia* ou pelo *ama et fac quod vis* de Agostinho, e os excessos e injustiças sob o manto da nova liberdade. Esta é uma observação pouco desenvolvida e inquietante, que Ivan Illich aplica, junto com a imagem do Anticristo, imediatamente à modernidade tecnocientífica e de mercado cada vez mais exacerbado. De qualquer forma, só o cristianismo poderia parir o Anticristo. Ele nasce, como diz João, como “um dos nossos”: não é uma intervenção maligna que vem de fora, é um tumor mortal do próprio corpo da Igreja.

3. O monumento romano-canônico e a arquitetura dogmática da modernidade.

Como Ivan Illich dá um salto do NT para a modernidade, ficamos sem saber direito a respeito da passagem da cristandade medieval para a modernidade. Pode nos ajudar Pierre Legendre, com seus nove grandes volumes de pesquisa sobre as instituições do Ocidente. Interessa aqui seu último livro *A outra bíblia do Ocidente, o monumento romano-canônico. Estudo sobre a arquitetura dogmática das sociedades*.³ Trata-se de um estudo sobre a utilização do texto bíblico na construção da Europa medieval e o legado jurídico-dogmático *formal* para a construção das sociedades

³ LEGENDRE Pierre, *L'autre Bible de l'Occident*. Le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés. Paris: Fayard, 2009.

modernas, legado que agora, na opinião de Legendre, chega ao seu esgotamento porque a formalidade secularizada da modernidade se tornou incapaz de dar conta da força ilimitada do Mercado e das políticas ligadas ao Mercado. O que era força legitimadora permaneceu apenas formalidade legal mas não mais legítima, utilizando aqui a análise de Agamben.

Legendre sugere que a cristandade latina, em seus textos normativos carregados de sacralidade atribuída e tomada à linguagem cristã como “citação legitimadora”, contou com uma montagem jurídica sacra, enquadrando continuamente os textos normativos, até mesmo os de corporações econômicas, além das instituições políticas, familiares, etc. com a narrativa bíblica, com moldura trinitária e centralidade cristológica, utilizadas de modo *performático*, ou seja, jogando sempre entre dois planos, o da natureza humana e o da natureza divina dessas instituições, no âmbito concreto da sociedade e da hierarquia social da cristandade. Mas obedecendo sempre à formalidade jurídico-canônica típica da herança greco-romana. A citação bíblica foi mais uma “tinta”. Isso, segundo Legendre, explica as sociedades europeias até nossos dias, mesmo em sua radical secularidade, ao desbotar a tinta e deixar de utilizar a “citação legitimadora”. Inclusive a filosofia crítica da modernidade e o Estado contratual e constitucional nascido com o Iluminismo guardam esta *estrutura sacra, dogmática e definidora* que se encarnou em instituições, em pessoas jurídicas que englobam em si as pessoas físicas.

Em outras palavras, a outra e mais funcional Bíblia do Ocidente é a estrutura jurídica, dogmática e canônica, de herança greco-romana, mas com a tinta de sacralidade legitimadora extraída da Bíblia cristã. Esta arquitetura não foi só da cristandade, mas também das sociedades modernas secularizadas, até a famosa afirmação de Carl Schmitt: “todos os conceitos significantes da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados”. Hoje, segundo Legendre, esta estrutura formal já não dá conta da escala “tecno-científica-econômica” globalizada da sociedade. Assim, o pensamento se decompõe e o Ocidente “entra em pane”. O poder não consegue legitimidade institucional e o que sobra é a “vida nua”, utilizando expressão de Agamben, vida sem defesas institucionais, para multidões fragilizadas diante do grande monstro que se revela em toda sua cruzeza técnica e financeira global com poder concentrado. É aqui que Legendre se encontra com Ivan Illich. Mas este monstro pode ser chamado realmente de Anticristo? Em que sentido?

Um pouco de cristologia convém aqui: Cristo, Verbo divino feito carne, é quem salva, segundo o coração da confissão cristã. Ele atua a “economia da salvação”. Sua graça salvadora é divinamente infinita, de eficácia universal, mas é também corporal, encarnada em cura e saúde, esperança e pão para a fome, caridade e braços para a hospitalidade e o amor, enfim *sinais* do Reino e da salvação. Que em seguida a salvação messiânica ganhe mediação sacramental, hierarquia sacerdotal, liturgia formal, e a hospitalidade seja regulada pelos hospícios e hospitais, o ensinamento em escolas, e

que a doutrina cuide da ortodoxia, a confissão dos pecados ganhe um tribunal regulamentado, a satisfação expiatória seja estabelecida em acúmulos de indulgências, tudo isso tem a ver com institucionalização que, na sua origem, é criada para servir com eficácia, não apenas para servir um caído à beira do caminho, mas a muitos.

