

PLAUSIBILIDADE DO CRISTIANISMO HISTÓRICO NOS DIAS ATUAIS

J. B. Libânio*

O FATO DA CRISE DE PLAUSIBILIDADE

Parece extemporâneo, depois de dois mil anos de história do Cristianismo, levantar o problema de sua plausibilidade. Ele já mostrou-a com a gigantesca civilização ocidental, impensável sem sua presença e marca indelével.

No entanto, é precisamente essa simbiose com a civilização ocidental, em nítida crise, que se prolonga até as entranhas da identidade cristã. Na década de 70, P. Berger agitava a questão da plausibilidade da religião no mundo moderno. Perguntava-se pelo seu eco significativo na vida da sociedade e no coração do homem atual. Insistia no fato de que uma realidade se torna plausível à medida que ela encontra um lugar dentro das estruturas significativas do mundo social.

Assim, na perspectiva da *sociologia do conhecimento*, o Cristianismo gozará de maior ou menor plausibilidade à medida que as suas expressões de

fé, o seu corpo cognitivo e valorativo encontrarem um suporte social.¹

Não se trata aqui de discutir sobre a identidade abstrata do Cristianismo, a sua *essência*. Pois a tarefa de defini-la previamente torna-se inviável e teologicamente questionável.² Está em questão a forma histórica do Cristianismo. Ela se expressa, ao longo desses dois mil anos, como um conjunto de teologia, instituições, liturgias, práticas, visão de mundo, rotinização do cotidiano, etc., que reclama sua origem da pessoa de Jesus, o Cristo, Messias, morto e ressuscitado.

Se se quiser adotar uma linguagem mais em voga, apesar de sua imprecisão e de certa ambigüidade na transferência semântica, pode-se perguntar pela crise de plausibilidade do *paradigma ocidental* do Cristianismo. Na esteira de Th. Kuhn,³ esse termo vem sendo amplamente empregado também no campo teológico.⁴ Sem dúvida, quem o trabalhou brilhantemente foi H. Küng.⁵

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor na Faculdade de Teologia do CES da Companhia de Jesus em Belo Horizonte, MG. Autor de numerosas obras de teologia e pastoral. Publicou recentemente: **Teologia da Revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1992, 480p.

¹ BERGER, 1973. p. 53.

² PALACIO, 1989. p. 152.

³ KUHN, 1978. Paradigma entende-se aqui, portanto, como uma constelação geral de convicções, concepções, valores, procedimentos, técnicas, levados em conta pelos membros de uma dada comunidade.

⁴ ANJOS, 1996.

⁵ KÜNG, 1987. p. 173-252.

Em recente e monumental obra,⁶ ele distingue cinco paradigmas do Cristianismo ao longo dos dois milênios. Inicia o Cristianismo o seu percurso histórico com o paradigma apocalíptico-judaico antigo. Depois entra em contacto com o mundo helenístico, exprimindo-se no paradigma cristão-helenístico ecumênico da antigüidade. Na Idade Média firma-se o paradigma católico-romano medieval. Com a Reforma, a nova ruptura permite emergir o paradigma evangélico-protestante. E com o despontar da modernidade, surge o paradigma orientado para a razão e para o progresso. E o autor nos deixa com a promessa de outro volume, no limiar do novo paradigma da pós-modernidade.

Na sua opinião, a crise atual afeta tanto o paradigma católico-romano medieval quanto o evangélico-protestante da Reforma, por causa de alguns de seus aspectos, tais como a rigidez, o autoritarismo, o dogmatismo. E o próprio paradigma da modernidade, orientado para a razão e para o progresso, também sofre o embate da pós-modernidade. Portanto, numa palavra, os três paradigmas configuraram o Cristianismo ocidental.

Nessa linha de reflexão, o mal-estar se refere ao Cristianismo ocidental porque os três paradigmas em que ele se estruturou mergulharam em profunda crise em virtude das duas ondas, ora complementares, ora antitéticas, da modernidade e pós-modernidade.

O cristianismo – tanto na versão católico-romana quanto na versão evangélico-protestante – está em crise. Ou está em crise a civilização ocidental que o cristianismo contribuiu para criar?

FATORES SOCIOCULTURAIS DA CRISE DE PLAUSIBILIDADE

Os fatores que estão na gênese da crise de plausibilidade dos paradigmas do Cristianismo Ocidental afetam diferentemente os paradigmas romano, reformador e moderno. No entanto, para evitarmos análises complexas e complicadas, que terminam por dificultar a inteligência em vez de favorecê-la, nossa preocupação se refere, antes de tudo, ao paradigma católico-romano, quer na sua forma pré-moderna, quer já com traços da modernidade.

Os *sinais claros* de queda de plausibilidade manifestam-se na perda da legitimação social das expressões visíveis da doutrina e da prática católica, na diminuição do circular de seu universo simbólico na sociedade, na perda de consistência de seus mecanismos tanto de alívio social, quanto de controle social.⁷

O Cristianismo ocidental vem sendo questionado de *dentro de suas entranhas*. Surgiu no seu interior verdadeiro *conflito de interpretações*.⁸ Já faz tempo que se insiste no fato de ter terminado a era das evidências, da unidade intacta, do consenso unânime,⁹ do óbvio, da cristandade, da contra-reforma.¹⁰

Os *sintomas desse conflito* saltam aos olhos. No pós-Vaticano II, o movimento ligado a Mgr. Lefebvre¹¹ traduziu a face mais ortodoxa e rígida do

⁶ KÜNG, 1987. p. 173-252.

⁷ BERGER, 1985.

⁸ RICOEUR, 1978.

⁹ Como não lembrar-se da *boutade* de Nelson Rodrigues: “Toda unanimidade é burra”?

¹⁰ ROUQUETTE, 1968.

¹¹ CASTEL, 1976. p. 25.

Idem, 1977.

LAURET, 1976.

conservadorismo, enquanto do outro lado estava a igreja subterrânea,¹² ensaiando experiências audazes. Revistas como **Sim e Não**, **Pensée Catholique**, **Permanência** situam-se no lado do conservadorismo, enquanto **Esprit**, **Adista**, **Christus** (México) e outras apontam para outro lado. Nas reformas litúrgicas, nas formas de vida religiosa, nas expressões teológicas, nos ensaios catequéticos, nas práticas sacramentais, nas condutas pessoais no campo moral, a gama de diferenças revela um quadro de um jogo de interpretações, impossível de reduzir a um denominador comum, a um código de regras homogêneo.

Diante desse cenário, uns sofrem ao serem ameaçados em sua identidade até hoje vivida com fidelidade e inteireza, outros prescindem livremente e assumem pessoalmente suas posições, sem se perguntarem pelos estatutos objetivos.

Dois extremos se delinham, com todas as posições intermédias possíveis. De um lado, o *fundamentalismo rígido*, sobre o qual falaremos mais adiante, e, de outro, a *privatização e subjetivização extrema da vivência religiosa*. Em todo caso, fica evidente o pluralismo interpretativo no interior do Cristianismo.