Mas, anota Max Weber, uma das características da modernidade é a virada da “economia da salvação” para uma “salvação pela economia”.⁴ Já nos porões da Idade Média crescia a eficácia da economia, do mercado e do dinheiro, para acomodar a burguesia crescente mais perto da nobreza. Enquanto a Igreja se batia com a usura, o “mercado de indulgências”, com as missas privadas rezadas pelos padres *altaristas* e o aumento do fogo do purgatório como base de uma espécie de imposto de renda para os mais afortunados ou de aplicação de recursos em bens futuros para todos, exemplificam esta estranha virada da economia da salvação em salvação pela economia, que Lutero apontaria como corrupção babilônica e que hoje volta em franqueza midiática nas igrejas pós-pentecostais de mercado e contrato, portanto melhor ajustadas ao monstro de nosso tempo.

Por seu lado, Galileu, com o novo método científico, convidou a reler a Bíblia com a gramática da matemática. E Descartes inaugurou a *terceira fase* da ideia de *infinito*: para os gregos, com base cosmológica, *infinito* era sinônimo de imperfeição, inacabamento, pois só obra *acabada*, portanto finita, é perfeita; para a escolástica, com base teológica, *infinito* é atributo divino tanto quanto perfeito, o finito é que é imperfeito; com Descartes, no entanto, há uma “virada antropológica” do infinito teológico: a infinitude divina é encontrada no interior, como ideia inata no *eu*. Mas a ideia de infinito e a gramática quantitativa da matemática, ao se juntarem para ler o que é de Deus, se tornaram operativas e eficazes na *fisicalização do céu* sem Deus, já que Deus habitaria no interior do eu, e na prosperidade e no crescimento econômico ao infinito, o capitalismo, pois também a terra, e não somente o céu, está sem Deus, refugiado no interior do eu. A ação, o trabalho e a produtividade, não mais a contemplação, foram alavancados à maior e a mais universal das virtudes. Um dos dogmas sacros subjacentes ao capitalismo é este: a divina ideia de infinito é realizada pela criatividade do eu portador desta ideia, no progresso sem fim, no crescimento econômico sem limite, infinito quantitativo, que Hegel percebeu como *mau* infinito.

4. O simulacro “moderno” de Cristo, divino feito carne: o fetichismo fascinante das coisas e do dinheiro.

Dá-se por óbvio que uma das características da modernidade é a autonomia “immanentista”: sem fundamento e sem relação com alguma transcendência

⁴ Cf VIVERET Patrick, Do bom uso do fim de um mundo. In: SUSIN Luiz Carlos; SANTOS Joe Marçal Gonçalves dos, *Nosso Planeta, nossa casa*. São Paulo: Paulinas, 2012. p... (VERIFICAR).

heterônoma. Assim, a ciência não provém da revelação, mas da observação; o poder não provém de Deus mas do povo, a economia não provém da graça mas do esforço. E o mais enigmático: a subjetividade é a tarefa de construir-se em relação aos contextos. Uma sociedade auto-referenciada, autofundada, é – com perdão pela redundância – uma sociedade sem fundamentos. Sem alicerces, é liberdade de voar como borboleta de um dia. Como profetizou Nietzsche, é um mundo sem sentido e sem significação, ou seja sem orientação, como a nave Enterprise no universo, e sem simbolização de nada além de si. Sem ter um termo de referência para além de si, perde sua dignidade, pois a dignidade só existe de forma transitiva, referida a algo com o que se seja “digno de...”.

No entanto, se examinarmos com mais atenção, trata-se de uma sociedade fundamentada num simulacro do que é de Cristo, do Espírito e da Igreja: há um messianismo no conhecimento científico, na tecnologia e no mercado. Há uma pneumatologia escondida no crescimento e no progresso. Há uma espécie de eclesiologia da administração e das organizações empresariais e de mercado com suas hierarquias, seus oráculos economistas, sua catequese midiática. Há rituais de cartório como demonstração de fidelidade nos contratos, etc. Enfim, trata-se de um simulacro do Messias e do próprio cristianismo.

À pergunta sobre o que fosse um bom governo, Lorde Melbourne teria respondido à rainha Vitória: “Governar, Majestade, é defender a saúde da moeda e a santidade dos contratos” – *pacta sunt servanda*. O papa Francisco, com sua dolorosa experiência pastoral da endividada Argentina desde as periferias de Buenos Aires, agora desveste esta santidade: “Criamos novos ídolos. A adoração do antigo bezerro de ouro (Cf. Ex. 32, 1-35) encontrou uma nova e cruel versão no fetichismo do dinheiro e na ditadura de uma economia sem rosto”. (EG 55). Passamos da graça à produção em alta escala, ao consumo não de indulgências como investimento em bens futuros, mas de tudo o que o mercado oferece no presente e no futuro em forma de dinheiro, e ao acúmulo de forma absurdamente perversa. Primeiro, o fascínio do mercado, a promessa de salvação e felicidade no consumo de bens a bom crédito; e depois o pagamento de dívidas sobre dívidas, com sacrifícios expiatórios de populações inteiras, tudo se ajoelha diante da “santidade dos contratos”. É o simulacro de tudo o que deveria ser cristão pela gratuidade e pela bondade samaritana. Seguindo o realismo duro de Ivan Illich, os bens da modernidade poderiam ser de fato muito bons, mas na realidade crua produzem perversidade. Por isso são as joias do ídolo fascinante e sedutor sentado no trono de Cristo.

Em última análise, a questão do Anticristo tem a ver com a economia da salvação no regime da encarnação do filho de Deus. O dogma da pessoa do Filho em duas naturezas, do divino que se encarna no humano: aqui está o começo de tudo. *Non horruisti virginis uterum*, canta a Igreja no venerável hino *Te Deum*. Trata-se de uma ousadia no risco de ser um grão de trigo que deve morrer para frutificar, mas que tem em si a possibilidade do joio que deve carregar consigo até a colheita escatológica. Para

Slavoj Zizek se trata de uma “monstruosidade”, confissão de um deus miserável.⁵ Para Paulo se trata do escândalo no coração da fé cristã (Cf. 1Cor1, 17-31). Foi esta “monstruosidade”, o escândalo da encarnação, que permitiu a complexa e ambígua virada antropocêntrica da modernidade, e há autores como Luc-Ferry, que a avaliam como uma passagem positiva do teocentrismo para o antropocentrismo. Para Luc-Ferry, a individualidade moderna resulta do duplo dinamismo do caminho da própria fé cristã e do dogma central do cristianismo: o divino se fez humano para que o humano se fizesse divino. Vale a pena esta longa citação:

Por um lado o ‘desencantamento do mundo’ ou, para dizer melhor, o vasto movimento de *humanização do divino* que caracteriza desde o século XVIII a escalada da laicidade na Europa. Em nome da recusa de argumentos de autoridade e em nome da liberdade de consciência, o conteúdo da Revelação (bíblica) não cessou de ser ‘humanizada’ no decorrer dos dois últimos séculos. É contra tal tendência que o Papa multiplica encíclicas. (...) Mas, paralelamente, é também uma lenta e inexorável *divinização do humano* que nós assistimos, ligada ao nascimento do amor moderno, do qual os historiadores das mentalidades nos permitiram recentemente decifrar a especificidade. Os problemas éticos os mais contemporâneos dão testemunho disso: é o homem como tal que aparece hoje como sagrado. (...) O movimento agora vai do homem a Deus, e não mais o inverso. É a autonomia que deve conduzir a heteronomia, não esta última que vem, impondo-se ao indivíduo, contradizer a primeira.