Fatores sociais externos afetam o Cristianismo por uma *dupla razão*. Antes de tudo, pelo simples fato de ele *estar situado* nas coordenadas de tempo e espaço, como qualquer realidade humana. Em segundo lugar, por sua própria natureza de ser

uma *revelação salvífica de Deus seriamente comprometida com a história humana* e menos uma religião cúlta.

Os *sintomas* dessa crise de credibilidade em relação à sociedade são infelizmente demasiado evidentes a partir dos *dados estatísticos*. Para permanecermos em nosso país, segundo o último censo do IBGE,¹³ a análise de conjuntura religioso-eclesial, elaborada pela equipe do IBRADES e apresentada

na Assembléia da CNBB de 1996,¹⁴ constata o fato do “*fracionamento de um universo religioso hegemonicamente católico e cristão, até um passado recente*” e “*da afirmação de um pluralismo religioso desafiador*”.¹⁵ Este pluralismo tem nome. Chama-se evangelismo pentecostal, religiões mediúnicas, religiões orientais, neocristianismo, cristãos nominais.¹⁶

O cardápio religioso pode ser ainda mais ampliado com os novos movimentos religiosos, com as

novas formas religiosas ecléticas que vêm delineando a *Nova Era*.¹⁷ Misturam-se ritos xamânicos de religiões antigas asiáticas e indígenas pré-cristãs com elementos cristãos de maneira sincrética. Em outros casos, recorre-se a drogas, sobretudo ao chá de ainsca no *Santo Daime* e na *União do Vegetal*.

Na esteira do pensamento nietzschiano, delinea-se uma volta ao paganismo como religião, na busca de uma *inocência* do corpo e do prazer que o Cristianismo, máxime por influência de Santo

Os sintomas da crise se revelam tanto no interior do cristianismo, pelos conflitos de interpretações que o dividem, quanto no contexto social, onde perde influência, abrindo espaço para um pluralismo estonteante de expressões religiosas.

¹² STEEMAN, 1969.

¹³ MELLO, 1996.

¹⁴ JAMES, 1996. p. 157-182.

¹⁵ Idem, op. cit., p. 158. Para ter uma idéia numérica do fato, compulsar essa análise, onde se aduzem dados estatísticos.

¹⁶ Idem, op. cit. p. 158-160.

¹⁷ LIBÂNIO, 1996.

Agostinho, fez perder com sua ascese e rejeição da matéria.

Enfim, esse *pluralismo estonteante de expressões religiosas* torna menos plausível aquela forma religiosa que até então era quase a única e certamente hegemônica. Agora o Cristianismo convive com uma enorme quantidade de outras expressões religiosas, que disputam o mesmo espaço e tentam criar suas próprias estruturas de plausibilidade.

Há *outros sinais* claros na sociedade da perda de presença social do Cristianismo. Atribui-se-lhe ainda uma importância que, em muitos casos, permanece no nível meramente simbólico na inércia do imaginário religioso anteriormente dominante. No entanto, não atinge nem o âmbito das decisões pessoais relevantes nem as tomadas de posição no campo socioeconômico, sociopolítico e mesmo cultural.

Muitos gestos sociais ainda são acompanhados com expressões sacramentais ou símbolos cristãos, mas cujo conteúdo existencial e cuja prática concreta se afastam das exigências cristãs.

No *espaço das decisões significativas da vida e do conteúdo real do mundo político*, a força do Cristianismo já não é marcante. Usa-se e abusa-se de seus símbolos enquanto forma de manipulação das massas segundo o único critério pragmático da utilidade, mas não se seguem seus imperativos éticos.

O esforço da sociedade encaminha-se na *busca de consensos éticos* das diferentes forças sociais existentes e já não mais se deixa reger por uma revelação religiosa. A autonomia da sociedade refuga a intervenção extrínseca do Cristianismo e

acata seus princípios somente enquanto respondem ao fluxo presente dos valores em jogo.

No máximo, na esteira da Nova Era, busca-se uma harmonia religiosa como fundamento de uma ética global, onde o Cristianismo entra como um dos parceiros, de peso sim, mas não único nem decisivo.¹⁸

Esses sintomas deixam-se *explicar por um conjunto de causas*. A natureza sucinta dessa abordagem não permite longos excursos. E muitas das causas já vêm sendo sobejamente estudadas.

A crise de plausibilidade do Cristianismo desde as décadas de 60 e 70 é relacionada com a *questão da secularização*. Mesmo que muitos dos elementos então aventados não tenham encontrado a confirmação prevista, antes foram revertidos pelo gigantesco surto religioso da década de 90, há facetas da

secularização que vieram para ficar.

O Cristianismo, como força normativa e constitutiva da sociedade, abriu espaço para a razão e mais recentemente para outras formas religiosas. Mas, sem dúvida, a expressão mais relevante da secularização foi a mudança de seu papel social, deixando o âmbito societário e transferindo-se para o mundo privado.

A forma oficial do Cristianismo migrou para a esfera da consciência e das práticas pessoais, sobretudo de cunho religioso. Na sua origem, está o pensamento moderno científico. Neste sentido, comenta Gusdorf que *“uma das peripécias decisivas na história do pensamento ocidental se produziu quando a ciência positiva moderna, a física matemática de Galileu e Newton, destruíram para*

As causas da crise se identificam com o processo de “secularização” da sociedade moderna e, em parte, com a incapacidade das próprias Igrejas de enfrentar a crise.

¹⁸ KÜNG, 1992.

sempre a venerável imagem do mundo que garantia aos filhos da terra um lugar privilegiado, sob o olhar misericordioso da divindade.¹⁹ E, ironicamente citando o filósofo francês H. Gouhier, acrescenta: “*A ciência moderna nasceu no dia em que os anjos foram expulsos do céu*”.²⁰ E ainda mais mordazmente o poeta alemão observa:

“*O céu deixemos
Aos anjos e pardais*” (Heine)

O Cristianismo cedeu o papel instituidor da sociedade para a razão, não sem culpa histórica, ao dividir-se interiormente e gerar guerras entre suas partes. As *guerras de religião* do último quartel do século XVI, sobretudo na França, impossibilitaram que o Cristianismo fosse o princípio de unidade das nações, transformando-se em causa de divisão e beligerância. A razão surge como uma instância que paira acima dessas contendidas religiosas. Foi um grande não ao Cristianismo, e um sim à Razão.

Nesse movimento da racionalidade moderna, as instâncias autoritativas de verdade e de bem cedem espaço para esferas autônomas das ciências e da cultura. A tradição, a lei natural como expressão da vontade divina, o Estado absolutista, as autoridades inquestionáveis nas diversas instâncias perdem sua força diante da *onda montante da subjetividade, da experiência*.

As *autonomias das realidades humanas e terrestres* deslocam o Cristianismo de seu papel central decisório, deixando-o valer à medida que ele mesmo se submete à lei da razão ilustrada e da experiência científica e existencial.