Os cristãos tradicionalistas verão nisso o sinal supremo do orgulho humano. Os cristãos leigos poderão, ao contrário, ler nisso o acontecimento de uma fé enfim autêntica sobre o fundo de um eclipse do teológico-ético. (...) A transcendência não é aniquilada por esta reversão de perspectiva. Ela está inclusive inscrita, a título de ideia, na razão humana. Mas é do seio da imanência a si, com a rejeição do argumento de autoridade obrigante, que a transcendência se manifesta agora a um sujeito que reivindica, no plano moral universal, um ideal de autonomia.⁶

Este otimismo consequente a respeito do cristianismo por parte de um laico, bem diferente de Feuerbach e de Nietzsche, segue o mesmo otimismo do marxista Ernest Bloch, que mencionou o cristianismo como a “antropologização” do divino, fonte do valor transcendental do humano na modernidade⁷. Mas diante da monstruosidade e da perversão que nos está levando à catástrofe em diversos sentidos, Ivan Illich desabafa: teria a encarnação do Verbo aberto espaço para uma *maldição* tão grande? É o sinal de contradição diante do qual há perdição e não somente salvação? Como avaliar teologicamente?

5. O excesso, o amargo remédio, o anúncio da cura e a reforma.

⁵ Cf. ZIZEK Slavoj; MILBANK John, *A monstruosidade de Cristo*. Paradoxo ou dialética? São Paulo: Três Estrelas, 2014.

⁶ FERRY Luc, *L’homme-Dieu ou Le Sens de la Vie*. Paris: Grasset, 1996, p62-63.

⁷ Cf. MOLTMANN Jürgen, *Dio nella creazione*. Brescia: Queriniana, 1986. p59-62.

Com a secularização do messianismo, ou seja, do cristianismo, que hoje se encontra na economia, na tecnociência, no mercado e no consumo, aquilo que estava *detido* no ocultamento, como afirma Paulo aos Tessalonicenses (cf. 2Ts 2,7), pode agora *aparecer descaradamente*. Os poucos que são muito ricos não precisam mais ter vergonha escondendo-se da multidão dos pobres; os que manipulam as políticas a seu favor não precisam mais mentir para esconder seus interesses próprios, não há mais autoridade sacra ou divina que pese sobre suas consciências. Esta desfaçatez sem vergonha é, paradoxalmente, a *medida cheia* que poderá ser o começo do amargo remédio, pois é o tempo presente é “penúltimo”, mas não o Último escatológico, na visão de Paulo. É *Cronos* se sobrepondo e ofuscando *Kairós*, ameaçando devorar não só seus filhos mas até sua mãe terra. Assim, o que era oculto, ao ser revelado e transparente, já sem pudor e sem condições de se esconder - tal é a sua enormidade dinossáurica - também começa a perder sua potência, esvaziar-se e deixar espaço para o Último que realmente importa.

Este raciocínio de inspiração paulina se aplica ao mundo, mas também à Igreja: a perda de poder e a renúncia a se pretender uma entidade ontológico-jurídica por cima das cabeças das pessoas de carne e osso, com o reconhecimento de que Igreja são as pessoas e as comunidades em sua fragilidade e possibilidade de corrupção, abre espaço para a confissão dos pecados e para a conversão, libertando da toda falsa consciência e retomando um processo de volta às fontes junto dos pecadores e dos pobres. Nesse sentido, o escândalo da pedofilia, que devastou e humilhou a Igreja, coloca a opção preferencial pelos pobres como a única opção honesta. No entanto, o realismo da encarnação exige que se aceite com paciência e vigilância que o trigo cresça com o joio. Não é necessário se escandalizar demais da possibilidade de o joio penetrar até o âmago da Igreja.

Instituições, como viemos afirmando, são necessárias, fazem parte do regime ontológico do ser humano em sociedade. Mas, assim como a lei do sábado, instituições não estão por cima do ser humano, são como plataformas por onde encontrar-nos, pavimentadas e reformadas por nós mesmos. As instituições precisam ser cuidadas, pois podem adoecer e, quando adoecem contaminam todos os que entram em contato com elas. Por isso precisam também de cura e de reforma. As histórias de corrupções na Igreja vêm normalmente acompanhadas ou seguidas de histórias de reformas e retomadas das fontes. Na Igreja Católica, os papas reformadores, justamente na qualidade de cabeças da instituição, são os papas mais lembrados. E, como dizia João Paulo I aos jornalistas em entrevista coletiva, a história da Igreja não é propriamente a história dos papas, mas a história dos santos. As reformas, no entanto, não acontecem sem uma *teologia de reforma*, que busca inspiração nas fontes e nos sinais dos tempos. Nesses 500 anos de modernidade, quais teologias foram relevantes para um cristianismo *semper reformadum*?