O Cristianismo não escapa totalmente da tendência de as religiões voltarem-se de preferência para as necessidades e interesses dos indivíduos até chegar ao extremo da atual situação de verdadeiro “*mercado da fé*”.²¹ Evidentemente, não se

pode interpretar, sem mais, tal movimento como “*mercado da fé*”, esquecendo que as religiões, a fé guardarão sempre um mínimo de coerência interna, uma modalidade de vida, que não suporta um ajuste tão simples de produtos religiosos heterogêneos das mais diversas formas.²²

O pluralismo religioso moderno decorre desse processo da onda crescente da subjetividade, retirando do Cristianismo, como já se disse, o papel central e normativo.

E a maneira como o Cristianismo tem reagido a essa situação, em muitos casos, reforça a perda de sua credibilidade. Com efeito, uma *linha conservadora* sente a necessidade de maior *recentralização do poder*, restringindo a democracia interna, com repercussões sociais negativas. Outros reforçam os conflitos internos, também diminuindo o alcance social de um Cristianismo fragmentado. Pelos dois lados, da centralização como da acentuação das originalidades, a plausibilidade social sofre.

E, mais recentemente, a *crise do próprio paradigma da modernidade ocidental*, expressa no movimento comumente chamado de *pós-modernidade*, afeta o Cristianismo histórico na medida em que ele assume aquela forma cultural de expressão.

Enfim, o Cristianismo, na sua linguagem, nas suas expressões significativas, nas suas práticas, não consegue o alcance social de que gozou no passado. Diante dessa nova situação, surgem alternativas pastorais.

ALTERNATIVAS PASTORAIS

Alternativa ético-secular

Esta alternativa brotou vigorosa e sedutora nos anos seguintes ao Concílio Vaticano II, no bojo do movimento de secularização. Aceita-se como *fato*

¹⁹ GUSDORF, 1978.

²⁰ Ibidem.

²¹ LUCKMAN, 1973.

²² JAMES, 1996. p. 168.

inexorável e irreversível o processo do fim do Cristianismo não só tradicional,²³ mas também histórico. Portanto, não se trata de mudança de paradigma, nem de encontrar uma nova forma de Cristianismo, mas de assumir que ele já cumpriu seu papel histórico.

O Cristianismo hoje são as marcas que deixou na história da humanidade. Já pode cantar seu *nunc dimittis* ou entoar o canto do cisne na certeza de missão cumprida. Por isso, não tem sentido ainda pensar num *corpo social de sentidos*, como as igrejas cristãs, para garantir de maneira autêntica e autoritativa a mensagem e a memória de Jesus.

Fala-se também numa *globalização de Jesus*, pessoa e mensagem humanista, que já não pertence a nenhuma expressão histórica concreta. É a *Jesus revolution* que continua influenciando toda a humanidade pelas infinitas expressões religiosas ou humanistas que se inspiraram na pessoa e mensagem de Jesus.

Aliás, essa *mensagem* identifica-se, em última análise, com a *estrutura fundamental da existência humana* em busca da felicidade. Consiste na relação e fé no outro, que mediatiza o acesso ao Outro maior. A humanidade aprendeu do Cristianismo a aventura do outro, a abertura ao irmão, o reconhecimento do estrangeiro, o respeito à alteridade. Numa palavra, o Cristianismo revelou em Jesus, pessoa e mensagem, e, ao longo da história, transmitiu, em inúmeras formas, a síntese última da vida humana: amor ao irmão como expressão teológica da existência.²⁴

O Cristianismo ensinou que o Outro transcen-

dente escapa de todo tipo de saber dominador e conquista. Revelou-se em Jesus como ser-para-outro e isso já está incorporado na cultura do Ocidente, embora não praticado. O Cristianismo é fermento que se dissolveu na massa. Deixou a herança do valor da pessoa humana, dos direitos humanos. E hoje temos a prática ética, a caminhada de libertação.

Contra tal posição pastoral levantam-se *fortes objeções*. No nível sociológico, parece inviável que uma mensagem continue a influenciar na história se ela não se encarnar em estruturas sociais. Assim, pouco a pouco a marca cristã da história irá desaparecendo.

Mas a *objeção teológica* é ainda mais grave. A revelação nos fala explicitamente da vontade de Jesus permanecer entre nós até o final dos tempos, não de uma simples maneira espiritual, mas nos sinais

visíveis sacramentais. E a Igreja é o sacramento fundamental dessa presença salvadora.

Uma religião universal

Sob certo sentido, aproxima-se da posição anterior a *concepção pluralista* no contexto do *diálogo inter-religioso*. Parte da *inviabilidade de autêntico diálogo desde a pretensão cristã* de ser o único verdadeiro caminho da salvação. Essa posição identifica a pretensão cristã como fruto da consciência de superioridade do Ocidente. Ora, como esta entrou em crise, então a pretensão cristã também deixou de ter sentido.

Afirmam-se a *verdade de todas as religiões* e seu valor salvífico próprio, sem referência necessária à

Face à crise, as reações
são divergentes. Há
quem julgue a crise
irreversível e o
cristianismo, superado.
Outros o vêem como
uma contribuição – entre
tantas – para uma nova
religião universal,
pluralista ou eclética.

²³ DUPUIS, 1991.

²⁴ CERTEAU, 1974.

pessoa de Cristo. Busca-se o encontro das religiões nalgum ponto acima de suas identidades e origina-lidades. Deus, e não Jesus, ocupa o centro do pro-jeto salvífico. É necessário mudar o paradigma cristocêntrico para o teocêntrico.²⁵ Todas as tradi-ções religiosas convergem para Deus.

Acentua-se uma noção de Deus que todos têm em comum, embora com nomes diferentes. *Deus tem muitos nomes*.²⁶ Na expressão radical de J. Hick, trata-se de uma revolução copernicana em que já não estão no centro da(s) religião(ões) e de sua reflexão teológica a Igreja, nem o Cristianismo, nem Cristo, mas Deus somente. A religião cristã perde seu direito e caráter absoluto. O Cristianis-mo é parte de um sistema religioso plural no qual Cristo não é o sol em torno do qual giram as outras religiões. É um dos astros. Todas as religiões mun-diais estão em igual dignidade diante da ação sal-vífica de Deus. O centro do sistema religioso e da história salvífica e o ponto de partida para o diálogo entre as religiões é somente Deus como mistério. Em torno dele, voluteiam todos os astros religio-sos, entre os quais Cristo. Adota-se, portanto, uma perspectiva teocêntrica da história e das religiões. Caminha-se de um cristocentrismo e eclesiocen-trismo, em que Cristo e a Igreja se entendem contra ou mesmo dentro e acima das religiões, para um teocentrismo. Deus falou realmente em Jesus. Sua mensagem deve ser ouvida por todos. Mas não ne-cessariamente somente nele. Pode-se estar plena-mente comprometido com Cristo e, ao mesmo tempo, aberto a outra possível mensagem de Deus nas outras religiões.