6. O teólogo-professor, o teólogo-pregador e o teólogo da reforma eclesial.

O elemento mais notável do começo da modernidade, a ficar com Hegel, foi a reforma religiosa, cujo impulso era levar o mundo à sua plenificação. Não faltou o sonho, sempre pronto a despertar, do milenarismo e o risco de marcar a vinda do Reino de Deus com o calendário, com *chronos* e não com *kairós*. Lutero, a figura agostiniana mais fecunda e complexa da Reforma, se situava numa encruzilhada, desde uma ordem eclesiástica com urgência de uma profunda reforma, e por outro lado dois caminhos, dois acentos: os humanistas com um novo uso da razão e, na outra ponta, visionários e iluminados com uso da pregação e do fervor. Com Lutero, como sabemos, há outros reformadores com diferentes acentos. Tomando em conta os que o precederam, como os dois Joãos – Wyclif e Hus – e os seus contemporâneos, como o pai dos humanistas, Erasmo de Roterdã, o refinado biblista Filipe Melancton, o visionário radical Thomas Müntzer, o humanista moderado Ulrico Zuinglio e na sequencia o culto e disciplinado João Calvino, e, por outro lado, os teólogos que por um lado sentiram necessidade de reforma mas também defenderam o *status* da Igreja Católica romana, Tomás Caetano, interlocutor de Lutero, Francisco de Vitória, Domingo de Soto e Melchior Cano, teólogos imperiais da Escola de Salamanca no Concílio de Trento, ou Roberto Belarmino, príncipe dos teólogo da contrarreforma, só para termos alguns exemplos típicos, podemos verificar três tendências da teologia do século XVI que se tornariam paradigma nos séculos seguintes até nossos dias:

a. Uma primeira configuração ou modelo de teologia é a que tomou contato com os humanistas do renascimento literário, da pesquisa e do comentário das fontes, e cujo desenvolvimento foi em direção à racionalidade científica e histórica, ao iluminismo e ao uso generalizado de métodos histórico-críticos sobretudo a partir do século XIX. Seria interessante, por exemplo, analisar, na área católica, o que nossos livros deixam à sombra, mas de muita importância no século XXVII francês, a teologia política galicana em defesa feroz do absolutismo de Jacques Bossuet versus a mística quietista de François Fénelon, o místico crítico da política, apelidado de “Cisne de Cambrai”, ambos arcebispos, ambos precedendo o que se tornaria o Iluminismo francês.

Mas o Iluminismo, por sua natureza mesma, tem entre seus nomes muito mais protestantes célebres, sobretudo, evidentemente, na área alemã, que não se resume a Kant. Seja, porém, qual for a confissão cristã ou mesmo a pertença à tradição judaica – pensando, por exemplo, em Spinoza - é a teologia de caráter mais acadêmico, próxima da filosofia e se misturando ou se transmutando em filosofia, como é o caso típico de Hegel. Ou, se quisermos buscar um horizonte mais longo, é em tempos modernos a opção da teologia pela investigação, pela historicidade da verdade, pela argumentação, pela racionalidade crítica, pela explicação. Alguns destes elementos podem ser encontrados também na opção hegemônica da teologia escolástica medieval, e é a vocação da teologia de professores, a teologia acadêmica, da qual Lutero fez parte ainda que de forma muito dialética, em oposição à escolástica tradicional.

A partir do século XIX tornam-se cada vez mais vigorosos os métodos histórico-críticos, desembocando na assim chamada “teologia liberal” que foi pano de fundo para o combate anti-modernista na teologia católica das primeiras décadas do século XX, “cemitério do pensamento católico” e que não evitou o surgimento de pensadores críticos como Maurice Blondel e todo o grupo da revista *Esprit*, e sobretudo a *Nouvelle Théologie* nas décadas que precederam o Concílio Vaticano II. No centro do século XX, esta teologia histórico-crítica frutificou nos “trinta anos gloriosos” da cristologia, expressão de Bernard Sesboüé, trinta anos pós-segunda guerra, que não renovaram somente a cristologia, mas também a pneumatologia, o tratado de Trindade e a eclesiologia. Em termos de reforma, este caráter racional, histórico-crítico, da teologia, ajudou a relativizar o que é relativo, a compreender o caráter radicalmente histórico e narrativo da teologia, e a apontar para o que é essencial em termos de experiência cristã. Mas o uso mesmo da racionalidade frequentemente confundiu justamente o que é mais caro ao cristianismo, a experiência. Que foi sustentada pelo segundo modelo.