Apesar das suas oposições parciais, elas se completam mutuamente nas suas diferenças. Não se exige delas nem a exclusão recíproca, nem a in-clusão de todas as religiões numa só, mas um en-riquecimento recíproco por uma interação aberta e diálogo sincero.²⁷

Em perspectiva semelhante, mas ainda mais radical, situa-se a proposta da *Nova Era*.²⁸ No ho-rizonte religioso, acena-se para o projeto de criar uma única religião, uma nova consciência religiosa. Passou a era de Peixes, do Cristianismo. Entra-se na era de Aquarius. Era de paz e harmonia com superação definitiva da era cristã, que foi belicosa e violenta.

Propugna-se uma religião sem dogmas, sem posições morais rígidas, sem instituição inquestio-nável, mas que englobe todos os valores religiosos existentes nas outras religiões, sem privilegiar ne-nhuma em concreto.

Evidentemente, as duas formas de abolição re-ligiosa do Cristianismo conflitam radicalmente com o núcleo fundamental e inegociável da mensagem salvífica da revelação cristã.

Onda espiritualizante mística

É outra dimensão da Nova Era. Não se trata somente da superação do Cristianismo por meio de uma nova religião universal, mas vive-se uma efervescência mística muito mais ampla que o pro-jeto de uma única religião.

É o *reverso do fenômeno da secularização*, na esteira da extrema privatização da religião. Gilles Kepel chama tal explosão religiosa de: “A revanche de Deus”.²⁹ O filósofo marxista polonês ironizava a secularização anunciando:

“Uma chuva de deuses cai dos céus nos ritos fu-nerais do único Deus que sobreviveu. Os ateus têm os seus santos e os blasfemos erigem cape-las”.

Trata-se de um movimento extremamente eclé-tico, com *dimensões místicas cósmicas e psicológi-cas, paracientíficas, terapêuticas*. Reage aos efeitos perversos do desenvolvimento da modernidade no Ocidente, ao império da razão instrumental, ao ra-

²⁵ DUPUIS, 1991.

²⁶ HICK, 1980.

²⁷ DUPUIS, 1991.

²⁸ GIL, NISTAL. 1994.

²⁹ KEPEL, 1992.

cionalismo da técnica, ao anonimato das grandes cidades, à frieza e dureza da vida moderna.

Vem de encontro, de maneira às vezes selvagem e desvairada, ao fato de que “*a profanidade absoluta que suprime o sentido constituído e transcendente ao homem, cuja fonte é o sagrado, condena o homem e a cultura ao absurdo e ao nada*”.³⁰

Por isso, a situação de frieza técnica, de falta de sentido provoca, como contraposição, *o desejo de harmonia, a emoção, a intuição, a razão fruitiva e comunicativa*. E abre-se então esse gigantesco espaço místico-religioso.

É evidente o caráter ambíguo dessa faceta da Nova Era. Manifesta claramente uma *dimensão compensatória* em relação às carências materiais e espirituais que sofrem especialmente os mais pobres. Por sua vez, as pessoas mergulhadas no conforto e consumismo de uma vida sem sentido, atormentadas por carências espirituais, sem precisarem questionar o lado social dessa situação, buscam na esfera espiritual e mística um consolo e um sentido perdido.

Em outros casos, busca-se solução para problemas imediatos das mais diversas ordens. Não se valoriza a Religião em si, na sua qualidade de grandeza objetiva e normativa, mas enquanto lenitivo para a alma.

Em meio à fragmentação desestruturante do momento, essa onda mística fascina pela sua proposta de unificação, de globalização, numa pretensão holística. Pretende *superar as dicotomias* na

busca de uma totalidade. Assim, estabelecem-se pontes entre a ciência e a mística, entre o mundo físico e espiritual, entre o corpo e o espírito. Envereda-se por um tipo de conhecimento espiritual de maneira intuitiva e imediata, que ultrapassa o mundo físico pelo astral, as fronteiras do mundo daqui e do mundo de lá e as próprias barreiras epistemológicas com uma nova física, nova psicologia transpessoal.³¹

A reflexão teológica tem marcado bem claramente o limite de uma leitura da realidade que desconhece a distinção necessária e incontornável entre o Criador e a criatura, entre o mundo criado e o mundo divino. Rejeita-se todo panteísmo, onde tudo é Deus, para afirmar um “panenteísmo trinitário”, onde Deus trino está presente em tudo.³²

Fundamentalismo e pentecostalismo

A onda espiritualista espalhou-se ainda em outros fenômenos, que têm pa-

rentesco entre si. No entanto, guardam características próprias a ponto de merecerem uma abordagem explícita. Um de seus rebentos é *o fundamentalismo*.

Ele apresenta-se em preocupante pujança nas mais *diversas formas*. Vários países muçulmanos sofrem um processo de reislamização da política, da escola, da cultura, para restabelecer o totalitarismo do Corão.³³ A expressão xiita, nome de uma facção muçulmana fundamentalista, entrou no vocabulário político como sinônimo de posição radi-

Os cristãos também assumem atitudes diferentes. Há os que pretendem rejeitar todo compromisso com a modernidade e voltar a uma interpretação literal da Bíblia. São os fundamentalistas. Outros acentuam a experiência emocional dos dons do Espírito. São os pentecostais.

³⁰ VAZ, 1977.

³¹ TERRIN, 1996, p. 19-35.

³² BOFF, 1993, p. 45-52.

³³ MOLTSMANN, 1992/1993.

cal até as raias do fanatismo. Nos Estados Unidos, os grupos fundamentalistas crescem enormemente, ocupando sempre maiores espaços televisivos. O judaísmo conhece grupos ultra-ortodoxos e nacionalistas religiosos que detêm enorme poder político em Israel. O hinduísmo também vê-se às voltas com grupos radicais que questionam o caráter secular do Estado indiano. Enfim, todas as grandes religiões vêm germinar, em seu seio, grupos fundamentalistas. A Igreja católica do pós-Vaticano II viveu a dura experiência do cisma do grupo lefebvriano durante o pontificado de Paulo VI.³⁴

Essas formas fundamentalistas vêm responder à *situação social e religiosa do momento atual*. E refletem, por isso, reações no interior das próprias formas religiosas e em relação à sociedade.

No seio de sua própria religião, o fundamentalismo combate sobretudo as posições liberais. Ele tem horror à hermenêutica. Atém-se à rigidez do texto fundante de sua religião e não aceita o conflito de interpretações, como já se viu acima.

Na sociedade, o fundamentalismo batalha contra o enfraquecimento dos princípios éticos. Por isso, encarna quase sempre um rigorismo ético, em oposição ao relativismo moral reinante. Oferece esteio firme para superar a insegurança gerada pelas transformações sociais e pelo processo global de modernização. E como, em geral, as camadas populares, especialmente as advindas do mundo rural, sofrem mais a perda da referência religiosa tradicional, elas tornam-se as presas fáceis do fundamentalismo.

Ele apresenta-se como uma *contra-resposta religiosa* à onda espiritualizante mística. Ele é oposição à oposição. No fundo, está, de um lado, a sociedade tecnoburocrata, dominada pela alta tecnologia, sob o império da razão instrumental, e, de outro, a pós-modernidade pluralista, globalizada, fragmentada, entregue ao ceticismo e subjetivismo

ético.

Por isso, atém-se ao conservadorismo rigoroso, às vivências religiosas intensas, à interpretação literal do livro sagrado, à tendência política de direita, demonizando todas as posições adversárias.³⁵ Em resumo, o fundamentalismo, na sua forma atual, na definição de P. Oro é:

“A produção religiosa feita por um grupo, no interior de religiões reveladas, que, legitimando-se através de uma leitura literal de verdades contidas no texto sagrado, objetiva reagir contra situações que ameaçam o status quo social, a cultura tradicional e/ou a integridade de sua fé, combatendo internamente os hereges da religião e externamente os novos valores culturais”.³⁶

Outra expressão da onda espiritualista, que frequentemente vem confundida até mesmo com o fundamentalismo, é o *movimento pentecostal*. É uma realidade de enorme relevância no momento atual. Franz Damen cita D. W. Dayton, que não hesita em dizer:

“Algo fundamental está acontecendo no cenário religioso latino-americano. No futuro, será impossível pensar a realidade latino-americana sem prestar atenção ao fenômeno do pentecostalismo; e vice-versa, será impossível pensar o futuro do movimento pentecostal sem prestar atenção à sua ação na América Latina”.³⁷

Numa reflexão comparativa entre as CEBs e o movimento pentecostal, Carlos Mesters constata que *“os mais pobres dentre os pobres na América Latina não estão nas comunidades de base, mas entre os pentecostais”*.³⁸ Não deixa de ser significativo o título do livro de C. D’Epinay: *“O refúgio das massas”*³⁹ e o do artigo já citado de Franz Damen: *“A religião dos deserdados”*.

³⁴ ORO, 1996. p. 18-44.

³⁵ ORO, 1996. p. 20.

³⁶ Idem, op. cit. p. 171.

³⁷ DAMEN, 1994, p. 53.

³⁸ Idem, art. cit. p. 57.

³⁹ D’EPINAY, 1970.

Fatos significativos relacionam-se com o movimento pentecostal. Em breve, no continente católico por excelência e da esperança missionária, um terço dos cristãos fará parte de tal movimento. Cresce seu *poder na mídia*, não só nos jornais, rádios e canais televisivos de sua propriedade, mas também em espaços comprados. Fala-se de televangelismo. Constitui-se verdadeira “Igreja eletrônica”.⁴⁰ Mais ainda. Novelas, programas culturais, outros espetáculos televisivos assumem cada vez mais elementos tirados do mundo cultural-religioso pentecostal, revelando a afinidade e sintonia do espectador com eles.

Outro sinal da sua relevância é a *abundante literatura* sobre ele. Uma é produzida pelos adeptos, quer em nível meramente informativo, quer apolo-gético, respondendo às diversas exigências culturais. Outra vem da academia. Multiplicam-se teses, pesquisas, análises sociológicas e teológicas.⁴¹

Talvez não fosse totalmente equivocado dizer que o movimento pentecostal consegue compor *duas tendências paradoxais* que agitam o momento religioso atual: a onda espiritualizante mística e o fundamentalismo. De um lado, é emoção. De outro, é lei. Por isso, vem incluído ora na onda religiosa espiritualista ora no fundamentalismo, apesar da tensão real entre eles.

Enquanto *emoção*, o pentecostalismo reage ao racionalismo das grandes Igrejas, ao espírito científico das luzes e à laicidade fria da modernidade. Participa do desencanto com as utopias e ideologias, especialmente socialista. Insere-se na tradição dos movimentos de avivamento espiritual. Leva a vivência religiosa emocional até a beira do êxtase coletivo, com enorme liberdade de expressões afetivas individuais e coletivas. Para muitos, esses momentos exercem função terapêutica de reorganização da personalidade, de restabelecimento da escala de valores, de descoberta da própria dignidade. As celebrações tornam-se momento de acolhi-

mento e de solidariedade especialmente dos mais pobres.

Cabe ressaltar a importância da *pessoa dos pastores* nessa função emocional. Proporcionalmente muito mais numerosos, populares, próximos do povo, eles têm condições de dar mais atenção a seus fiéis. Tornam-se para eles referência importante. Rezam, intercedem, impetram bênçãos, cumprem uma série de ritos quase mágicos, com palavras escolhidas para as situações mais diversas e difíceis das pessoas. Em doenças, mortes, desemprego, transtornos psíquicos, acidentes, lá estão eles com seus discursos feitos, não raro apocalípticos, diretamente voltados à conversão.

Nesse lado emocional do pentecostalismo, o *demônio* desempenha papel fundamental. Sem dúvida, sua importância constrói-se sobre um imaginário religioso tradicional, herdado da catequese católica, que, até o Concílio Vaticano II, atribuía, também ela, atenção insistente ao demônio.

O demônio entra no jogo religioso de diversas maneiras. Serve para *desqualificar as outras formas religiosas*, especialmente as afro-brasileiras, cujas divindades, ou *orixás*, personificam para os pentecostais o próprio demônio. Nos cultos pentecostais, trava-se verdadeira *luta espiritual* do participante contra o demônio, ao debater-se com seus próprios males físicos, psíquicos e espirituais. Os alívios e curas revelam a intervenção direta de Deus, vencendo o inimigo. E nesse serviço taumáturgico, freqüentemente o livro da Bíblia, mais que sua palavra, intervém quase na qualidade de verdadeiro fetiche.

O clima emocional reproduz em termos espirituais o mesmo *ritmo das torcidas organizadas e dos programas televisivos de auditório*. As músicas, os aplausos, as intervenções do dirigente com chamadas insistentes, a repetição mântica de alguns versículos bíblicos, os gritos, cenas históricas formam um conjunto que leva as pessoas a um clímax de co-

⁴⁰ ASSMANN, 1986.

⁴¹ Os trabalhos de BETTENCOURT trazem contribuição significativa para a interpretação desse fenômeno. Ver BETTENCOURT. 1994. p. 24-33.; Idem, 1990.

moção. No fundo, está o combate com o inimigo que é derrotado pela força espiritual do culto.

O demônio ainda exerce outra função central. Ele cumpre o papel de *elemento perturbador* do projeto de Deus. Este consiste fundamentalmente na posse dos bens materiais e espirituais já agora nesta vida. A religião promete-os aos fiéis, que não os possuem por causa de sua condição de pecadores, influenciados pelo demônio. A conquista de tais bens se obtém sobretudo pela oferta. Esta desequilibra para o lado de Deus o braço da balança que pendia para o lado da falta, da carência por obra do demônio.⁴²

O demônio interfere ainda para reforçar o *lado fundamentalista* do movimento pentecostal. Exige-se uma *moral rígida*, enquanto a liberalização dos costumes, a imoralidade, a facilidade subjetiva de interpretar a lei e a escritura sagrada são obras do demônio. O outro, o diferente é o demônio e precisa ser exorcizado.