b. Na outra ponta emerge uma teologia resultante do entusiasmo da renovação, do fervor da redescoberta das fontes, da libertação que pregadores e visionários irradiam entre as comunidades e regiões inteiras, de forma contagiante. É a teologia que busca dar conta de uma experiência de energia religiosa renovada. Será oportuno analisar o quanto os teólogos reformadores do século XVI, aqui já nomeados, participaram não só da renovação acadêmica com investigação das fontes e com uma hermenêutica nova e humanista, mas também se voltaram para a pregação e para o afervoramento.

Na extrema ponta deste modelo encontramos, naquele século, teólogos ao estilo do jovem Thomas Müntzer e padres pregadores nas origens dos movimentos anabatistas, um número difícil de determinar de pregadores visionários, provocadores de movimentos de iluminados e outros tantos nomes que indicam uma experiência radical, extrema, de proximidade escatológica, de saída do mundo para a proximidade da glória, ainda que passando pela crise. Seus herdeiros mais equilibrados seriam os teólogos místicos do pietismo, próximos do culto e da palavra sem glosas, que juntaram a si inclusive a *lex orandi* da arte com inspiração fervorosa como os dois pintores Lucas Cranach, pai o filho, e a genialidade de Johann Sebastian Bach. Se focarmos mais a Ocidente a nossa atenção para a Sociedade dos Amigos da Luz e da Verdade, os *Quackers*, os *Amish* e os *Menonitas*, ou então para o movimento metodista, precedidos pelos Irmãos de Vida Comum ou antes ainda pelas Beguinhas e Begardos em plena Idade Média, vamos encontrar pacifistas de vida simples, afastados de estruturas eclesiais pesadas ou sofisticadas, puritanos e disciplinados, com insistência na experiência espiritual fervorosa e na prática de relações comunitárias. Na área católica surge a mística e a moral rigorista dos jansenistas que ganham a simpatia dos puritanos protestantes, mas despontam sobretudo os místicos franceses em torno da misericórdia do Coração de Jesus e Congregações pedagógicas.

De certo modo, como afirma Martin Dreher em sua brilhante interpretação do movimento de Jacobina e os Mückers no Rio Grande do Sul, esta teologia mística centrada na experiência e na fidelidade literal se prolonga não só no pietismo mas, sobretudo nas Américas e na África, no moderno pentecostalismo, os *evangelicais*, os movimentos carismáticos e suas teologias mais implícitas do que explícitas, mais feitas de pregação e de profetismo, mais oração e exclamação do que de racionalidade explicativa. Hoje ela é exuberante na Internet, nos blogs, nas redes sociais, até nas mensagens de Whatsapp.

c. Pode-se, finalmente, considerar o esforço das Igrejas históricas, sobretudo, no caso, da Igreja Católica, em levar adiante uma teologia eclesial sintonizada com a tradição da Igreja que leva adiante consigo séculos anteriores à modernidade. Assim como Lutero pode ser encontrado em mais de um modelo, teólogos como Francisco de Vitória, Domingo de Soto e Melchior Cano, os dominicanos da Escola de Salamanca já mencionados, ou ainda Luís de Molina e Francisco Suarez, que marcaram Portugal, também não cabem num único modelo. Eles levaram a escolástica a se confrontar com as novas exigências que se abriam diante dos povos ameríndios e participaram do século de ouro da cultura e da renovação católica ibérica, de onde emergem os místicos carmelitas Tereza d'Ávila e João da Cruz, e o franciscano teólogo-poeta Luís de León. Mas o seu serviço à Igreja Católica ajudou-a a se colocar numa nova posição, sem os exageros do absolutismo, centrada nos sacramentos e no diálogo de fé e razão, o que frutificou na teologia do direito natural e internacional, mesmo em tensão com as pretensões coloniais exorbitantes dos reinos de Espanha e Portugal. Outros casos que equilibraram a pertença e o serviço à Igreja com a criatividade crítica e propositiva se encontram na Inglaterra com John Henry Newman, na Itália com Antônio Rosmini, e uma porção de teólogos que prepararam o Concílio Vaticano II, que, nas palavras de Yves Congar em seu diário do Concílio, se dispuseram a “ajudar a Igreja a caminhar”. É a “vocação eclesial do teólogo”, segundo o teólogo-papa Ratzinger, que beatificou Newman e Rosmini depois de mais de século de polêmica.