À medida que o membro da igreja for fiel à sua moral e suas prescrições, através de verdadeira conversão a seu mundo de valores, seguir-se-á a *bênção de Deus*, concretizada na *prosperidade econômica*. Com efeito, o crente poupa dinheiro que antes gastava nos vícios. Além disso, melhora sua conduta no trabalho, conseguindo facilmente acréscimo nos rendimentos ou maior confiança dos patrões, com respectivo aumento de

salário. Segue-se conseqüentemente a prometida prosperidade material, que também é relacionada com a generosidade nas ofertas.

Do lado da *lei* está também o *tipo de doutrinação* que se faz nas igrejas pentecostais. Não se conhece o sistema católico de catequese, mas resume-se o doutrinamento a restrito conjunto de citações bíblicas. Por causa da sua excessiva repetição, torna-se um registro comum, usado por todos, dando-lhes segurança. Os princípios teológicos e morais, também claros, diretos e parcós, consolidam a sensação fundamentalista de segurança.

As pessoas são adestradas desse jeito a ter um determinado *comportamento na sociedade* no tocante ao vestir, à frequência de festas, à ingestão de bebidas, de tal modo que o crente é facilmente identificável pelo exterior.

Destarte, as igrejas pentecostais com um *mínimo de estruturas* e, sob certos aspectos, um *máximo de participação sobretudo emocional*, conseguem atingir as massas mais pobres.

O *tipo de participação* não responde aos anseios específicos da modernidade nas suas expressões de-

mocráticas. Nessas igrejas, não há nada de democracia na gestão da igreja, especialmente no campo econômico. Mas a participação responde aos desejos populares, cujas expressões maiores são os estádios e os programas de auditório. E as igrejas

Afinal, a alternativa proposta pelo autor: distinguir o cristianismo e o paradigma histórico que hoje está em crise; retomar a experiência fundante da fé, que é o reconhecimento da encarnação do divino no humano, na forma da "kénosis" (esvaziamento, escondimento). Nesta perspectiva, a teologia latino-americana aponta o caminho: a fé no Cristo crucificado é inseparável da solidariedade com o povo crucificado.

⁴² Ver a interessante reflexão sobre a importância fundamental da posse, da oferta e do demônio na trama existencial das pessoas, na perspectiva teológica da Igreja Universal: GOMES, 1994. p. 225-270.

reproduzem tal tipo de participação.

É, sem dúvida, esta a resposta mais bem-sucedida no momento. Tem um similar católico, mais moderado, na *renovação carismática*. Este movimento evangélico pentecostal está influenciando em proporção ainda não bem definida nem estudada todo o *conjunto da pastoral da Igreja católica*.

No entanto, abre-se-nos *outra alternativa*. Nesse momento de crise dos paradigmas cristãos e de tantas ofertas, o Cristianismo é chamado a repensar-se em profundidade e a perguntar-se pela sua identidade primigênia, sua originalidade histórica e suas possibilidades de expressão hoje.

Retomada da experiência fundante do Cristianismo

a) Caminhos impérvios

Antes de tudo, o Cristianismo *não pode capitular e aceitar a primeira alternativa* exposta da saída ético-secular com sua própria dissolução nas estruturas históricas já construídas. A pessoa e a mensagem de Cristo continuam absolutamente significativas para o mundo de hoje. Talvez nunca tão relevantes.

Os dois extremos de que o Cristo veio salvar os homens prosseguem seu caminho devastador e nefasto pelas culturas afora. Um Deus sem humanidade, uma humanidade sem Deus. Pois, em Jesus Deus se faz homem.

Um Deus descolado da humanidade pode terminar no “Deus otiosus” de religiões primitivas, no Deus terrível de apologéticas traumatizantes, no Deus alienante da crítica marxista. Um ser humano sem Deus pode transformar-se no terrível prometeu que a modernidade conheceu nas faces tremendas dos campos de concentração, dos gulags, da fabricação e uso da bomba atômica, da devastação impiedosa da natureza, da sua própria morte.

Não renunciar à identidade cristã não impede de *reconhecer* que está terminando um tipo de paradigma cristão. Assim, uma fundamentação filo-

sófico-teológica da visão de mundo, sua expressão em práticas significativas (espirituais, litúrgicas, éticas, sociais, etc.), as traduções socioculturais e institucionais dessa experiência,⁴³ e determinada rotinização do cotidiano, que tinham sido moldadas na Críandade, perdem plausibilidade na sociedade de hoje.

Não parece ser caminho viável esconder a cabeça na areia no desespero da avestruz. Toda solução conservadora pode satisfazer durante certo período, consolar os aflitos, dar firmeza aos inseguros. Não passa de anestésico, que alivia a dor, mas que não toca o tumor, preparando complicações tardias.

Então surge a pergunta crucial. Que fazer com este espólio cristão? Para setores da sociedade são entulhos a serem removidos. Este tinha sido o grito lancinante de F. Nietzsche e do humanismo ateu ocidental.⁴⁴

Os momentos de crise empurram-nos para as fontes, para as origens. Assim, quando a teologia neo-escolástica patinhava num terreno escorregadio sem avançar, repetindo soluções velhas para problemas novos, acendeu, especialmente na França, um movimento renovador sob a epígrafe: “Volta às fontes”.

b) Retorno ao paradoxo fundamental cristão da encarnação

A questão da *volta às fontes* tem também sua *ambigüidade*. O Cristianismo pode ser considerado desde fora, *a partir de um observador “neutro”*, que lhe investiga as fontes, lhe estuda o percurso histórico, lhe assinala os deslocamentos. Assim como comparativamente um cristão faria com o Islã, mesmo assim também um ateu com o Cristianismo. E, mesmo se é um cristão que o faz, pode colocar, de certo modo, seu compromisso existencial entre parênteses, para assumir a qualidade de “scholar”.

Um segundo caminho de volta às fontes acon-

⁴³ PALÁCIO, 1989. p. 171.

⁴⁴ LUBAC, 1959.

tece a partir do seguimento de Cristo. Através dele, tem-se o verdadeiro acesso à cristologia e assim, no fundo, ao núcleo mesmo do Cristianismo. Nesse sentido, as reflexões de J. Sobrino iluminam esse itinerário.⁴⁵ Segundo ele, conjugam-se no seguimento de Cristo como categoria de conhecimento quer o caminho percorrido pelo próprio Jesus histórico, quer a experiência de fé do cristão hoje.

Escolhendo esse *segundo caminho*, há *dois momentos* de um único movimento. Um mais *dogmático*, outro mais *pastoral*. O momento dogmático coloca-nos diante do mistério fundamental de Jesus. O momento pastoral atualiza a vivência desse mistério no hoje dos cristãos. O momento dogmático remete-nos ao paradoxo de Cristo, Deus e homem. O momento pastoral recoloca-nos a posição privilegiada do pobre na inteligência da identidade cristã.

O *momento dogmático*, que ilumina fundamentalmente o seguimento de Jesus, é o *paradoxo da Encarnação*. Ele afeta, em profundidade, a compreensão de Deus e do homem e mulher. Desta sorte, com o mistério da Encarnação, *Deus* já não pode ser pensado, entendido, experimentado a não ser em referência aos homens e mulheres na relação constitutiva de Pai-Filho.⁴⁶ Pois o Filho se fez homem. E Deus se fez Pai na história de um homem, revelando o mistério eterno e infinito de sua Paternidade divina, estendida a toda a humanidade.

Por sua vez, este homem Jesus é Deus. O *homem e a mulher* já não podem ser entendidos, pensados, auto-experienciados sem sua relação fundante com Deus Pai. K. Rahner vai chamar de “existencial sobrenatural” o acontecer ontológico dessa estrutura do existir humano concreto em relação com a Trindade.

Tanto o divino como o humano em Jesus não são deduzíveis de um conceito de Deus ou de uma antropologia filosófica na clássica forma abstrata silogística, mas se tornam conhecidos pela *história*

concreta de Jesus. Nessa história, o divino e humano se imbricam na unidade da pessoa e na distinção da natureza, segundo a fórmula calcedônica. E quando Calcedônia quis explicitar mais esta relação, não conseguiu fazê-lo a não ser recorrendo a quatro advérbios negativos. Sabemos mais como o divino e humano em Jesus não devem ser entendidos.

O Concílio do V século tinha diante de si os *dois perigos extremos*. De um lado, um *Cristo tão divino*, cuja humanidade se esfumava na esfera do maravilhoso, do transcendente, do aparente. Quase um joguete, um simples órgão nas mãos da divindade. O Concílio afirmou que as duas naturezas não podem confundir-se nem mudar-se numa só, contra o risco de a divindade absorver totalmente a humanidade de Cristo.

De outro lado, um *Cristo, pura pessoa humana*, que já não escapava dos limites intransponíveis da história, do relativismo e cujo significado se encerrava no momento de sua história e cuja divindade desaparecia no humano. O Concílio contra tal pensar afirmou a impossibilidade de separar e de dividir da humanidade uma divindade unida a ela na unidade de pessoa.

Este ensinamento, formulado de maneira grega, lapidar e teórica, traduzia para aquele momento a compreensão do *mistério único de Jesus*. Esse núcleo central do mistério de Cristo é absolutamente irrenunciável, enquanto outras linguagens podem formulá-lo em sempre novos contextos.

Nele se afirma esse “excesso”, esse “mais”, essa *dimensão absoluta e transcendente de Cristo*, que envolve todos os tempos e lugares. Cristo diz uma referência única e absoluta a tudo. E é isto que o Cristianismo quer expressar quando se sente referido à realidade e nada lhe parece indiferente, neutro, irrelevante. Se Terêncio pôde dizer que nada de humano lhe era alheio, com muito mais razão o Cristianismo afirma que nada, absolutamente nada, lhe é alheio. O Novo Testamento, “a partir da to-

⁴⁵ Na dissertação de mestrado, Ivanise Bombonato estuda o horizonte de compreensão do seguimento de Cristo em Jon Sobrino: BOMBONATTO, 1993.

⁴⁶ PALÁCIO, 1994. p. 30.

mada de consciência da significação salvadora escatológica e definitiva de Cristo, chega a afirmar sua mediação na criação, ao atribuir-lhe uma função protológica”.⁴⁷ Nos termos de nossa reflexão, isto significa que todas as coisas recebem de Cristo sua consistência, tudo caminha para ele. Enquanto o Cristianismo anuncia este Cristo, ele tem a ver com todas as coisas.

Em Cristo homem revela-se o ato salvífico do Pai. Inclui definitivamente no plano da salvação a *mediação da carne*, da história, do temporal. Já não há possibilidade de salvação como fuga do mundo, da realidade humana.

Pois, o *kairós divino* não se revelou na forma divina, mas na forma do escondimento, do escravo, da *kénosis*. Fez-se *kerigma*, palavra e linguagem humana. Sofreu do encurtamento de toda realidade histórica. Por isso, está sempre a explodir suas formas e linguagens, que caducam. Essas linguagens chamam-se teologia, liturgia, instituições, rotinização do cotidiano, imaginários.

Esse esforço hercúleo de sempre estar a traduzir, ao longo dos séculos, o *kairós* divino salvífico na carne transitória da linguagem e da história é o perene *desafio do Cristianismo*. Enquanto uma tradução responde ao momento, a transmissão flui tranqüila. Experiência que se viveu durante séculos no Ocidente. Os embaraços e acidentes eram considerados de menor monta e próprios de percursos históricos e iam sendo superados dentro de um mesmo grande paradigma ou mesmo num conjunto de paradigmas onde a comunhão de pensar participava de balizas aparentadas.

A crise se instala no momento em que a carne da história e o corpo linguístico do *kerygma* já não respondem às experiências significativas das pessoas. Estranham-se mutuamente. E tanto mais grave quanto maior for o estranhamento. Então impõe-se a transmissão crítica, nova releitura, uma

hermenêutica capaz de atualizar o *kairós* salvífico de Deus.

No esforço de pensar o núcleo dogmático para o *contexto atual latino-americano*, talvez o Cristianismo encontre na linguagem do *seguimento de Jesus no compromisso com os pobres* novo vigor e significado. Retoma assim o cerne mesmo do projeto salvífico de Deus para a humanidade naquilo que em Jesus foi tão original e chocante, a saber o caminho da *kénosis*, da identificação com o pobre, a renúncia ao poder.

Tanto mais importante se torna tal itinerário quanto mais cresce hoje a tentação de retomar o *poder*, agora travestido em *mídia*, como a grande estratégia evangelizadora. Esquece-se o *caminho dos pobres*. Ou quando muito eles se tornam meros destinatários dos programas da mídia, se não numa imitação, ao menos numa semelhança inegável com a pastoral das igrejas eletrônicas.

Da prática de Jesus, que anuncia e realiza o Reino de Deus, emerge a solidariedade fundamental com as vítimas da história, vivida até hoje por cristãos no seguimento de Jesus.⁴⁸ E à medida que o projeto neoliberal, em vez de diminuir e minorar as cruzes dos segregados da história, aumenta-as, multiplicando os que as carregam, o Cristianismo é chamado a perceber esse sinal dos tempos e a reconhecer o compromisso absoluto de seu fundador com os crucificados de todos os tempos, tendo sido ele um deles.⁴⁹

Abre-se, sem dúvida, para o Cristianismo na virada do milênio, em fidelidade radical a seu fundador, o caminho de mostrar sua originalidade, não de maneira abstrata e dogmática, mas histórica e prática, no compromisso com os excluídos da desumanidade do atual processo social. Nesse compromisso, o cristão anuncia seu Deus, que se revelou em Jesus ao lado dos desprezados, como salvador e libertador.