E por falar em Ratzinger, ao ir terminando esta intervenção, lembro que em 2005, em meio a uma nova polêmica bicuda entre as hermenêuticas de continuidade ou descontinuidade a respeito do concílio Vaticano II, a primeira querendo submeter a interpretação do concílio ao magistério anterior e a segunda buscando mostrar que se trata de uma nova etapa no magistério da Igreja até á raiz, Ratzinger, não só com a autoridade de magistério pontifício, mas como remanescente teólogo perito do Concilio o definiu como “reforma do único sujeito Igreja”. Assim ele, pessoalmente, como um católico da tradicional e conservadora Baviera, a católica região da Alemanha de frente para a Reforma protestante, a ousadia de proclamar um Concílio tão global, que tocou em todos os aspectos da vida da Igreja e se tornou o maior dos eventos da Igreja Católica em toda a modernidade, como uma “reforma”, mereceria até um minuto de silêncio.

Quando me refiro, aqui a teólogos que, além de professores e místicos, foram também teólogos da reforma eclesial, não estou me referindo a teólogos de corte, teólogos do ultramontanismo e do projeto romano, que foram mais papistas do que o Papa, mais marianos do que Maria e mais severos do que Jesus nos sacramentos, e que estão na mira da crítica do papa Francisco, mas aos teólogos com forte sentido de pertença eclesial que trabalharam, mesmo sofrendo com incompreensões, para reformar a Igreja por dentro, com os dois critérios básicos de toda reforma: as fontes e os sinais dos tempo – e uma grande dose de paciência.

Em conclusão, retomo brevemente Giorgio Agamben em seus textos sobre o *Homo Sacer*, sobre *Profanações* e seu artigo sobre o messianismo como vocação da Igreja. Ele decodifica a *religião* não como re-ligação mas como formação de relíquias, de sinais sacros e intocáveis, separados do cotidiano e dos jogos da vida comum porque associados ao divino. Paul Tillich nos ensinou uma hermenêutica teológica da cultura, com sinais do evangelho e da presença de Deus, por exemplo, no quadro de Van Gogh *Os comedores de batata*, pois é a história e a cultura o lugar da revelação e da salvação. Assim também, na sensibilidade de Agamben, a teologia precisa continuar desenvolvendo a hermenêutica da suspeita de que os ídolos estão governando o mundo, e buscar acertar na testa do gigante, o Príncipe deste mundo. Porque tudo o que Agamben diz da religião está hoje fora da religião pré-moderna, fora das tradições religiosas que conhecemos tradicionalmente: está no tipo de economia, de política e de cultura que resumimos como *global Market*, a *sacralidade das leis de mercado*. Estamos na hegemonia de uma necessária cultura de consumismo, de uma legalidade internacional que não tem legitimidade, que se ajoelhou diante do Mercado. Diante deste ídolo dinossáurico que já mostra dificuldade de se alimentar, tal é a contradição de suas exigências estomacais a pôr a vida sobre a terra em dores apocalípticas, a teologia precisa ser antes de tudo o profetismo e a coragem da “profanação”, o que, com o autor, se confia à criatividade de jovens, de mulheres, de não ocidentais, de minorias radicalmente reformadoras, diante dos velhos corruptos que comandam este mundo encastelados em posturas patriarcais como senhores sem limites, seguindo a tétrica profecia de Fausto e de Descartes.

Esta tarefa é imensa, e necessita novamente de muitas vozes, não unificadas mas afinadas, com capacidade de debate, de humor e de paciência, vozes complementares e capazes de crescer e fazer avançar os três modelos acima: o estudo das fontes e da história, com racionalidade crítica; a exposição à experiência, ao fervor, ao drama e ao entusiasmo na pregação, na *lex orandi* da liturgia, nos sonhos de espaços sabáticos; e o serviço teológico paciente às comunidades e instituições eclesiais. O pensamento cristão, a teologia cristã, se coloca entre o tempo *cronológico* e decadente deste mundo de mercado que infetou até a profundidade das almas, e o tempo *kairológico* do Reino de Deus que não cessa de fazer sinais de novidade e nascividade.

(Não está morto quem peleia!)