⁴⁷ LADARIA, 1983.

⁴⁸ OLIVEIRA, 1995. p. 216-219. Trata com pertinência o tópico do cristianismo como explicitação do sentido global revelado na práxis de Jesus.

⁴⁹ SOBRINO, 1984. p. 366-392. O último capítulo é dedicado à relação entre a morte de Jesus e o povo crucificado.

Debatendo-se com a dificuldade de anunciar um Cristianismo a uma juventude, ontem extremamente católica, hoje arredia aos discursos eclesiásticos, o teólogo espanhol Andrés Torres Queiruga escreve e assim conclui:

“Vocês são jovens, têm ainda a imaginação muito livre; digam-me se é concebível alguém propor algo que vá além do que Jesus disse: que Deus é Pai e é amor, que nos ama muito mais do que podem amar-nos um pai ou uma mãe, que ama sem condições, que perdoa sem limites, que o faz com todos sem exceção (começando pelos

desprezados e também pelos pecadores), que o amor é a única lei da vida, que o serviço é a norma...” “Estou convencido, continua ele, de que, por muito que falemos, não é possível encontrar outros vetores superiores, outras dimensões mais profundas para a relação religiosa do ser humano com Deus, com os demais e com o mundo”.

Conclui ele, ao dizer que nessa síntese está a nossa identidade cristã: *“Como entendê-la hoje? Como vivenciá-la e realizá-la no mundo e cultura atuais?”*⁵⁰

⁵⁰ TORRES QUEIRUGA, 1994.

Referências bibliográficas

01. AMARAL, Leila, KUNZLEN, Gottfried, DANNEELS, Godfried. **Nova era**; um desafio para os cristãos. São Paulo: Paulinas, 1994.
02. ANJOS, M. Fabri dos (Org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Soter/Loyola, 1996.
03. ASSMANN, H. **A Igreja eletrônica e o seu impacto na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1986.
04. BERGER, P. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
05. BERGER, P. **Rumor dos anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1973.
06. BETTENCOURT FILHO, José. Pentecostalismo autônomo; uma inversão sedutora? **Aconteceu**, Rio de Janeiro, n. 548, 1990. Suplemento especial.
07. BETTENCOURT FILHO, José. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI, A. et. al. **Nem anjos nem demônios**; interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 24-33.
08. BOFF, L. **Ecologia, a mundialização, espiritualidade**: a emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993.
09. BOMBONATTO, I. **Seguimento de Jesus na cristologia de J. Sobrinho**. São Paulo: Faculdade Na. Sra. da Assunção, 1993. (Dissertação, Mestrado)
10. CASTEL, P. Ce que croit Mgr. Lefèbvre. **Informations Catholiques Internationales**, Paris, n. 505, sept. 1976.
11. CASTEL, P. Traditionalistes; on s'achimine vers le schisme. **Informations Catholiques Internationales**, Paris, n. 515, juin. 1977.
12. CERTEAU, Michel de, DOMENACH, M. **Le christianisme éclaté**. Paris: Seuil, 1974.
13. D'EPINAY, Christian L. **O refúgio das massas**: estudo sociológico sobre o pentecostalismo chileno. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
14. DAMEN, Franz. Religión de los desheredados. **Cuarto Intermedio**, Cochabamba, n. 30, 1994.
15. DUPUIS, J. Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux. **Nouvelle Revue Theologique**, v. 113, 1991.
16. FELLER, V. G. Nova era e fé cristã; mútua exclusão? **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 55, p. 338-364, 1995.
17. GIL, J. C., NISTAL, J. A. **New age**: una religiosidad desconcertante. Barcelona: Herder, 1994.
18. GOMES, W. Nem anjos nem demônios. In: ANTONIAZZI, A. et. al. **Nem anjos nem demônios**; interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 225-270.
19. GUSDORF, G. **A agonia da nossa civilização**. São Paulo: Convívio, 1978.
20. HICK, J. **God has many names**. London: MacMillan, 1980.
21. JAMES, C. Análise de conjuntura religioso-eclesial: por onde andam as forças. **Perspectiva Teológica**, v. 28, p. 157-182, 1996.
22. KEPEL, G. **A revanche de Deus**. São Paulo: Siciliano, 1992.
23. KUHN, Th. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
24. KÜNG, H. **Christianity**: the religious situation of our time. Londres: SCM, 1995.
25. KÜNG, H. **Projeto de ética mundial**: umamoral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1992.

26. KÜNG, H. **Une théologie pour le 3^e millénaire**. Paris: du Seuil, 1987. p. 173-252.
27. LADARIA, L. **Antropologia teológica**. Madrid: UPCM, 1983.
28. LAURET, B. L'affaire Lefèbvre dans la politique ecclésiale et l'imaginaire religieux. **Lumière et Vie**, v. 25, n. 129/130, 1976.
29. LIBÂNIO, J. B. **Ser cristão em tempos de nova era**. São Paulo: Paulus, 1996.
30. LUBAC, H. **Le drame de l'humanisme athée**. Paris: Spes, 1959.
31. LUCKMAN, Th. **La religión invisible**: el problema de la religión en la sociedad moderna. Salanca: Sigueme, 1973.
32. MELLO, André. **Panorama religioso brasileiro**. Rio de Janeiro: Iser, 1996.
33. MOLTMANN, J. Fundamentalismo e modernidade. **Concilium**, v. 241, p. 141-148, 1992/1993.
34. OLIVEIRA, M. Araújo de. O evangelho e as culturas. **Perspectiva Teológica**, v. 27, p. 216-219, 1995.
35. ORO, I. P. **O outro é o demônio**: uma análise sociológica do fundamentalismo. São Paulo: Paulus, 1996.
36. PALÁCIO, C. A identidade problemática; em torno de mal-estar cristão. **Perspectiva Teológica**, v. 21, p. 151-177, 1989.
37. PALÁCIO, C. A originalidade singular no Cristianismo. **Perspectiva Teológica**, v. 26, p. 311-339, 1994.
38. POL, W. A. van de. **O fim do cristianismo convencional**. São Paulo: Herder, 1969.
39. RICOEUR, P. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
40. ROUQUETTE, R. **La fin d'une chrétienté I et II**. Paris: du Cerf, 1968.
41. SOBRINO, Jon. **Jesus, o libertador**. I. A história de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1994.
42. STEEMAN, Theodor M. L'Église souterraine. **IDOC International**, Roma, n. 3, juin. 1969.
43. TERRIN, A. Natale. **Nova era**: a religiosidade do pós-moderno. São Paulo: Loyola, 1996.
44. TORRES QUEIRUGA, A. **O cristianismo no mundo de hoje**. São Paulo: Paulus, 1994.
45. VAZ, H. C. de Lima. O sagrado e a história. **Religião e Sociedade**, n. 1, 1977.